



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

# Cristianos por el Socialismo

Josep Miralles

FEBRER 1983

FUNDACIÓ  
*Fundació*  
JAUME  
*Jaume*  
BOFILL  
*Bofill*

347

CRISTIANOS POR EL  
SOCIALISMO

Introducción General

1. Elementos para una problemática
  - 1.1. La "innovación" religiosa
  - 1.2. Innovación y conflicto
  - 1.3. Las fuentes
  
2. Elementos teóricos y metodológicos
  - 2.1. Lo "estructural" y lo "estructural" y su mutua relación.
  - 2.2. El concepto de institución cultural. "Performancia" y "competencia".
  
3. Elementos operacionales. El concepto de código.
  - 3.1. Códigos de verosimilitud
  - 3.2. Códigos de la práctica.
  - 3.3. Coherencia y rupturas en el modelo.
  
4. Técnica de la investigación.
  - 4.1. Selección de documentos.
  - 4.2. Fragmentación del texto.
  - 4.3. Del léxico al código.
  - 4.4. Construcción de los modelos estructurales.

## INTRODUCCION GENERAL

El movimiento "Cristianos por el Socialismo" nació en Cataluña en Marzo de 1973. Reunidos en Calafell, pequeño pueblo de la costa, cercano a Barcelona, unos doscientos cristianos, la mayoría de ellos militantes de partidos o sindicatos clandestinos, discutieron y aprobaron el documento llamado, por razones de clandestinidad, de "Avila", por el que se afirmaban "Cristianos por el Socialismo" (CpS).

En los años siguientes el grupo se desarrolló respondiendo a la problemática intrínseca de su planteamiento y a los acontecimientos de una coyuntura política y religiosa especialmente tensa. Al mismo tiempo, el episcopado de Cataluña (y en cierta medida el de España) tomó posición respecto al grupo de cristianos. También ciertos partidos políticos de la izquierda marxista reaccionaron frente al hecho nuevo de la existencia de ~~mi~~<sup>m</sup>ilitantes cristianos en sus filas. Por último, el hecho tuvo cierta repercusión en la prensa tanto religiosa como laica y a través de todos estos canales, la aparición de "CpS" impactó a una parte de la "opinión pública" creyente.

Para los CpS, su toma de posición respondía a lo que consideraban el problema fundamental de nuestro tiempo. Aludiendo al Documento en el que los Obispos de Cataluña tomaban posición ante CpS, A.C. COMIN, uno de sus miembros más significados escribía:

"¿Qué se pretende con este Documento? Dentro de su diversidad temática, señalada también en la presentación, un objetivo aparece claro: Situar la reflexión de los obispos catalanes ante la cuestión central que plantea el enfrentamiento capitalismo-marxismo". (Nota: COMIN, A.C. "Diálogo con los obispos catalanes". Cuadernos para el Diálogo, *apto 1974, p. 27.*↑  
↓  
El subrayado es nuestro).

Dada la importancia de esta cuestión, la opción socialista de los Cps reviste según ellos una importancia decisiva para la liberación de la humanidad. Se trata, dicen, de un fenómeno nuevo que cuestiona a la Iglesia y también a los partidos marxistas, encerrados ambos grupos en dogmatismos que han impedido la colaboración de los cristianos en los procesos de liberación. En 1977 el mismo A.C. COMIN publicaba un libro con el provocativo título de Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia, y sus primeras páginas subrayaba la novedad y la relevancia histórica de la opción revolucionaria de los cristianos. El texto merece la pena, aunque la cita sea un poco larga:

"En la convergencia del movimiento comunista y del potencial revolucionario de la palabra evangélica, largo tiempo secuestrada y enterrada históricamente,

se sitúa hoy ~~en~~ la encrucijada de la liberación. Este es el fenómeno nuevo que estamos viviendo. La aportación que al proceso revolucionario de liberación de los pueblos está dando la llegada, no por tardía menos valiosa, de importantes núcleos cristianos que están incorporando su fuerza histórica al discurso y a la praxis marxista. Estos <sup>s/</sup>cristianos, al incorporarse a la lucha de clases mediante la ciencia y la teoría marxista asumen al mismo tiempo la que procede de la vivencia fe-marxismo para proyectarla en una nueva perspectiva. Con este acto, prolongado en su vida y en su lucha, y como consecuencia de la contradicción asumida, cuestionan a un mismo tiempo, en doble vertiente, tanto a las iglesias de su tiempo, pretendidos templos de una fe inconmovible - que dicen a quienes entran en ellas "los que estáis aquí abandonad toda convicción revolucionaria, esta es la causa del conformismo, de la espiritualidad y del quehacer puesto en otro mundo" - como a los partidos comunistas, demasiado parecidos a las iglesias a su modo y que hoy se desperezan ante un problema que creían haber resuelto con la formulación de frontispicio que habían colocado a su entrada: "Los que entréis aquí dejad toda Fe, toda Esperanza, esta es la casa del ateísmo". (Op.cit. Ed. Laia, Barcelona, 1977, p.9-10).

*La contradicción histórica  
más importante de su  
tiempo,*

Ahora bien, la investigación sociológica pone en cuestión el significado que los actores atribuyen a su propia acción.

*punto y seguido*

A partir de aquí se nos plantean una serie de interrogantes cuya respuesta guiará el curso de nuestro estudio.

En primer lugar, hemos de plantearnos si la aparición de los CpS supone realmente una novedad significativa en el campo religioso. Lo cual plantea la pregunta sobre la perspectiva sociológica más adecuada para descubrir y conceptualizar sistemáticamente la "innovación religiosa".

Esta "innovación" no ~~se~~ aparece, ni permanece sin ~~conflic~~<sup>co</sup>to en el campo religioso. En concreto, los CpS han criticado duramente a la jerarquía episcopal, y ésta a su vez ha respondido de diferentes maneras al ataque de que era objeto. Desde este ángulo, el estudio de los CpS podría orientarse hacia "el estudio de las estrategias de promoción de la innovación y de resistencia frente a ella, en relación con los modos de distribución del poder y de ejercicio de la autoridad". (Estruch, J. "La innovación religiosa". Ariel, Barcelona, 1972, p.57). Esta perspectiva de estudio, deberá tener una articulación teórica y metodológica con la anterior. Sin mayores precisiones podemos ya afirmar que el tipo de conflicto producido por los CpS no es independiente del tipo de "novedad" que introduce en el <sup>caso</sup> campo religioso, aunque no pueda explicarse exclusivamente por ella.

La teoría y el método de nuestra investigación deberán tener también presente el tipo de fuentes que están a nuestro alcance y cuyo aprovechamiento resulte más fructuoso. En función de estos interrogantes deberemos definir el marco teórico, el método y la técnica que hemos decidido emplear en el análisis sociológico de la significación que los Cps atribuyen a su propia acción.

1.- Elementos para una problemática.

1.1. La "innovación religiosa". (ESTRUCH, J. La innovación religiosa. Ariel, Barcelona, 1972).

*En ella, el autor*  
En ~~su~~ tesis doctoral *de* J. ESTRUCH *de* enumera distintas perspectivas posibles para el análisis de la innovación religiosa, decantándose por las ventajas ~~de~~ *de* un enfoque a partir de la sociología de la cultura. Si por cultura se entiende "el conjunto de modelos que rigen el comportamiento y el pensamiento de un grupo social determinado", (ESTRUCH, J. op.cit. p.56), ~~en~~ *este* enfoque ~~cultural~~ permite ~~un~~ análisis ~~de~~ *por* la inserción de la religión en la sociedad contemporánea, (ESTRUCH, J. op.cit. p. 57). Esta perspectiva permite también diferenciar las características del cambio religioso en los diferentes tipos de sociedad. Así en una "sociedad diferenciada":

*Se planteamos la problemática de la "novedad" introducida por los Cps en el campo religioso, hemos tomado como punto de partida de nuestra reflexión una obra dedicada temáticamente a este tema.*

"La creciente autonomía de cada uno de los elementos del sistema cultural, y la independización del sistema de conocimientos empíricos con respecto a la religión, ponen de manifiesto cuál es la especificidad de la institución religiosa: a saber su carácter de instancia legitimadora de unos valores y no ya una intervención decisiva a todos los niveles del sistema cultural".

(ESTRUCH, J. op.cit. p. 83. *El concepto de sociedad diferente a cada época en Remy, J. "La religion dans une société pluri-*  
*liste. Salons pour une observation du phénomène" Social Compass*  
*vol. 13, nº 5-6, 1966 p. 379-381).*

Desde esta perspectiva la innovación religiosa consistiría en el cambio de normas, valores y legitimaciones y de las relaciones entre estos diferentes niveles. (ESTRUCH, J. op.cit. p.60-62).

El planteamiento de ESTRUCH, J. ha influenciado nuestra búsqueda pero, para nuestro objetivo, nos ha parecido insuficiente. En efecto, <sup>a nuestro juicio,</sup> los valores y legitimaciones que caracterizan un movimiento religioso como el de los CpS remiten a algo más profundo y en cierta manera previo: algo parecido a lo que en un artículo ya lejano, E. POULAT llamaba "états de sensibilité":

"Plus profond peut être, en tout cas plus subtil encore que cette transformation des représentations col.lectives de la foi, il y a cette evolution de



la sensibilité religieuse qu'il est aisé d'observer <sup>au</sup> ~~en~~ tour de soi. Le domaine est infini". (POULAT, E. "La société religieuse et le problème du changement". Revue française de Sociologie VIII, 3 juillet-septembre, 1966, p. 291-306, p. 307).

En efecto, los valores no cambian aisladamente, sino en constelaciones y estas constelaciones de valores responden a percepciones globales de la realidad con una fuerte implicación afectiva: se trata en efecto de "états de sensibilité" (Nota. El trabajo de ISAMBERT, F.A.; LADRIERE, P.; TERRENOIRE, J-P. "Pour une sociologie de l'éthique" R. française de sociologie XIX (1978), p. 323-339 nos ha llevado en una dirección parecida a partir de su sugerencia de que los conflictos religiosos enmascaran frecuentemente un conflicto de "ethos". Cfr. <sup>op. cit.</sup> especialmente p. 330).

También la sociología del conocimiento, tal como es planteada por BERGER y LUCKMANN aporta una motivación que nos parece importante retener. Para BERGER y LUCKMANN "La sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad ~~et~~ y del conocimiento:

"Para nuestro propósito bastaría definir la "realidad" como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra

propia volición (no podemos "hacerlas desaparecer) y definir el conocimiento" como la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas" ~~p. 13~~ (BERGER, P.L. y LUCKMANN la construcción social de la realidad, Anagrama Buenos Aires 1972, p. 13 a 15)

Esta breve definición nos hace ver que como soporte de valores y legitimaciones se encuentra un <sup>mundo</sup> ~~mondo~~ "conocido" y "real" socialmente <sup>te</sup> ~~re~~ ~~co~~ ~~n~~ ~~s~~ ~~t~~ ~~r~~ ~~u~~ ~~i~~ ~~d~~ ~~o~~.

A nuestro parecer los "estados de sensibilidad" se remiten a un "m<sup>u</sup>ndo" socialmente <sup>te</sup> ~~re~~ ~~co~~ ~~n~~ ~~s~~ ~~t~~ ~~r~~ ~~u~~ ~~i~~ ~~d~~ ~~o~~ que constituye el marco referencial en el que valores y legitimaciones alcanzan significación intelectual y afectiva.

*Por último,*  
Nos ha parecido que el sistema de valores y legitimaciones, junto con el marco referencial en el que adquieren significación, pueden ser sistemáticamente investigados mediante un análisis estructural de ciertos textos fundamentales que de hecho ~~han~~ sido instrumento y objeto de polémica. Este análisis estructural no pone de manifiesto los "contenidos" de los textos, sino "les grilles ~~codées~~ <sup>pendent</sup> ~~codées~~ ~~qui~~ ~~rendent~~ ~~posi-~~ ~~ble~~ ~~l'~~ ~~actualisation~~ ~~de~~ ~~certain~~ ~~contenus~~ ~~et~~ ~~de~~ ~~certain~~ ~~agirs" (HIERNAUX, J-P "Qualques elements pour l'observation et l'analyse de performances culturelles". Recherches Sociologiques vol. IV, nº 1, 1973. p.172-191. p. 187). Para abreviar, llamaremos a estos "grilles codées", "campos de significación".~~

1.2. Innovación y Conflicto

Nuestra investigación no puede detenerse en la búsqueda de los "campos de significación" que acabamos de definir. En efecto, la aparición de los CpS supone no sólo una novedad, sino también un conflicto en el seno de la Iglesia. En este conflicto no se enfrentan dos razonamientos dialogantes, <sup>2</sup> ~~ni~~ dos "productos" en un "mercado de competencia perfecta", en el que los creyentes serían los consumidores. El éxito o el fracaso de los CpS depende de un conjunto de relaciones sociales en las que el poder, bajo distintas formas, juega un papel decisivo. Según lo dicho nos parece insuficiente, para nuestro tema, plantear el conflicto religioso a partir solamente de un "pluralismo" entendido según el ~~modo~~ <sup>modelo</sup> del mercado como hacen BERGER y LUCKMANN. (CITA.) Nos parece más provechoso en este punto seguir la dirección trazada por Weber en su análisis del conflicto religioso a partir de los intereses religiosos diferenciados de los autores del "campo religioso" (~~Cfr. BOURDIEU, Nota sobre la utilización de esta terminología y su relativización~~).

Por otra parte, <sup>como ya hemos dicho,</sup> no quisiéramos separar el análisis de la novedad religiosa que aportan los CpS del conflicto que producen pues un aspectos es indisociable del otro. El punto de articulación de ambas perspectivas lo encontramos recordando el carácter construido del "mundo real" en el que la novedad se hace posible.

(Cfr. BERGER, P.L., *From a toxic sociology of religion*, Kairós, Barcelona, 1967. Traducción del original *The sacred canopy*, También LUCKMANN, Th. *La religión invisible* Ed. Sigüra, S. de la Unión, 1973. Título original *The invisible Religion*. Cfr. el excelente resumen de HILL, H. *Sociología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1976, p. 331-333.)

Nota: p. 96it.

Examinamos presente aquí los trabajos de P. BOURDIEU, especial-  
 mente "Une interprétation de la théorie de la religion ~~de Max~~  
~~Weber~~ selon Max Weber" Arch. Europ. Soc. 12/1 (1971), p. 3-21  
 y "Genèse et situation du champ religieux" R. Franç. Sociol.  
 12/3 (1971) p. 295-334. ~~En~~ Con ocasión del análisis his-  
 tórico de la génesis de los CpS, precisaremos nuestra utilización  
 de la teoría y la terminología de P. BOURDIEU. Respecto  
 a Max Weber, cfr. Economie et Société t. 1. Plon, Paris, 1971.  
 p. 429-632

En efecto, el "mundo real" de cada elemento del campo religioso es correlativo a su posición religiosa y social, la cual viene definida por el conjunto de relaciones sociales.

1.3.- Las fuentes

¿Donde investigar estos "campos de significación" y la estructura de ~~las~~ relaciones sociales en las que ellos se sitúan y que contribuyen a crear? Sin negar la posibilidad de otras vías de acceso ~~(ver)~~, nosotros nos hemos inclinado por utilizar como fuentes primarias los documentos producidos por los actores en el período estudiado. Creemos que esta decisión comporta ventajas específicas. Estas son debidas al hecho de que dichos documentos son a la vez, tomando la célebre distinción de AUSTIN "constatativos" <sup>(constatifs)</sup> y "relativos" <sup>realizativos (performatifs)</sup> (Cfr. AUSTIN, J.L. Cómo hacer cosas con palabras Paidós, Barcelona, 1982, p. 41-52. ~~ESTA~~ No olvidamos la segunda clasificación de AUSTIN. <sup>(locutoire, illocutoire, perlocutoire)</sup> Una formulación de la relación entre ambas clasificaciones la encontramos en AUSTIN, op.cit. p. 197. Utilizamos la primera clasificación dado el carácter indagativo y preliminar de nuestra exposición. En efecto, aprovechamos el pensamiento de AUSTIN como orientador de la dirección de nuestro estudio, pero en él no nos ceñiremos a su teoría). En cuanto "constativos" manifiestan la ideología explícita de los actores y a partir de los textos puede inferirse los campos de significación en que tal discurso ideológico es posible.

Verificar la manera como Austin ha sido aplicado al francés. Tal vez el Diccionario de Dubois permita verificarlo.

Pero además, los Documentos constituyen la forma misma de la acción de los CpS considerados como grupo: En ellos el grupo se define, toma posición, proclama su mensaje; se opone a sus adversarios.

Comenz<sup>2</sup>ar el estudio por los Documentos puede tener el peligro de encerrarse de entrada en la conciencia de los actores e imposibilitarnos la explicación de las relaciones sociales en las que tal conciencia es posible. Pero olvidar los Documentos sería olvidar el carácter de acción que revisten, y el hecho de que las relaciones sociales se establecen también (aunque no exclusivamente) por la producción y publicación de los Documentos. Así como la dimensión constatativa introduce el problema de la verdad, la dimensión realizativa plantea la cuestión del acto "afortunado" o "desafortunado". En nuestra perspectiva sociológica, la primera dimensión plantea el problema de la distancia entre el pensamiento del actor y las relaciones sociales que lo condicionan. Mientras que el aspecto "realizativo" abre la problemática de la acción realizado por los CpS y de su éxito o fracaso. El primer problema nos llevará a profundizar el concepto de "ca<sup>ny</sup>pos de significación" y el segundo, nos llevará a resituar el resultado del análisis de los Documentos en su contexto histórico-social.

## 2. Teoría y Metodología

### 2.1. Lo "structurel" y lo "estructural"

El proceso seguido hasta aquí, ha servido para mostrar los diferentes elementos que debe tener presente la investigación de la "novedad" aportada por los CpS y el conflicto que ha suscitado. Para la articulación de estas diferentes dimensiones utilizamos algunos elementos de la teoría y el método propuestos por J.P. HIERNAUX (cfr. HIERNAUX, J.P. "Qu<sup>é</sup>lques éléments pour l'observation et l'analyse de performances culturelles". Recherches Sociologiques vol.IV, nº 1, 1973 p. 172-194).

Deben distinguirse dos tipos de factores que el análisis de "performancias culturales" (en nuestro caso, los documentos) debe tener presente. Citamos literalmente:

" 1) Un ensemble de facteurs liés aux "conditions objectives" de l'action, c'est à dire, principalement aux effets de la structure sociale et des rapports de pouvoir qu'elle établit. Nous considerons ceci comme l'aspect "structurel" de l'analyse.

2) Un ensemble de facteurs liés aux conditions subjectives de l'action, c'est à dire l'incidence sur les acteurs et sur les agirs de champs de significations socialment produits, on en d'autres termes, de <sup>u</sup>conten<sup>s</sup> culturels spécifiques".

(HIERNAUX, J.P. op.cit. p. 173-174).

La distinción de estos dos tipos de "factores" plantea el problema de su mutua relación. Es este <sup>un</sup> problema, que atraviesa toda la sociología de la religión: La determinación de las "variables independientes" o de los determinismos, sean estos religiosos o socio-económicos. Dicho en términos de voluntaria caricatura, una sociología "marxista" se opone aquí a una sociología "weberiana". (ESTRUCH, op.cit. p.100).....

Siguiendo a HIERNAUX:

"nous situons le champ culturel à la fois sous s'angle d'une certaine détermination par le champ structurel et sous celui d'une relative autonomie par rapport à ce dernier".

(Op.cit. p. 174).

A partir de esta mutua determinación y autonomía, la acción de los actores (y en concreto los Documentos en los que como hemos dicho se realiza) deberá aparecer bajo el doble aspecto de "instituída" (en cuanto determinada estructuralmente (structurellement)) e "instituyente" (en cuanto su impacto modifica las condiciones mismas que la regulan).



## 2.2. El concepto de institución cultural

Nos queda ahora <sup>fn</sup> precisar ~~con más detalle~~ qué entendemos como "factores articulados (liés) con las condiciones subjetivas de la acción". Aquí el concepto clave es el de "institución". En la perspectiva abierta por el estructuralismo, J.P. HIERNAUX define "institución" como:

"Un ensemble de combinat<sup>ions</sup>~~ions~~ <sup>divers</sup> codées, social<sup>ment</sup> constr<sup>uit</sup>es et socialement établies, formés de règles structur<sup>ales</sup> d'opposition ou d'association entre termes qui deviennent des réalités et <sup>prennent sens</sup> ~~sous~~ à travers elles". (HIERNAUX, J.P. op.cit. p. 176).

Definida de esta manera, la institución aparece como la "me<sup>di</sup>ación" entre:

"l'impact d'un pouvoir social - qui passe du structurel au structural - et la conscience des acteurs dans laquelle cet impact tend à s'inscrire" (op.cit. p. 176).

De esta manera el concepto de institución permite articular la problemática de la novedad con la problemática del conflicto. Los "campos de significación", (las "combinatoires codées") articulan el impacto del campo de fuerzas y rela-

ciones sociales con la acción de los actores configurando su conciencia. Estos campos de significación establecen las "lecturas de lo real" que definen lo que el actor que los ha interiorizado puede considerar "real" y "bueno", así como lo que le resulta literalmente "in-concebible".

(NOTA. Por otra parte estos "campos de significación" constituyen un "inconsciente cultural"

"historiquement ~~x~~ produit et socialment différencié ..... et en eux mêmes, et par rapport à <sup>e/</sup> leurs conditions de production". (HIERNAUX, J.P. op.cit. p. 183)

El carácter inconsciente de los campos de significación *ha* desaconsejado de entrada la utilización, para el análisis de los textos, de técnicas derivadas del estudio de la argumentación o de la moderna retórica como los formulados por Ch. PERELMAN, p.e. Cfr. L'Empire rhétorique ~~#~~ *Vrin*, Paris, 1977. En la retórica se pretende "transferer sur les conclusions l'adhésion accordée au prémisses". (Op. cit. p. 36). Pero en nuestro caso es muy probable que incluso las premisas de los razonamientos se inscriban en campos significativos diferentes, en el caso de los Cps y del episcopado).

Por otra parte, el carácter socialmente construido de los campos de significación permite ponerlos en relación con el lugar estructural que ocupa en actor en la sociedad. De esta manera, ~~es~~<sup>el</sup> enfrentamiento intraeclesial puede ser puesto en relación con los conflictos sociales, atendiendo a la diferente inserción social de los miembros del campo religioso en la sociedad y a su asimilación diferenciada de los códigos de competencia propios de cada una estas posiciones en la estructura social.

Para aplicar el concepto de institución al análisis de las fuentes documentales

"Nous considérons les diverses actualisations survenant dans la pratique quotidienne comme des performances qui <sup>se</sup>renouvellent aux champs de competence institutionnellement donnes".

(HIERNAUX, J.P. op.cit. p. 178).

Por tanto la primera fase de nuestra investigación irá encaminada a construir los modelos estructurales que organizan el campo de significación de las performances estudiadas (en nuestro caso, los Documentos elegidos). Dichos modelos formulan la "competencia" socialmente determinada de los autores del texto.

### 3.- Elementos operacionales. El concepto de código.

Para construir de la manera más exhaustiva posible los modelos estructurales, nos situaremos en el nivel de la más pequeña unidad que pueda ser puesta de relieve por el análisis: El "código", entendido como:

"l'opérateur, la règle de transformation ou de commutation établie terme, dans et a travers laquelle une réalité et un sens sont attribués à chaque terme". (J.P. HIERNAUX, op.cit. p.178).

El conjunto de códigos subyacentes a la práctica discursiva constituye su "universo cultural". Entre este conjunto de códigos nos interesará analizar, por su abertura a la investigación posterior, aquellos que delimitan lo "verosímil" y "real" para el locutor, así como su calificación positiva o negativa.

#### 3.1. Códigos de "verosimilitud"

Para su estudio los hemos dividido en distintos niveles que corresponden a ámbitos distintos de la realidad.

Analizamos en primer lugar los códigos del espacio y del tiempo cuyo conjunto constituye el "decorado" que establece las posibles relaciones estructurales en las que pueden situarse los actores.

Los códigos del espacio no sólo definen un espacio físico, sino también y más frecuentemente "un espacio social" que estructura la pertenencia, oposición, lejanía o cercanía, a los grupos sociales que son relevantes para el locutor. Los códigos de espacio estructuran también la concepción del hombre y la constitución de la "totalidad de lo real".

Por otra parte, los códigos del tiempo estructuran el tipo de temporalidad verdaderamente significativa y relevante para el locutor: ~~temporalidad~~ temporalidad estrictamente subjetiva o por el contrario colectiva, marcado por el futuro de una meta a conseguir o entendida como un proceso sin fin, etc. El tiempo no es un simple decorado sino la trama estructurante de las acciones relevantes.

En esta trama espacio-temporal se sitúan las acciones consideradas como reales o posibles: ~~Para~~ Para el análisis de los códigos de acciones deberemos tener especialmente presente las formas verbales. A través de ellas también descubrimos los actores reales o posibles que el locutor puede considerar.

Los códigos de calificación atribuyen a cada una de las realidades establecidas por los códigos anteriores una serie de cualidades. Más aún, un análisis exhaustivo permitirá descubrir la articulación estructural de las calificaciones fundamentales de tal manera que cada una de sus actualizaciones en el texto quedará definida por su jerarquía y por su sentido positivo o negativo.

### 3.2. Los códigos de la práctica.

Son ellos los que definen "las orientations normatives des actions et impliquent les champs de valeur" (J.P. HIERNAUX op.ci. p. 180). En algunos casos, se reducen a la calificación positiva o negativa de los otros elementos. En otros aparece explícitamente el código de "bondad" diferenciado del de la "eficacia" en orden a un fin. Esta distinción proporciona un importante indicio del ámbito en que se aplica una racionalidad de tipo científico-técnico, separándolo de aquellos otros en los que la norma es la realización directa de un valor considerado como "bueno". Esta distinción podrá ponerse en conexión con el paso de un razonamiento de tipo moral a otro de tipo político, <sup>o "científico"</sup> que resultará importante para comprender y explicar el conflicto entre el Episcopado y los CpS.

### 3.3. Coherencia y rupturas en el modelo

El análisis de los textos que utilizamos como fuentes va encaminado en su primera etapa a construir un modelo estructural que dé cuenta del conjunto de "performances" estudiadas y que a la vez defina el campo de "competencia" que delimitaría otras posibles producciones discursivas. La búsqueda de este modelo tiene el peligro de producir una excesiva preocupación por la coherencia que incapacitara para captar las rupturas del discurso o que quisiera integrarlas a toda costa en el modelo. Sin embargo, para el análisis son tan

importantes las rupturas como las coherencias del modelo estructural. Puesto que las rupturas pondrán de manifiesto el funcionamiento de diversos modelos de "competencia" que una segunda fase de nuestra investigación deberá poder en relación con la diversidad, a veces contradictoria, de condiciones de producción y de condiciones de aparición de los documentos estudiados.

#### 4. Técnica de la investigación

##### 4.1. Constitución de los datos. (Selección de documentos a analizar).

Según lo que acabamos de indicar es importante que las fuentes tenidas en cuenta permitan descubrir lo más completamente posible el conjunto de competencias culturales que configuran la producción discursiva de cada uno de los actores de la polémica que nos proponemos estudiar. La selección de documentos debería ser también lo suficientemente amplia para poder captar no sólo la coherencia del discurso sino también las rupturas internas de su lógica que como hemos dicho remiten a capas culturales sucesivas, la presencia de otros discursos en el discurso estudiado y a las complejidad de las condiciones sociales de producción y de aparición.

*Pero*

otro dato a tener en cuenta, ~~por el contrario~~, es la dificultad de realizar este tipo de análisis, habida cuenta del elevado coste en tiempo que requiere, cuando se aplica a una fuente documental muy extensa. Por otra parte, se puede proponer la hipótesis de que lo esencial de la lógica social que estructura el proyecto social de un grupo estará presente en aquellos documentos en los que cada grupo entiende manifestar públicamente su posición en lo que ésta tiene de polémica. (Cfr. J. REMY, A. GANTY, et J.P. HIERNAUX: "Identité, pouvoir et appropriation de l'espace. Reactions etudiantes à une étape de development de LLN", en Recherches Sociologiques, nº 1, 1978, p. 61-99).

Por ello hemos decidido iniciar la investigación sobre la base de dos documentos: El llamado "Documento de Avila" por parte de los CpS y el titulado "Misteri Pasqual i Acció Lliberadora" por parte del Episcopado. El primero constituye el documento fundacional de los CpS en España. Los restantes documentos producidos por los CpS lo tienen siempre como telón de fondo, incluso si insinúan un cierto desplazamiento respecto a la situación de 1973, <sup>año en que</sup> ~~cuando~~ se redactó (como sucede en los documentos del Congreso de Madrid en 1977). El segundo constituye la toma de posición oficial y pública del Episcopado catalán frente al fenómeno de los CpS y como tal fue recibido por éstos. Por otra parte, ~~son en sí mismos~~ estos textos son suficientemente extensos y abordan una compleja problemática. Por ello pensamos que la investigación puede



partir del análisis detallado de estos documentos sin perjuicio de contrastar las conclusiones que saquemos con otros documentos que abordan problemas más particulares.

#### 4.2. Fragmentación del texto.

(HIERNAUX, J.-P. op. cit.  
(op. cit. p. 179))

Dada la dificultad de encontrar un criterio gramatical intrínseco y siempre adecuado para la fragmentación del texto, hemos preferido tomar como unidad de lectura la línea del texto en la edición consultada; esta división tiene el inconveniente de romper la coherencia gramatical de las frases y por ello ha sido aplicado con una cierta flexibilidad; pero tiene la ventaja de facilitar la localización de cada código, una vez fijada la edición del documento que se usa. Como los documentos analizados tienen los párrafos numerados, la cita de los códigos se ha hecho con dos números, el primero indicando el párrafo y el segundo la línea dentro de este.

#### 4.3. Del léxico al código

En el momento de buscar los códigos estructurantes del documento considerado como performance, hemos de tener presente que no buscamos la estructura lógica del contenido manifestado en la superficie del texto, sino más bien las condiciones de posibilidad de tal contenido ~~manifestado~~, siendo estas condiciones de posibilidad el "sentido estructural" de la performance/ (Cfr. HIERNAUX, P. op.cit. p. 187 y 189).

Por ello no podemos tomar como punto de partida el léxico, como si el sentido de éste le viniera directamente de su referencia a la realidad exterior que denota.

De hecho, hemos partido de cada palabra inventariada (indicadores de espacio y tiempo, calificativos y verbos) y hemos formulado su negación, obteniendo así un primer "esquema" generador de sentido (GREIMAS, A.J. Du sens. Seuil, Paris, 1970, p. 120). La comparación de distintos esquemas permite descubrir el código que da cuenta de ellos como "principio de oposición capaz de expresarse en un léxico ampliamente diversificado".

La distinción entre sema y semema permite conceptualizar este último paso. (Cfr. Apéndice: Teoría estructural de la significación).

Nuestra investigación en busca de los códigos estructurantes de la significación deberá descubrir los semas nucleares que se actualizan en la diversidad léxica del documento estudiado. Este paso del lexema al sema es, en la práctica del análisis, sumamente delicado y siempre susceptible de una mayor finura y exhaustividad que sólo deberán limitarse por las inevitables constricciones de espacio y tiempo.



3. La reducción semántica para eliminar las redundancias y descubrir las estructuras actanciales.
4. Descubrir, más allá de los diversos niveles superficiales las oposiciones fundamentales que aseguren la permanencia del sentido.

Teniendo en cuenta nuestro objetivo, hemos preferido empezar directamente por el último paso. Los dos primeros, suponen una enorme inversión de tiempo, habida cuenta de la longitud y la complejidad de las fuentes seleccionadas. El tercer paso hemos preferido dejarlo como momento final del análisis porque la perspectiva antropocéntrica que se toma con él tiene el peligro de orientar excesivamente el proceso de construcción de los universos de significación que funcionan en el texto.

Por ello, el proceso seguido ha sido el siguiente:

1. Definición de la isotopía general del Documento analizado.
2. Construcción del "decorado" espacio-temporal que configure la significación.
3. Análisis del universo significativo a partir de las calificaciones; ellas nos dan las propiedades y los predicados de los términos. Sus articulaciones permiten la construc-

ción del cuadrado semiótico (Cfr. J. COURTES ~~op. cit.~~ p. 53), que nos servirá de modelo formal de presentación del universo significativo.

4. Construcción del modelo actancial y situación de los actores dentro del modelo actancial.

## Introducción histórica.

La comprensión de lo que significó la aparición pública de "Cristianos por el Socialismo" en Cataluña a través del "Documento de Avila" necesita de un encuadre histórico que proporcione los datos ~~y los presupuestos de "conocimiento"~~ que eran obvios en el medio ~~amb~~ ambiente de los "cristianos por el socialismo" en aquella época. Esta introducción no pretende pues buscar las causas ~~de~~ la formación del grupo "Cristianos por el Socialismo": su finalidad es sencillamente reconstruir las "condiciones de significación" del acontecimiento y del texto en el que se expresó.

Para ello deberán citarse en primer lugar las características generales que han definido la historia de España ~~y de Cataluña~~ durante el siglo XX: se trata de un "sustrato histórico" que, aunque a primera vista pueda parecer lejano a los CpS, está sin embargo muy presente en los autores y lectores simpatizantes del "Documento de Avila".

En segundo lugar, se procederá a la descripción del ~~momento~~ la situación histórica en Cataluña en el momento de la constitución del ~~grupo~~ "Cristianos por el Socialismo". Para ello se delimitará la problemática en círculos en cierto modo concéntricos: se analizará ~~en primer lugar~~ primeramente la situación sociopolítica; en segundo lugar, la situación cultural, con una particular atención a la evolución de la teología; finalmente se describirá la situación eclesiástica que enmarca la aparición de "Cristianos por el Socialismo". En cada uno de estos niveles de la descripción se ha tenido presente que la situación catalana tiene como telón de fondo la del conjunto español, y cuando ha sido necesario, se han ~~de~~ citado ~~los elementos más~~ sus elementos más característicos *de este.*

### 1.- La herencia del siglo XX.

Resulta muy arriesgado querer sintetizar en pocas líneas los rasgos ~~más sobresalientes~~ <sup>más significativos para nuestro objeto.</sup> de la historia contemporánea española. Pero podemos señalar algunos datos que permiten comprender cómo en 1973 se enfrentaban más o menos abiertamente diferentes proyectos para la sociedad española, proyectos que respondían a valoraciones distintas de una ~~misma~~ historia común. *(interpretaciones)*

El siglo XX se inicia en España bajo el signo de una Monarquía parlamentaria cuyas instituciones liberales carecen prácticamente de contenido democrático a causa del sistema caciquil que deforma sistemáticamente la voluntad del electorado. <sup>Por otra parte,</sup> De 1923 a 1930, la dictadura de Primo de Rivera abandona las formas políticas liberales. Se puede ~~hablar por tanto de~~ afirmar por tanto que el liberalismo se implanta tardíamente en España, con la II República (1931-1936). Por ello mismo es comprensible que el advenimiento de la República fuera vivido como la gran ocasión de emprender la modernización social y política de España. Pero en el ámbito republicano confluían ya dos proyectos de sociedad irreductibles: el de los que pretendían una democracia liberal progresista y el de los que aspiraban a la revolución social. Un tercer problema, el de la autonomía de las nacionalidades históricas (Euskadi, Galicia y Cataluña), tuvo también que ser asumido por los gobiernos republicanos.

El temor a la doble revolución, liberal y <sup>socialista</sup> ~~conservadora~~, provocó la reacción de las fuerzas más conservadoras (y también más centralistas y ~~este~~ antiautonomistas) del país, y desencadenó la Guerra Civil (1936-39). El "Nuevo Estado" que surge de la Guerra Civil proyecta una "restauración" nacional cuya ideología justificadora ha sido denominada posteriormente "nacionalcatolicismo". Este puede ser esquemáticamente comprendido a partir de su representación de la historia de España. (1)

VER p.2 bis.

La victoria del "Alzamiento Nacional" supuso por tanto la de un proyecto de sociedad "restaurador" y antimoderno. Para lograrlo, la oposición política fue duramente reprimida y el Estado consiguió el control o la colaboración de los principales "aparatos ideológicos de Estado" (educación, prensa, Iglesia, etc), lo cual permitió a las clases dominantes no sólo el poder represivo sino también la hegemonía cultural.

Sin embargo, a lo largo de los años cincuenta se inician en España dos dinamisismos de grandes consecuencias: la modernización económica del país y la reorganización de la oposición.





En efecto, ~~en primer lugar~~, a lo largo de los años cincuenta y sesenta España se convierte, por primera vez en un país económicamente moderno. Especialmente a partir de 1959, el Estado intenta un modelo de modernización económica aislada de los elementos concomitantes, culturales y políticos, que la han acompañado en los restantes países europeos. Este "experimento histórico" fracasa: la reorganización de la oposición, a la que antes aludíamos no puede separarse de la aparición en España de los sistemas de valores propios de la modernidad cultural y política. <sup>(4)</sup> Según lo dicho, en 1973, el ~~bloque-dominante-del~~ bloque dominante del Estado franquista aparece dividido en dos tendencias: una, todavía "restauracionista", y otra tecnocrático-conservadora, partidaria de esta modernización limitada ~~en el~~ <sup>al</sup> ~~terreno~~ económico y del abandono definitivo de la retórica nacionalcatólica. La oposición tampoco es homogénea: una gran masa de la población aspira a un régimen democrático de tipo europeo; este vasto contingente de la población a penas está organizado: los grupos políticos que en 1977 conseguirán los votos del centro-derecha no existen todavía en 1973; a lo más existen grupos de "notables", embriones de futuros partidos de "cuadros", que se preparan de alguna manera para el postfranquismo. <sup>(5)</sup> Otra parte de la población, más activa y organizada, se propone, como objetivo estratégico, la construcción de una sociedad socialista. Estos distintos proyectos entran, hacia 1970 en una fase de concreción y de urgencias progresivamente aceleradas debido a la evidente vejez del General Franco que obliga a los distintos grupos a preparar el postfranquismo.

## 2.- Situación en Cataluña hacia 1973.

### 2.1. Situación sociopolítica.

#### 2.1.1. El trasfondo político español.

Tres aspectos del contexto español nos parecen esenciales para la comprensión del "Documento de Avila": <sup>por un lado,</sup> el relevo ideológico y la pérdida de hegemonía experimentados en el seno del Estado franquista, <sup>por otro</sup> ~~por otro~~, el crecimiento de la represión <sup>y</sup> de la lucha clandestina.

~~1. Situación sociopolítica en Cataluña en 1979~~

~~1.1. Es trasfondo español~~

a) El Estado Español. Relevo ideológico: Tecnocracia vs. nacionalcatolicismo.

El el momento en que los CpS elaboran su Documento y lo publican, el penúltimo Gobierno franquista lleva ya casi cuatro años en el poder. Nombrado en Mayo de 1969, este gobierno es el más homogéneo de los formados en el último período del franquismo. En él los "tecnócratas" vinculados al Opus Dei y representantes del moderno capitalismo español, barren literalmente a los antiguos falangistas. Para Tuñón de Lara este Gobierno manifiesta "el reemplazamiento de la nobleza y los terratenientes por la alta burguesía financiera en la Gobernación del país" (6).

El cambio de Gobierno de 1969 consagra decisivamente un cambio fundamental en la legitimación ideológica predominante del Régimen Franquista: queda atrás el nacionalcatolicismo y toma su lugar una ideología que diversos autores coinciden en llamar "tecnocrática". .(7). (~~Tuñón, E. Díaz, Pierre~~). Esta ideología se apoya en un dato ineludible para el historiador: el rapidísimo crecimiento económico español de los años 60, que multiplicó la renta per cápita por 3,15 en términos constantes (8).

Sobre esta base económica se monta una ideología "desarrollista" que asume el moderno tema del "progreso", que se considera lineal, garantizado, y sobre todo, basado en el crecimiento económico. La población española, alejada de toda decisión política y económica, capta y asimila esta ideología por la vía del consumo: lo que el español medio puede captar es en efecto que el televisor, la nevera y el coche dejan de ser lujos

"sólo entrevistas en los *films* extranjeros, y comienzan a estar a su alcance, sobre la base del consumo creciente, la ideología "consumista" exaltará como valores decisivos el "bienestar" concretado en el "confort".

A nivel político, desarrollismo y consumismo son asumidos en la ideología tecnocrática preconizada por los ministros L. López Rodó y A. Sánchez Bella (9). Desde su perspectiva la ideología debe ser sustituida por la técnica y la política por una administración que fomente el desarrollo<sup>económico</sup>, considerado como valor supremo. ~~Pero~~ Esta ideología "antiideológica" quiere legitimizar un gobierno carente de consenso popular contrastado democráticamente, y para ello necesita despolitizar a la población ofreciendo bienestar económico a cambio de "paz" social, identificada a su vez con el "orden" impuesto autoritariamente.

Esta ideología, subyacente al desarrollo español desde 1959, se consagra a nivel gubernamental en 1969. Quedan atrás los valores del nacionalcatolicismo: tradición, autoridad, y politización retórica de carácter fascista. Los valores de la tecnocracia son los opuestos: progreso, consumo, despolitización. Los CpS aluden a esta ideología cuando afirman que con ella se pretende

"integrar los sectores populares y clases intermedias en la dinámica de un plan de desarrollo de carácter neocapitalista y consumista" (Documento de Avila nº 15).

Sin embargo, aunque en la retórica oficial del Régimen la legitimación tecnocrática sustituya al nacionalcatolicismo, éste sigue presente a muchos niveles. En primer lugar, en el

plano jurídico, pues el Concordato de 1953 sigue vigente. Según él, el Estado español es confesional; el Gobierno tiene el derecho de presentación frente a la Santa Sede ~~en~~ <sup>para</sup> el nombramiento de Obispos y algunos de entre ellos ocupan <sup>puestos</sup> ~~lugares~~ en las Cortes y en el Consejo del Reino. A nivel político, en los más altos niveles del Estado (Franco y Carrero Blanco incluidos) subsiste una mentalidad de "reconquista" y de oposición a todo tipo de modernidad, incluso la muy limitada representada por el liberalismo económico de los tecnócratas. También a nivel eclesiástico, un sector del episcopado se identifica con los sectores más conservadores del Régimen <sup>(b)</sup>.

Esta <sup>ci</sup> ~~presencia~~ del nacionalcatolicismo resulta en 1973 anacrónica y especialmente radicalizadora de las posturas de oposición de cierta base cristiana. El tono crispado del Documento de Avila y las <sup>duras</sup> ~~radicales~~ acusaciones a la Iglesia jerárquica que tiene, serían incomprensibles fuera de una historia concreta, la de la Guerra Civil, que el sector nacional-católico del Estado y del Episcopado mantienen actual.

b) Pérdida de hegemonía ~~y aumento de represión~~.

El Régimen Franquista podía ciertamente proclamar ciertos éxitos económicos y sociales durante la etapa del desarrollo español (1959-1973). En cambio no logró (ni pretendió) una verdadera integración política institucionalizada que canali-

zara los conflictos de la sociedad española.

A nivel estrictamente político, la oposición a toda apertura democrática encontraba su máximo exponente en el Almirante Carrero Blanco, llamado a asegurar la continuidad del régimen ~~de~~ a la muerte de Franco. <sup>Un ejemplo de esta actitud la encontramos en la</sup> polémica sostenida bajo seudónimo en uno de los periódicos de mayor tirada de Madrid; Carrero sostenía que "los partidos políticos son tan nefastos para la sociedad como el alcohol para los hombres" y que todo lo que se hiciera al margen de "la familia, el municipio y el sindicato" era pura y simplemente ilegal ~~(11)~~. Tuñón de Lara comenta:

"Este género de 'argumentación' era renunciar a la ecuación dictadura + hegemonía = poder, para quedarse con el primer monomio. Vista en perspectiva histórica, la ~~respuesta~~ <sup>afirmación</sup> de Carrero ~~a Areilza~~ es el mejor testimonio de que la crisis orgánica - de hegemonía - ~~hubiera~~ <sup>había</sup> empezado en el Estado y la sociedad españoles" ~~(Tuñón, p. 503)~~. ~~(11)~~ (11).

El Estado era también incapaz de controlar el creciente Movimiento Obrero. A pesar de la represión que cayó sobre el principal sindicato clandestino (Comisiones Obreras, CC.OO.) a partir de 1968, y de las luchas internas que atravesó dicho sindicato, los movimientos huelguísticos en España fueron de gran magnitud. Por ejemplo, el Ministerio de Trabajo contabilizó 1.542 huelgas en 1970 (de ellas 1.272 totales); el aumento había sido de un 500% sobre el año precedente. Hacia 1973, CC.OO. supera sus crisis internas y consigue una notable expansión ~~(11)~~ (11).

8

Un tercer factor de conflictividad, lo constituye en España la tensión entre las concepciones centralistas de Estado, y la defensa de las "naciones históricas" que reivindican su autonomía o su independencia: El País Vasco, Galicia y Cataluña.

El Régimen Franquista fue totalmente refractario a cualquier concesión en este campo. Todavía en 1970 afirmaba un procurador en Cortes que "a través de las lenguas vernáculas se filtraban los virus" del separatismo. Esta cerrada posición no pudo impedir que la lucha nacionalista adquiriera una extrema radicalidad en el País Vasco, donde el moderado PNV (Partido Nacionalista Vasco, de tendencia democristiana) afirmaba en 1969:

"Reconocemos la legalidad de la lucha violenta contra el Estado español actual, y en general contra cualquier forma de gobierno basado en la violencia y el terrorismo" (Declaración del Bizkai Buru Batzar). ~~Recogido en Tuñón p. 405~~ (3)

La represión contra la lucha nacionalista había alcanzado su punto de máxima tensión durante el llamado "juicio de Burgos" a finales de 1970. En él fueron procesados un conjunto de militantes de ETA, varios de ellos acusados del asesinato de un inspector de policía. El juicio provocó una inmensa conmoción en toda España. Ante las sentencias (9 sentencias de muerte para 6 de los procesados) numerosos jefes de gobierno

pidieron el indulto que fue finalmente concedido por Franco.

Este rápido repaso de la actitud del Gobierno frente a los principales problemas de la sociedad española, nos muestra la incapacidad del Régimen para integrar una conflictividad a la que sólo podía responder mediante la represión.

Esta incapacidad ha sido analizados por algunos historiadores ~~en~~ como una pérdida de hegemonía debido a una falta de control de los Aparatos Ideológicos del Estado ~~(14)~~ (14)

En efecto, los Sindicatos oficiales se hallan, en esta época infiltrados por militantes de CC.OO. y desbordados ~~exteriormente~~ ~~to~~ por el movimiento sindical clandestino. En el terreno de la educación el Gobierno intenta adaptarse al desarrollo económico mediante una nueva Ley General de Educación, que no consigue eliminar la conflictividad universitaria ~~(15)~~ (15)

→ p. 5 bit.

Finalmente, la Iglesia ha sufrido ya en esta época una revolución que le impide ~~confirmar~~ <sup>continuar</sup> su antiguo papel de legitimadora del Régimen. Aunque, como veremos, esta evolución es vista como muy insignificante por cierta base cristiana radicalizada, entre ella los CpS (Documento de Avila nº 45-69), sin embargo es sentida como un enorme distanciamiento, e incluso como una "traición" por el Régimen. Un testimonio de la interpretación que da el régimen de este hecho es significativo:

En 1971, el entonces ministro de Gobernación informa al Consejo Nacional del Movimiento en los siguientes términos:

"L'eloig<sup>m</sup>nement de l'Eglise espagnole vis-à-vis du pouvoir civil s'est fortement accéléré ces dernières années. La position positive de l'Episcopat espagnol in<sup>a</sup>médiate<sup>m</sup>ment après la fin du Concile, position mise en relief dans la Lettre Collective publiée alors, a été dépassée. Si à ce fait on a<sup>fronte</sup> les attitudes individuelles de certains ecclésiastiques (quelques-<sup>uns</sup>~~uns~~ sont d'authentiques agents marxistes) ~~sous nous~~ ~~sous~~ pouvo<sup>irs</sup> comprendre jusqu'à quel point l'Eglise espagnole a cassé d'être le facteur unificateur de notre société et la foi catholique la neutralisant principal de nos démons familières". (~~Citado en Frères du Monde n° 75, 1972, Les luttes de classes en Espagne p. 61~~) (16).

Si el Estado franquista es incapaz de lograr la integración social en España su único recurso es la represión, y en efecto, desde el juicio de Burgos hasta la muertes de Franco, la acción represiva, incluso sangrienta, aumenta. En la huelga de la construcción de Madrid, (1971) un trabajador es muerto por los disparos de la policía. Lo mismo sucede en octubre del mismo año en Barcelona durante la huelga de SEAT. Dos obreros son muertos en 1972 durante la huelga de los astilleros Bazán en El Ferrol (Galicia)..... En 1973 muere otro trabajador en Barcelona en la huelga de la Térmica del Besós. En octubre-noviembre de 1975 un nuevo juicio por terrorismo culminará con cinco sentencias de muerte que esta vez sí serán ejecutadas.



11

c) La oposición al franquismo y la clandestinidad.

De lo dicho hasta ahora, se puede ya inducir que la posición al Régimen franquista se articula, en 1970, en diferentes frentes, según se atiende preferencialmente a una u otra problemática.

Un primer eje de conflicto se sitúa en el enfrentamiento entre continuidad del Régimen y ruptura democrática. La oposición agrupa aquí a todo el espectro político democrático: desde la Democracia Cristiana conservadora hasta los grupos izquierdistas que admiten los principios del Estado de Derecho.

Un segundo eje gira en torno a la oposición capitalismo/socialismo. En esta perspectiva, el objetivo estratégico es el socialismo. Se sitúa aquí la oposición socialista y democrática (socialistas y comunistas del PCE) y también los numerosos grupos de la izquierda radical que preconizan la revolución violenta y la dictadura del proletariado.

Finalmente, un tercer eje, característico y diferencial de España, agrupa las fuerzas políticas según su reconocimiento del derecho a la autodeterminación o a la autonomía de las "nacionalidades históricas" (Galicia, País Vasco y Cataluña). Este eje se combina con los otros dos, existiendo nacionalistas de derecha y de izquierda y también oposición democrática y centralista y autonomista.

La posición política de los Cps debe ser situada en este complejo panorama: cuando aluden al pluralismo político que se da entre ellos (Documento de Avila nº 40) se refieren a prácticamente la totalidad de posiciones socialistas: desde el socialismo democrático al socialismo revolucionario leninista, maoista o troskista. Situar en el ámbito socialista, supone por otra parte, casi siempre asumir la reivindicación democrática (al menos como objetivo táctico para salir de la clandestinidad). Respecto a la reivindicación nacionalista (catalana en el caso que estudiamos), aunque el Documento de Avila la menciona expresamente (nº 19), queda claramente en segundo término frente a la urgencia y radicalidad de la exigencia socialista.

Por otra parte la oposición, y sobre todo, la oposición socialista es ilegal y se ve obligada a moverse dentro de la más estricta clandestinidad. Este hecho tiene consecuencias que son importantes para la comprensión de los documentos analizados. En primer lugar la ilegalidad de toda oposición cívica, sindical y política convierte en ilegal y por lo tanto en política cualquier acción reivindicativa. El Régimen busca como hemos dicho la despolitización de las "masas", pero su política represiva tiene <sup>frecuentemente</sup> el efecto contrario. Sin duda, una gran parte de la población se aleja, por miedo, de todo acto reivindicativo, pero por otra parte, acciones de carácter simplemente social, vecinal o cultural adquieren en esta situación carácter político.

Por ello, la oposición al régimen no se halla siempre encuadrada en organizaciones clandestinas. Existe una amplia capa de la población que participa esporádicamente en acciones ilegales: firma de peticiones de amnistía, conflictos laborales, reivindicaciones cívicas .... La simple asistencia a una Iglesia en la que el cura ha sido multado por sus homilías, es ya vivido como un acto de oposición, y efectivamente lo es: es más de una ocasión a la salida de una misa la policía pide los carnets a los asistentes. El riesgo es por lo tanto elevado incluso tratándose de actos normales en situación democrática (17).

La ilegalidad de la oposición y la situación de clandestinidad tiene otros efectos: dificulta la libre discusión política entre partidos. La clandestinidad hace <sup>también</sup> que el militante cristiano no reconozca fácilmente en la comunidad cristiana su situación de militante clandestino; pero ello mismo <sup>compone</sup> ~~hace~~ que no pueda confrontar la crítica de religión que <sup>recibe en el partido</sup> ~~practica~~ la izquierda con la fe de la comunidad cristiana a la que pertenece.

La clandestinidad es también un factor que ayuda a dar a la militancia un carácter fanático: el riesgo y la tensión vividos exigen como contrapartida una total dedicación a la causa y una afirmación <sup>a</sup> ~~absoluta~~ de la corrección de su análisis de la situación. Nos parece que existe cierta correlación entre la dureza de la represión y la radicalidad revolucionaria hacia la que se inclinan muchos militaristas <sup>antes</sup> en esta época:

la libertad sólo se arriesga si el objetivo a conseguir es absoluto y totalizante. Lo cual lleva a la paradoja de la desproporción entre medios y fines: en una situación de re-  
 presión y clandestinidad los grupúsculos políticos se propo-  
 nen frecuentemente objetivos que cabe calificar de utópicos y se lo proponen con una certeza que puede llamarse <sup>través</sup> ~~través~~ trágica y mesiánica. Finalmente la represión en la medida en que es ejercida por un Estado confesionalmente católico tiene un do-  
 ble efecto. Por un lado radicaliza la <sup>crítica</sup> ~~mística~~ religiosa de los grupos socialistas. Por otro lleva al militante cristiano a una situación de <sup>ostracismo</sup> ~~rechazo~~ total, no sólo político sino tam-  
 bién religioso: se siente excluido no sólo por la discrepan-  
 cia política, sino también por su fe. <sup>(18)</sup> Ello le lleva a exigir de la Iglesia y especialmente del Episcopado una clara ruptu-  
 ra con el Régimen. Si la Iglesia no responde a esta llamada, el militante cristiano se siente en un "exilio" total: perse-  
 guido por el Estado, <sup>y no aceptado</sup> ~~e incómodo~~ <sup>en</sup> ~~con~~ la Iglesia. El Documento de los CpS refleja bien esta situación que encontramos en mu-  
 chos otros documentos cristianos de la época.

d) De marzo 1973 a ~~mayo~~ <sup>mayo</sup> 1974.

Entre la aparición del Documento de Avila y la publicación del Documento Episcopal, un hecho sacude el panorama político español: el asesinato del Presidente del Gobierno, Almirante Carrero Blanco, pieza clave del continuismo franquista. Su desaparición lleva a su sucesor en la Presidencia del Gobier

no Carlos Arias Navarro a proponer una tímida apertura del Régimen. Si se trata de democratizarlo sino de integrar en él algunos sectores socialmente dominantes. En esta línea se propone cierta ampliación del asociacionismo político permitido. El nuevo Presidente del Gobierno intenta también delimitar su posición frente a una Iglesia que como ya se ha dicho resulta cada vez más conflictiva para el Régimen. El proyecto eclesiástico de Arias Navarro consiste en la tentativa, desde el poder político, de integrar a la Iglesia y sus funciones sociales en beneficio de su proyecto político específico: la modernización económica de la sociedad española bajo un régimen político autoritario, y no democrático. (~~Alvarez Bolado, Dios y la Ciudad, p. 166 sg.~~) (19).

→ p. 15 bis.

Este es el contexto político inmediato del Documento Episcopal analizado en este "trabajo", y esta es también la ambigüedad que su falta de referencias históricas concretas mantiene. Cuando, al final del Documento, el Episcopado Catalán invita a los cristianos al compromiso social, ¿en qué contexto inscriben dicho compromiso: en el régimen de "pluralismo limitado" que propone Arias Navarro, o en el de un (entonces) futuro Estado de Derecho? Posiblemente su pragmatismo político les llevaba a situarse en la primera opción sin renunciar a la segunda, que aparecía ya como una posibilidad a tener en cuenta.

2.1.2. Situación en Cataluña

2.1.2.1. Rasgos generales

Aunque presente rasgos específicos, la situación política de Cataluña no puede separarse de la coyuntura que atraviesa el Estado español en su conjunto, y de lo que hemos dicho en el apartado anterior emerge un dato fundamental: la ancianidad del Jefe del Estado, su visible mala salud, y por lo tanto, la previsión de su próxima muerte. En esta situación, el franquismo intenta perpetuar~~x~~ confiando al Almirante Carrero Blanco la permanencia en la Presidencia del Gobierno.

Frente al continuismo franquista, las fuerzas democráticas se organizan en Cataluña y en el resto de España para conseguir lo que se llamaría entonces la "ruptura democrática". La acción clandestina por tanto ya no se orienta sólo hacia una larga lucha de resistencia y emerge ya en primer plano la delimitación de las diferentes opciones políticas que intentarán repartirse el espacio social y político en el post-franquismo. A este factor, común con el resto del Estado Español, se añade otro elemento que proviene esta vez de Europa: la oleada revolucionaria de 1968 tiene su específica repercusión en Cataluña y es una de las causas de la fragmentación de la "extrema izquierda" (entendiendo como tal la que se sitúa a la izquierda del partido comunista clásico, es decir, en Cataluña, ~~el~~ PSUC).

Finalmente ~~con~~<sup>un</sup> rasgo específicamente catalán da forma concreta a los otros ~~dos~~<sup>ya citados</sup>: la lucha ~~catalanista~~ por la reconquista de la "autonomía" frente al Estado centralista. La reivindicación catalana aglutina no sólo a las fuerzas estrictamente políticas, sino a una amplísima base sindical, cívica y también religiosa. En 1971 se formará la "Asamblea de Cataluña" que impulsa un movimiento unitario, democrático y catalán y en la que participan casi todas las fuerzas sociales y políticas de izquierda y de centro.

En este contexto, la aparición de los CpS supone una llamada a la clarificación: **E**l catolicismo "progresista" puede sentirse "justificado" por su toma de posición antifranquista. CpS privilegia en cambio un análisis político en el que sin ignorar la lucha por la democracia y la autonomía, subraya como ~~decisión~~<sup>un</sup> la reivindicación del socialismo.

2.1.2.2. El abanico político

a) El catalanismo democrático y reformista

Los años de la transición democrática demostrarán la existencia de un amplio electorado catalanista y democrático, que sin embargo carece en 1973 de ~~una~~<sup>la</sup> organización política que luego lo representará: Convergencia Democrática de Cataluña (CDC) (~~14~~<sup>20</sup>). Esta es una primera ~~constatación~~<sup>constatación</sup> importante: la ausencia de militancia política organizada de amplios sectores de clases medias catalanas, sin embargo seriamente sensi-

bilizadas a favor de la democracia y la autonomía en Cataluña, muchos de ellos simpatizantes de la "Asamblea de Cataluña". ~~de la que luego se hará mención.~~

Es importante subrayar que este electorado no votará en el futuro a un partido demócrata cristiano de intachable tradición catalana, democrática y antifranquista: la Unión Democrática de Catalunya" <sup>(UDC)</sup> <sub>(27)</sub> sino a CDC que se formará en 1974. Entre las causas del escaso peso político de UDC puede hallarse el desprestigio internacional de las democracias cristianas reputadas como derechistas por un electorado inicialmente reformista. Tal vez sea más importante aún el desprestigio que el nacionalcatolicismo y la larga complicidad episcopal con el Régimen Franquista habían hecho caer sobre todo ~~el~~ tipo de política "de inspiración cristiana"

La ideología de los dirigentes políticos de UDC y CDC comparte la dimensión democrática y catalanista. Los segundos, en muchos casos, comparten cierta inspiración cristiana conciliar. Pero mientras los primeros siguen fieles a las grandes líneas del pensamiento de Maritain, los segundos asimilan (más pragmática que teóricamente) la tendencia secularizadora postconciliar y plantean una acción política liberalizadora <sup>de</sup> ~~liberalizadora~~ (al menos teóricamente) de toda inspiración cristiana (aunque de hecho coincida con las aspiraciones del catolicismo episcopal y con la base moderadamente conciliar ~~(16)~~ <sub>(22)</sub>)



Esta base electoral democrática, catalanista y en muchos casos católica se expresa en aquella época como socialmente avanzada, pero muy recelosa frente al marxismo y al comunismo. Por ello, es vista por los CpS como la base social de una probable "operación democrática-cristiana" del episcopado, por la que la Iglesia daría su apoyo a un partido confesional o de "inspiración cristiana" (Documento de Avila nº 49).

Frente a esta posibilidad, la constitución de CpS quiere ser una llamada a esta base social para que rompa el miedo tradicional de las clases medias al socialismo, y formule sus deseos de forma democrática y social<sup>ista</sup>, situándose en el ámbito de la izquierda. Estas clases medias, socialmente avanzadas, católicamente conciliares, son las destinatarias del "desbloqueo" preconizado por los CpS (Documento de Avila nº 56, y también 51 - 55). Con cierta perspectiva histórica cabe preguntarse si este propósito tuvo éxito: de hecho el lenguaje crispado y rudamente izquierdista del Documento de Avila, posiblemente asustó más que convenció en estos ambientes. <sup>p. 19 bis.</sup> Por otra parte, si alguna ~~concepción~~<sup>concreción</sup> puede tener el "pueblo" al pretende dirigirse el Episcopado catalán en 1974 es esta base social asustada por la "infiltración marxista" en ambientes tradicionalmente católicos (Cfr. Doc. Episcopal nº 80-81, ver *infra* nuestro comentario al término "pueblo", p ...).

Finalmente, cabe notar que la operación "demócrata-cristiana" no tuvo lugar: ni en el ámbito español, ni en Cataluña hubo <sup>en términos estrictos</sup>

un apoyo episcopal exclusivo a los "partidos de inspiración cristiana". <sup>Siempre</sup> De hecho, las declaraciones del Episcopado a partir de 1976 fueron coherentes con las opciones políticas centristas y supusieron una descalificación no violenta de la izquierda (17). (23)

b) El Socialismo no comunista.

Tres organizaciones merecen ser mencionadas en este apartado: ~~el~~ MSC (Moviment Socialista de Catalunya), FSF (Força Socialista Federal), y ~~el~~ FOC (Front Obrer Popular).

El Moviment Socialista de Catalunya <sup>24</sup> (18) fue fundado en 1945, situándose enseguida en el ámbito de la 2a. Internacional. En 1966 los militantes de Catalunya se escindieron de su dirección "exterior" en el exilio. Desde esta fecha el MSC representa un socialismo democrático, que identifica la lucha por las libertades y la lucha por el socialismo. Critica por tanto el socialismo leninista (el comunismo) y el "sectarismo dogmático de las vanguardias" (la "extrema izquierda"). Pero el M.S.C. no quiere ser un partido social-demócrata y afirma: "nosotros no estamos por la reforma del capitalismo sino por su destrucción" <sup>25</sup> (19). Respecto al problema nacional catalán, preconiza el derecho de autodeterminación para las naciones vasca, gallega y catalana, y recomienda una unión federal o confederal de Cataluña con el Estado Español.

En 1973 su militancia es escasa y su incidencia en medios obreros casi nula. Sin embargo, el MSC será el núcleo <sup>que</sup> ~~de~~ aglutinará la futura Convergencia Socialista de Catalunya (CSC) que a su vez dará lugar al Partit Socialista de Catalunya (PSC) que aléado con el PSOE conseguirá un éxito resonante en las primera elecciones generales de 1977.

La posición del MSC respecto a la religión recoge la crítica marxista de la religión y el laicismo tradicional en la izquierda. Sin embargo, nunca se ha planteado problemas a los militantes por su fe cristiana, si ésta permanece en el ámbito de las convicciones íntimas, es decir, en la vida privada. De hecho, ha habido ya desde antiguo, cristianos en el MSC. Se puede conjeturar que este tipo de militancia guarda relación con ciertas teologías de la secularización que preconizan la autonomía de la política respecto a la religión y que de hecho reducen ésta al ámbito de lo privado. Tal vez por ésto la creación de CpS ha sido objeto de cierto recelo por parte de este tipo de militantes que han visto en CpS un cierto "confesionalismo de izquierda". En cambio, a medida que avanza la transición política española, bastantes CpS, (sobre todo de su sector de clase media) pasan a engrosar las filas de CSC o de PSC (sucesores como hemos dicho del antiguo MSC).

Tanto FOC como FSF son grupos socialistas de corta existencia, desaparecidos ya en 1973; sin embargo, es necesario hacer mención de ellos porque introducen en la historia de las

primeras aproximaciones del catolicismo catalán al socialismo revolucionario, mucho antes de la aparición de CpS.

A principios de la década de los 50 se produce el primer acercamiento de cristianos al socialismo por dos itinerarios diferentes. (26).

El primer~~x~~ proviene del grupo CC (C<sup>ist</sup> - Catalunya) concebido como "un movimiento parapolítico destinado a una concienciación de la responsabilidad ciudadana de los cristianos y a una toma de posición frente al problema catalán" <sup>(2061)</sup> ~~(Monner p. 99)~~. Allí se formaron <sup>muchos</sup> ~~varios~~ de los futuros líderes políticos catalanes. En el ámbito del CC se criticaba a la burguesía catalana anterior a la Guerra Civil y a su partido, la Lliga Regionalista, acusándolas de ser la causa del divorcio existente entre la clase obrera y el catalanismo. El sentido crítico del principal impulsor de CC, Raimon Galí, impidió que los jóvenes del CC, que pertenecían a clases medias catalanas y católicas entraran en UDC. En esta misma época la obra de Monner se introduce en estos artículos, y a partir de ahí se produce cierta aproximación al marxismo. Este es conocido <sup>sobre todo gracias a</sup> ~~a través de~~ la obra de <sup>J. Y.</sup> ~~E.~~ Calvez <sup>2</sup> El Pensamiento de Carlos Marx. Este acercamiento a Marx deja de lado su ateísmo pero asimila los <sup>y</sup> elementos básicos del análisis marxista de la sociedad.

Esta aproximación explica que algunos miembros de CC participaran en el MSC, otros en una primera implantación del FLP en Cataluña, y finalmente que en 1961, CC derivara hacia la formación de un grupo político, FSF (Força Socialista Federal), ~~de carácter~~ <sup>socialista</sup> ~~no confesional~~; en FSF, el "hecho catalán" recibió ~~fundamentación comunitaria y no simplemente nacionalista~~; por otra parte FSF se definió ya como grupo político, socialista, ~~y ciertamente no confesional~~ y revolucionario. El grupo duró hasta 1967 en que se disolvió bajo el impulso de las nuevas tendencias surgidas en el movimiento universitario europeo.

El otro núcleo cristiano que se aproximaba al marxismo tiene su origen en la revista "El Ciervo": allí confluye un grupo de universitarios que ha pasado por el "Servicio Universitario del Trabajo". Muchos de ellos evolucionarán integrándose en el FOC (28). El FOC (Front Obrer de Catalunya) fue la rama catalana del FLP (Frente de Liberación Popular). Fue creado entre 1956 y 1957 con la presencia de católicos revolucionarios y durante algunos años fue junto, con el PSUC, el principal partido de la oposición franquista *en Cataluña.*

Ideológicamente, el FOC estaba influido por planteamientos tercermundistas, especialmente por la revolución cubana. Su marxismo estaba mediatizado por la lectura de Sartre y A.Gorz. Atacaba al PCE-PSUC tachándolo de revisionista, stalinista e incondicional de Moscou; rechazaba también el maoísmo. En Cataluña el FOC no llegó a tener carácter de partido nacional catalán y esto en parte explica su posterior fracaso. ~~(27)~~ (27)

El FOC estalló hacia 1969 fragmentándose en distintos grupos, unos de tendencia trotskysta y otros que intentan superar la distinción entre partido y sindicato de clase. Pero la ~~base~~ función histórica del FOC no se agota en corta duración: muchos de sus cuadros son hoy miembros destacados de los partidos de la izquierda catalana. ~~(28)~~ (30)

El FOC tuvo también una gran importancia en la historia de la aproximación de los cristianos al socialismo revolucionario. En él encontraron un lugar los primeros católicos revolucionarios que rechazaban el dogmatismo ateo (entonces imperantes en el PSUC) y la versión leninista de del "partido obrero". Por otra parte, el FOC supuso

"la quiebra de la fórmula demócratacristiana como única salida para el compromiso político de los católicos, el rechazo del sistema capitalista y un primer intento de articular marxismo y cristianismo" ~~(29)~~ (31)

c) El comunismo del ~~PSUC~~ (Partit Socialista Unificat de Catalunya) (PSUC).

El PSUC, representante del comunismo catalán, es sin duda el más importante partido de oposición al Régimen durante los años del Franquismo. El testimonio de antiguos militantes cristianos es significativo: "Si en los años 50 te encontrabas en una fábrica un obrero militante, era del PSUC ~~(25)~~ (32)

Esta importancia es debida, en parte, a su larga historia. El PSUC fue fundado el 23 de julio de 1936 con la fusión de cuatro pequeñas organizaciones: Unió Socialista de Catalunya (USC), Partit Comunista de Catalunya (PCC), Federació Catalana del PSOE, y Partit Català Proletari (PCP). Aunque la fusión pretendía reunificar la izquierda en Cataluña, de hecho el PSUC se convirtió en el partido comunista de Cataluña, y *estallió* ~~con~~ lazos orgánicos con el PCE. Esta peculiar situación ha sido ~~fr~~<sup>2</sup> fuente de tensiones, y por otra parte ha tenido resultados interesantes: el PCE ha querido frecuentemente ~~cont~~<sup>pl</sup> al PSUC ~~en~~<sup>pero</sup> éste siempre ha habido tendencias fuertemente catalanistas, que han dado de él una imagen de auténtico partido nacional catalán. *Esto le ha permitido jugar un ~~positivo~~ papel positivo en la integración de la población trabajadora inmigrada en un proyecto de catalanismo popular y de izquierdas*

El PSUC ha sufrido junto con el PCE los avatares de todos los PC europeos, inspirándose frecuentemente en el PCI: stalinismo, desestalinización, búsqueda de implantación. A este respecto dos elementos de su política son especialmente signifi-

⊗ no sólo en la clase obrera, sino también en sectores profesionales. Corresponde esta implantación a la imagen...

cativos: la voluntad de implantarse en las organizaciones legales y la <sup>política de "reconciliación nacional"</sup> ~~voluntad de implantación en las organizaciones,~~ ~~la voluntad de infiltración en las organizaciones~~ ~~de~~ todo sindicales, del Estado Franquista se formula ya en 1948. En una perspectiva internacional <sup>esto</sup> no supone una gran novedad, pues responde a las directrices de la III Internacional de combinar la lucha legal e ilegal. Pero en el caso de España y Cataluña, en una situación de ilegalidad, esta política representó la vía para salir del aislamiento impuesto por la represión y la base de una amplia implantación <sup>⊗</sup> a la imagen <sup>que ofrece</sup> ~~de~~ un partido "serio" y "de orden". Elemento complementario de esta política lo constituye la llamada "política de reconciliación nacional" que tiende a superar la división generada por la Guerra Civil para lograr un amplio frente antifranquista, de este modo, la superación del Franquismo ya no entraña la necesidad de una nueva guerra civil. Esta doble dimensión de su política llevará al PCE y al PSUC a ser criticados de reformistas y revisionistas y a sufrir, sobre todo a partir de 1969 numerosas escisiones por su izquierda.

Dentro de esta política de reconciliación nacional se inscribe su política de acercamiento a los católicos (26) <sup>(33)</sup>

Hasta 1967 el PCE - PSUC valora el cristianismo obrerista de los movimientos apostólicos y el progresismo de los sectores conciliadores y de la izquierda cristiana, pero considera que, a lo más, pueden ayudar a dinamizar la Democracia Cris-



tiana, con la que quiere establecer pactos a nivel de organización. En términos concretos, el PCE - PSUC valora al cristianismo de izquierdas, pero mientras siga siendo cristiano su lugar "natural" es la Democracia Cristiana. Se acepta, de hecho la militancia de cristianos en el partido, pero se les <sup>a</sup>doctrina en el ateísmo y <sup>en</sup> la crítica marxista de la religión. El planteamiento no es muy distinto del de Lenin <sup>34</sup> (27). A partir de 1967 se <sup>a esta ya</sup> admite que hay grandes coincidencias ideológicas entre cristianos y marxistas, aunque subsisten diferencias filosóficas fundamentales. Se admite sin embargo con más claridad que muchos cristianos se acercan al marxismo.

<sup>último hecho pone en marcha</sup>  
 Esta ~~posición supone~~ una profunda evolución que no se manifiesta oficialmente hasta las Declaraciones que sobre el tema publican el PCE y PSUC en 1975 y 1976, respectivamente. Los puntos fundamentales de estas Declaraciones son los siguientes <sup>35</sup> (28): En primer lugar, se rompe con la idea de que el problema de la militancia de cristianos en el partido les atañe sólo a ellos. Ello es así porque, en segundo lugar, se admite a los cristianos "con su fe" y se abandona la tesis leninista según la cual "el militante tenía que abandonar sus creencias religiosas o en todo caso mantenerlas como una cuestión meramente privada" <sup>36</sup> (29). Admitir a los cristianos "con su fe" implica aceptar que en ellos la religión no ejerce ninguna función alienante, sino liberadora. En cuarto lugar se rechaza la posibilidad de un confesionalismo cristiano introducido subrepticamente en el Partido: ~~de~~ los cristia-

nos no deducen su militancia concreta de su fe, sino del análisis político que les parece más correcto, y eso sí, coherente con su ideal de liberación y fraternidad. Por ello, finalmente, termina todo tipo de discriminación contra los cristianos en el Partido: el Partido asume la presencia de comunistas cristianos y su promoción a los diversos órganos de dirección, sin ningún tipo de discriminaciones con los mismos derechos y deberes que cualquier otro militante" (37).

La importancia de estas declaraciones, más allá de su oportunidad política, <sup>reside</sup> ~~servida~~ en el hecho de abrir oficialmente la posibilidad de un replanteamiento en profundidad de la crítica marxista de la religión en el ámbito del comunismo. A este respecto, el Documento del PSUC (más avanzado en este punto que el del PCE) afirma:

"~~(la) posterior~~ vinculación "metafísica" del comunismo con el ateísmo, predominante hasta hoy en el movimiento comunista internacional, ha supuesto una reducción del horizonte ideológico político del marxismo" (38).

y más claramente aún:

" No corresponde a ningún partido, ni Estado, o Gobierno alguno el juzgar sobre el complejo fenómeno de la fe religiosa, que no se puede reducir a un credo pueril, o a un "sarampión" que finalmente pasará" (39).

Estas ~~de~~claraciones oficiales constituyen el marco que permite comprender la relación entre CpS y el PSUC. En el momento de su fundación sólo algunos miembros de CpS militaban en el PSUC. Los principales <sup>re</sup>divergentes pertenecían a un grupo más ~~iz~~quierdista, Bandera Roja (BR). Ahora bien, en 1974 una importante fracción de BR (entre ellos los líderes de CpS) pasaron colectivamente al PSUC, integrándose en sus órganos ~~dirigentes~~ *de dirección*.

De lo que se ha dicho sobre la política del PSUC se deduce que la aparición de CpS iba objetivamente en la línea de su política de implantación en sectores tradicionalmente alejados del marxismo y <sup>que favorecía</sup> ~~de~~ su política de reconciliación nacional. Por ~~er~~sto, muchos vieron una "maniobra" del PSUC en la fundación de CpS. Como acabo de indicar, tal apreciación era falsa en su origen.

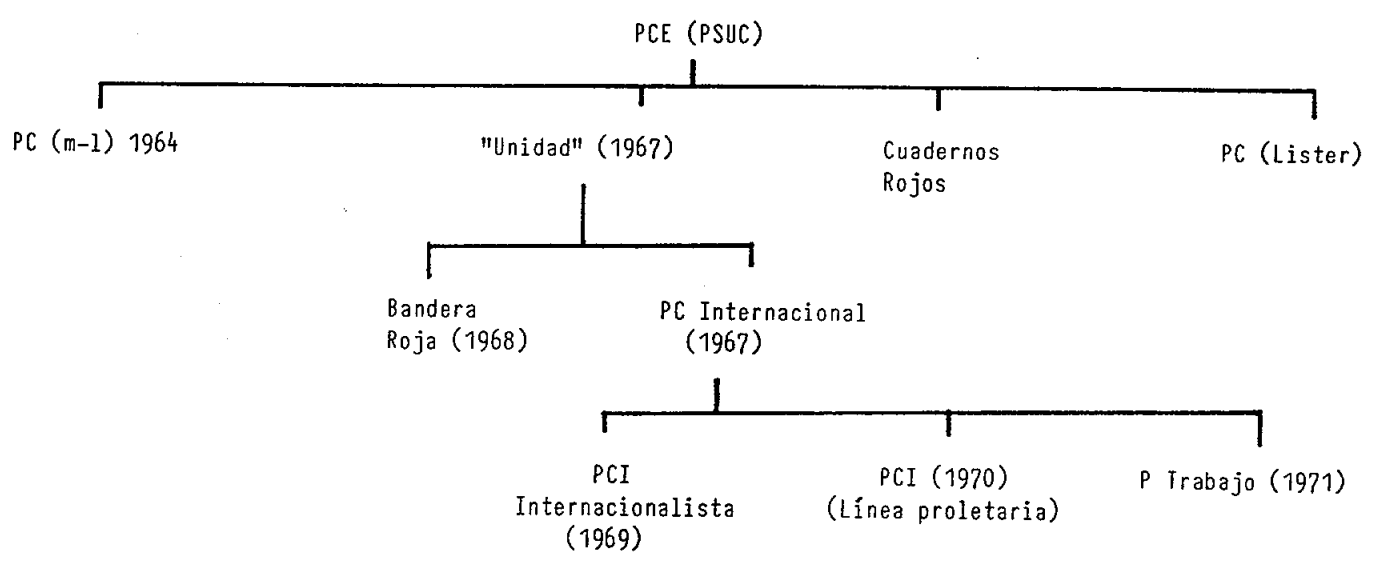
La cuestión realmente importante es la de la mutua influencia que la militancia de destacados dirigentes de CpS en el PSUC provocó a partir de 1976. Por el lado de CpS provocó el alejamiento de una parte de los sectores militantes de la "extrema izquierda". Por el lado del PSUC, la presencia de los dirigentes de CpS en la dirección del partido fue absolutamente decisiva en el cambio de posición respecto al cristianismo que se expresa en las declaraciones antes citadas

(33) (40)

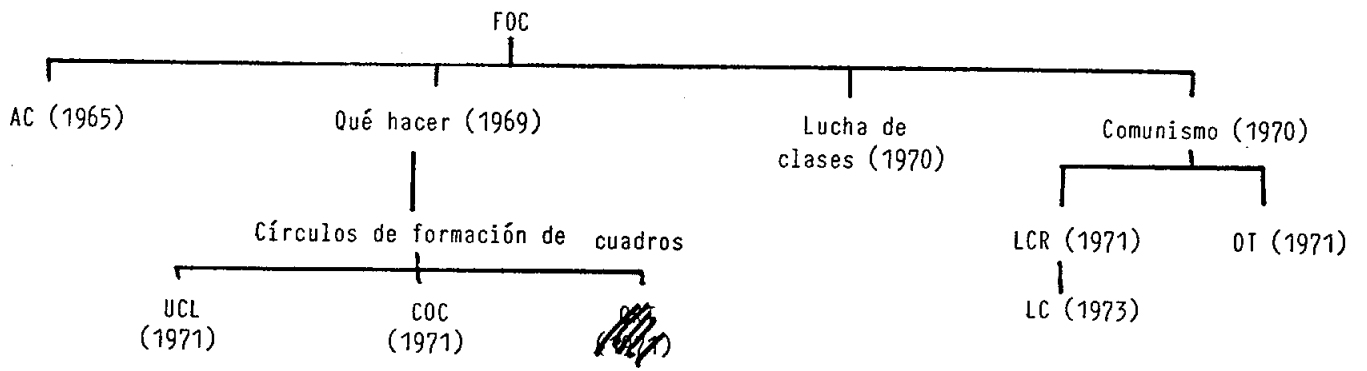
d) La extrema izquierda.

El estudio de la extrema izquierda en Cataluña merecería por sí mismo una amplia investigación dada la complejidad y la extrema fragmentación que presenta a partir de 1970. El origen histórico de esta izquierda radical hay que buscarlo en las sucesivas escisiones que sufre el PSUC por la izquierda, en la fragmentación del FOC a partir de 1969, y en la resonancia en la Cataluña de los movimientos estudiantiles en Europa a partir de 1968. Su campo de batalla será será la crisis de CC.OO. Para dar una cierta claridad a este amplio abanico de grupos y grupúsculos políticos, podemos utilizar el gráfico de A. Sala y E. Durán: (34)

*Escisiones del ~~PSUC~~: PCE - PSUC*



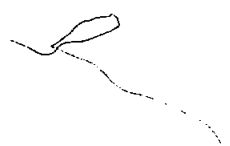
*Escisiones del FOC:*



→ p. 30 bis.

Esta multitud de grupos puede ser agrupada en las subdivisiones típicas en estos casos: grupos stalinistas (el más significativo, la escisión de Líster) troskistas (LCR, LC), maoístas (PC (m-1), PCI, en cierta medida Bandera Roja, y el Movimiento comunista de ~~Cataluña~~ <sup>España</sup>), y grupos que aspiran a configurar un futuro partido revolucionario: ~~CCP~~, COC, UCL) ...

Interesa señalar la relación entre los militantes cristianos y estos grupos. Parece que muchos militantes de movimientos apostólicos sintieron fuertes recelos hacia el PSUC hasta 1974 (en que como hemos dicho entraron en su <sup>Comité Central</sup> ~~CC~~ cristianos conocidos) y se sintieron atraídos sobre todo por la extrema izquierda ~~(CC)~~. Como ya se ha dicho, merecería un estudio el descubrimiento y análisis de estas preferencias y del proceso de estas militancias. Se han apuntado como posibles causas la descalificación del PSUC sea por "su obediencia a Moscú", sea por su excesiva moderación. Si esto fuera verdad habría que preguntarse si los militantes cristianos no estarían movidos más por un radicalismo moral que por un análisis político, para el que no habrían sido preparados. Finalmente cabe notar, a título sólo de hipótesis sugerente, la indicación de un sacerdote afiliado al PSUC: "Los cristianos y sobre todo los sacerdotes están tan hartos del "tinglado" eclesiástico que cuando entran en un partido huyen de uno que como el PSUC puede recordar la Iglesia; prefieren entrar en un grupúsculo" (~~38~~). (42)



Si los militantes de origen cristianos prefieren la extrema izquierda, hay que decir que en cambio en ella se desarrolla una fuerte crítica antirreligiosa. El cristiano recibe adoc-trinamiento ateo (<sup>43</sup>~~37~~), la religión sólo puede ser asunto pri-vado; algunos grupos no aceptan a militantes que estén "orga-nizados religiosamente" en movimientos apostólicos, en Insti-tutos Religiosos, o en calidad de sacerdotes (<sup>44</sup>~~38~~). La crítica de la Religión se centra sobre todo en la crítica de la Iglesia y encuentra en la reciente historia de España una <sup>facil</sup>~~fiel~~ verifi-cación. El efecto es contundente: una <sup>gran</sup>~~breve~~ parte de los mili-tantes de origen cristiano abandona la fe, y otros sufren una fortísima crisis de identidad. El Documento de Avila (nº 39) recoge esta experiencia que se hizo angustiosa en Comunidades de Base, Movimientos apostólicos e incluso Ordenes Reli<sup>os</sup>as (<sup>45</sup>~~39~~). Esta situación hizo pensar que la creación de los CpS tuviera como "función latente" la de crear una "estructura de "plausibilidad" que contribuyera a afirmar la fe amenazada de los cristianos que compartían la situación de militancia po-lítica (<sup>46</sup>~~40~~). La diversidad de análisis políticos en el seno de la extrema izquierda creó serios problemas en el ámbito de los CpS. Estos podrían ponerse de acuerdo (en cuanto cristia-nos) en un análisis de la situación eclesial, pero su visión de la coyuntura política era muy diferenciada. A este hecho se alude, aunque rebajando su importancia real, en el nº 40 del Documento de Avila.

Ahora bien, cualquier declaración pública de un movimiento como Cps implicaba necesariamente un ~~mínimo~~ <sup>por cristianos pertenecientes tanto a la extrema izquierda como al PSOC</sup> análisis político. El mismo Documento de Avila fue ~~muy~~ <sup>un sólo</sup> criticado por el hecho de reflejar excesivamente el análisis y el lenguaje del grupo Bandera Roja, al que como se ha dicho pertenecían los principales líderes de Cps y el redactor del documento base. Por ello el desarrollo del movimiento se vio marcado por la polémica sobre el carácter que debía tener la "expresión pública" de Cps y la dificultad de encontrar fórmulas satisfactorias para todo el mundo.

Esta pertenencia de un buen sector de Cps a la extrema izquierda contribuye a explicar (además de la situación de represión a la que ya se ha aludido) el radicalismo expresado en el Documento de Avila, ~~tanto en el análisis político como~~ en la crítica de la Iglesia: se trataba de asumir una crítica muy radical, no rebajándola, sino integrándola como perspectiva cristiana en cierto modo más crítica todavía.

### 2.1.2.3. El movimiento sindical y cívico: la Asamblea de Cataluña.

La amplitud de la lucha antifranquista en Cataluña no puede medirse solamente por la magnitud del encuadramiento político: las dificultades producidas por la legalidad y la represión de las organizaciones políticas implicaba forzosamente que fueran minoritarias.

Pero la resistencia antifranquista se manifestaba también en la lucha sindical, de carácter mucho más masivo y en un amplio movimiento cívico que cristalizó en la llamada Asamblea de Cataluña.

Desde nuestro punto de vista, importa señalar que el movimiento sindical en Cataluña no fue en absoluto confesional, aunque en él participaron de manera decisiva los militantes de los movimientos apostólicos HOAC, JOC y ACO (47). El único intento de sindicato cristiano (Solidaritat d'Obrers Cristians de Catalunya SOCC) se fundó en 1958 y en 1964 (habiendo ya eliminado la "C" de cristianos" y convertido en SOC) toma una decidida orientación socialista. También USO (Unión Sindical Obrera) tiene su origen en ~~los~~<sup>los</sup> militantes cristianos de ~~HOAC~~<sup>JOC</sup> y HOAC, pero siempre fue aconfesional y socialista (autogestionaria). El hecho decisivo en el campo sindical en Cataluña fue la fundación en 1962 de CC.OO. (Comisiones Obreras), llamado a ser el sindicato ~~homogéneo~~<sup>unifario</sup> y por ello mismo el campo de batalla donde los distintos grupos políticos antes reseñados ensayan su implantación en la clase obrera.

En la época que nos interesa, el PSUC impone su hegemonía en CC.OO. y superadas las divisiones internas, se inicia un período de expansión ~~de éstas~~.



De lo dicho se desprende que la lucha sindical era también una militancia en los "frentes marxistas" repetidamente citados en el Documento de Avila. De hecho, los cursos de formación para los miembros de la HOAC y simpatizantes incluían ya hacia 1967 "cursillos de marxismo" y esto era considerado necesario para dominar el lenguaje y el modelo de análisis utilizado en el seno de las organizaciones sindicales clandestinas. Tales militantes aprendían también en ellas un análisis autónomo (e ideológicamente opuesto) de la fe y hacia la experiencia de la autonomía de los valores de la clase obrera. También aquí el militante cristiano sentía amenazada su primera fe, sostenida hasta entonces por una "cristiandad" que era a la vez institucional e interiorizada ~~gracias a la existencia de los movimientos apostólicos~~. En el momento en que <sup>los movimientos apostólicos</sup> ~~estos~~ <sup>de la lucha revolucionaria</sup> ~~entraron~~ <sup>en crisis</sup> (entre 1966 y 1969) la crisis de fe se hizo especialmente aguda.

Más allá de la resistencia política y sindical, existe también como ya se ha indicado un amplio movimiento cívico que adquiere forma organizada en la llamada "Asamblea de Cataluña" constituida en 1971 (48). En el documento fundacional se recogían los motivos de su fundación en un párrafo especialmente significativo:

Aquests fets donen a la situació actual una caracterització que és imprescindible de tenir en compte. Per una banda, les dificultats de l'actuació política clandestina han fet que els sectors més actius no derivessin la seva activitat sols a través dels partits polítics sinó que fessin aparició per una gran diversitat de vies. Per una altra banda, organitzacions professionals, culturals o confesionals es veuen constantment requerides per l'actuació política, davant la implicació genèrica que reclama la defensa dels drets humans i la manca de llibertats, per desenvolupar les seves pròpies actuacions. Per últim, un amplíssim sector del nostre poble conscient de l'opressió, resta inorganitzat, però disponible com a oposició potencial per a una opció política global que s'ajusti amb les seves formulacions polítiques a les exigències generalitzades, oferida responsablement i amb garanties d'eficàcia". (49)

La participación en la A. de C. significaba por tanto aceptar una dinámica unitaria de lucha antifranquista, cuyo contenido se podía definir como democrática y catalanista según queda reflejado en los cuatro puntos que constituían su programa. (50/44).

La llamada de la A. de C. tuvo una amplísima resonancia: ~~los~~ partidos políticos (con la excepción de la extrema izquierda más radical), organizaciones sindicales, colegios profesionales, organizaciones universitarias, representantes de las distintas comarcas catalanas y organizaciones cristianas se adherieron a ella. Hay que notar el apoyo que el clero barcelonés (no el obispado) proporcionó a la A. de C.: sus reuniones tuvieron lugar en Iglesias, y en ella participaron muchos sacerdotes y cristianos significativos.

El planteamiento de la A. de C. agrupaba en una única lucha antifranquista los grandes valores políticos y sociales de la sociedad catalana: la libertad y la democracia, la reivindicación nacional, y (de modo no universalmente compartido) el socialismo. Para muchos creyentes, esta lucha tenía detrás el imperativo ético del "compromiso" y de la caridad, y significaba la posibilidad de liberar a la Iglesia de sus compromisos con las estructuras opresivas. Por ello algún autor ha subrayado el carácter "análogamente mesiánico" que para muchos cristianos adquirió esta lucha: el término de represión política recapitulaba las distintas dimensiones de una salvación colectiva, histórica y en cierto modo "total" (51/28).

Como ya se ha indicado, la extrema izquierda estaba fuertemente representada en el momento fundacional de CpS y tales grupos políticos desconfiaban del "pacto con la burguesía" que implicaba la dimánica unitaria de la A. de C. Por ello CpS no se adhirió formalmente a ella. Pero su relación con CpS no se agota a este nivel institucional: los destinatarios del "desbloqueo ideológico" (Documento de Avila nº 51-56) son muy especialmente estos cristianos progresistas que (en opinión de los CpS) limitan sus aspiraciones políticas a la democracia "occidental" y a la "recuperación nacional de Cataluña" y olvidan el conflicto social inherente al capitalismo, tranquilizando sus conciencias con elementos típicamente cristianos: reconciliación, colaboración de clases, "tercera vía", etc. Frente a ellos los CpS quiere reivindicar la posibilidad y la necesidad de que el cristiano asuma también la reivindicación por el socialismo.

(1) Sobre el nacionalcatolicismo,

- (\*) Citamos las obras manejadas (sin pretensión de exhaustividad).  
SETIEN, J.M. "Repercusiones del nacional-catolicismo en la vida de nuestra Iglesia", Iglesia viva, 30 (1970), 485-496; ALVAREZ BOLADO, A. y otros Dios y la Ciudad. Ed. ~~Cristiandad, Madrid, 1975~~; URBINA, F. "Formas de vida de la Iglesia en España: 1939-1975" en Iglesia y Sociedad en España 1939/1975, ~~Editora Popular, Madrid, 1977~~ p. 2-120. DIAZ SALAZAR, R. Iglesia, Dictadura y Democracia, Ed. HOZAC, Madrid, 1981; CHAO REGO, J. La Iglesia en el franquismo, Ed. Felmar, Madrid, 1976.

Destacamos la obra de A. ALVAREZ BOLADO por su vigor intelectual, en una perspectiva de articulación de análisis histórico y reflexión teológica. La obra de F. URBINA destaca por el acopio de erudición y por sus continuas citas de los ideológicos del nacionalcatolicismo.

(2) Cfr. URBINA, F. *op cit.* p. 92-93 ; 107.

(3) Sobre el modelo actual cf. GREMAS, A.V. Semántica estructural, ~~La~~ p. 172-191.

(4) Cfr. ALVAREZ BOLADO, A. El experimento del nacionalcatolicismo, ~~es~~ especialmente p. 203, donde el autor cita a P. BERGER, Para una teoría sociológica de la religión, p. 185-190.

"~~De~~ De igual interés es el fracaso de los intentos de reproducir el tradicional apoyo coercitivo a la religión por el Estado en las actuales condiciones de la modernización. La España y el Israel contemporáneos son interesantes ejemplos de tales tentativas y puede afirmarse con seguridad que ambos casos están en vías de fracasar. Opinamos que la única posibilidad de éxito residiría en la inversión del proceso de modernización, lo cual implicaría convertir estos países en sociedades preindustriales, propósito imposible en el ámbito de la historia."

(5) Cfr. ~~DUVERGER~~ DOVERGER, M. Instituciones políticas y Derecho constitucional p. 130-135.

(6)(1) Biescas, J.A.; Tuñón de Lara, M. España bajo la Dictadura Franquista. p. 409.

(7)(2) Cfr. Biescas, J.A.; Tuñón de Lara, M. España bajo la Dictadura Franquista. Díaz, E. Estado de Derecho y Sociedad Democrática. Fierro, A. Teoría de los cristianos.

(8)(3) Cfr. Biescas, J.A.; Tuñón de Lara, M. España bajo la Dictadura Franquista p. 71. Este crecimiento económico elevó los niveles de consumismo del pueblo español: pero mantuvo la desigualdad en la distribución de la renta y del poder económico y social: cfr. Tezanos, J.F. Estructura de clases y conflictos de poder en la España franquista p. 151-161 y Biescas, J.A.; Tuñón de Lara, M. España bajo la Dictadura Franquista. p. 105-159.

(9)(4) Cfr. López Rodó, L. Política y Desarrollo, Madrid, 1970 y Fernández de la Mora, G. El crepúsculo de las ideologías, Madrid, 1965. *Para la crítica de esta ideología, cfr. Díaz, E. Estado de Derecho y Sociedad Democrática, ~~en~~ ~~condiciones para el Dilogo, Madrid, 1969~~ p. 101-112.*

(10)(5) Chao Rego, J. La Iglesia en el Franquismo, p. 304 sg.

(11)(6) Biescas, J.A. y Tuñón de Lara, M. España bajo la Dictadura franquista, p. 502-503. La polémica tuvo lugar en el diario ABC de Madrid en los meses de marzo-abril de 1970 entre Carrero Blanco, que firmaba con el seudónimo de "Ginés de Buitrago" y José Ma. de Areilza, antiguo franquista y futuro presidente del Consejo de Europa, que sostenía la necesidad de una evolución democrática del Régimen.

~~(6 bis) I.L.R. p. 5-2.~~

*Handwritten mark*

- (12) Maravall, J.M. Dictadura y disentimiento político. Obre-  
ros y estudiantes bajo el franquismo. p. 82
- (13) Biescas, J.A.; Tuñón de Lara, M. España bajo la Dictadu-  
ra Franquista, p. 405
- (14) Sobre el concepto de "hegemonía", cfr. Portelli, M. Gramsci  
et le bloc historique, PUF, París, 1972, p. 68-97. Sobre  
el concepto de Aparato Ideológico de Estado, cfr. Althusser,  
L. "Ideologie et Appareils ideologiques de l'Etat". La  
Pensée. nº 151, 1970 p. 3-38.
- (15) Maravall, J.M. Dictadura y disentimiento político, Obre-  
ros y estudiantes bajo el Franquismo. p. 179.
- (16) Frères du Monde nº 75, 1972 Les luttes de clases en  
Espagne. p. 61
- (17) Cfr. Ricart Ollé, J. Egara. Una parroquia obrera bajo  
el Franquismo p. 149 y nota 89, p 376-378. Este libro  
es un documento excepcional para conocer lo que fue la  
vida de algunas parroquias enclavadas en barrios obreros  
y su labor de oposición al Franquismo, puesto que en él  
se recoge la totalidad de escritos redactados en este  
tiempo: esquemas de homilías, cartas a las autoridades,  
a la opinión pública, reflexiones del equipo, etc.

En el Primer Encuentro Europeo de Comunidades Cristianas  
de Base (Cuixà, 1970) los representantes de esta Parro-  
quia decían:

4

"1.- Situar el problema teológico-político en un país con unas características muy diferentes del resto de Europa (sólo comparables a la época nazi alemana, a la época italiana o a la actual de Grecia y Portugal).

Cabe tener esto siempre muy en cuenta porque hace cambiar totalmente el concepto de compromiso político normal europeo.

Por ejemplo: la postura de muchos cristianos de comunidades de base en España, aunque no estén encuadrados en un grupo político, es tanto o más como cualquier militante de base de grupos políticos revolucionarios europeos.

Los pocos cristianos que están encuadrados en grupos políticos revolucionarios vendrían a representar a los que en países europeos son los cuadros dirigentes más comprometidos.

Cualquier compromiso político en España COMPORTA:

- Clandestinidad con todas sus secuelas: "enrarecimiento de las discusiones entre grupos.
- Imposibilidad de confrontación política ante las masas y opinión pública.
- Trabajo <sup>e</sup>improbo en pequeños grupos.
- Represión constante: cualquier reunión, cualquier acción, cualquier escrito, cualquier manifestación, cualquier huelga... es delito que se paga con años de cárcel y tortura (de la huelga de AEG del año pasado a un ex-militante de la JOC le piden 10 años, a otros 9, 8 años y al que menos 2 años) (sacerdotes que no han podido venir por haberles retirado el pasaporte).

5

Consecuencia teológica: la casi imposibilidad de confrontamiento entre la fe y el compromiso de partido político (siempre clandestino) en las comunidades de base."

(18) ~~(18)~~ Eiv. hoja aparte.

(19) Alvarez Bolado, A. y otros. Dios y la Ciudad p. 166 sg.

(20) Convergència Democràtica de Catalunya (CDC) se fundó el 18 de febrero de 1976. En las elecciones autonómicas de 1980 quedó en primer lugar. Su máximo dirigente, Jordi Pujol es hoy presidente del Gobierno de la "Generalitat" de Catalunya.

(21) La Unión Democràtica de Catalunya (UDC) fue fundada el 7 de noviembre de 1931. Partido de inspiración cristiana, se desmarcó de la "Lliga Regionalista" partido de la burguesía catalana durante la República. Mantuvo posiciones socialmente avanzadas y durante la Guerra Civil permaneció fiel al Gobierno republicano. Sus dirigentes fueron frecuentemente encarcelados bajo el franquismo. Sobre UDC ver la tesis doctoral de H. Ragner dirigida por M. Duverger: RAGUER, H. La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps, Barcelona, 1977.

*(Publicacions de l'Abadia de Montserrat)*

(22) Sobre el pensamiento del fundador de CDC, Jordi Pujol, ver LORES, J. "Aproximació al pujolisme" Taula de Canvi nº 22-24, set-dic. 1980, p. 5-37 y PUJOL, J. Entre l'acció i L'esperança. T.I. Des dels turons a l'altre banda del riu (escrits de presó). T.II Construir Catalunya.



(18) (12/11)

El régimen franquista utilizó conscientemente esta <sup>510</sup> conclusión, ~~incluso en períodos más avanzados, en los que las formulaciones nacionalcatólicas de corte fascista habían sido abandonadas.~~ Es muy significativo el discurso del ministro de Comercio, A. Ullastres en la inauguración de la Feria de Muestras de Barcelona ~~de~~ el 1 de junio de 1962. Entre sacamos algunos elementos importantes:

"Así como la herejía del siglo XIX fue el liberalismo, no el liberalismo económico, sino el liberalismo religioso la herejía del siglo XX es el progresismo. El progresismo es una preocupación que hace pasar a segundo plano lo auténticamente religioso y sobrenatural para volcarse únicamente en el mundo de lo social. Y, al volcarse en él, desconectándose de aquello que podría darle vida y savia, se pasa al campo enemigo y se emplean desde las tácticas hasta los argumentos y la dialéctica del propio marxismo. ... el progresismo no es sólo un enemigo de la economía y de la sociedad, es uno de los mayores enemigos que pueden meterse dentro a la Iglesia....

... en un sistema nacionalcatólico toda discrepancia religiosa puede expresarse en términos políticos y toda discrepancia política puede expresarse en términos religiosos... existe una única alternativa: el régimen nacionalcatólico o el comunismo".

Texto citado en DIAZ SALAZAR <sup>Iglesia, dictadura i democracia</sup> op. cit. p.143-144. <sup>el subrayado</sup> es nuestro.

6

(23) El debate sobre la posición del Episcopado Español respecto al centrismo político y contra el socialismo puede encontrarse en Díaz Salazar, R. Iglesia, Dictadura y Democracia, p. 345-347.

(24) Sobre el Moviment Socialista de Catalunya (MSC) cfr. VERRIE, F.P. "La Formació del MSC", QUER, J. "El Moviment Socialista de Catalunya a l'exili", MARTIN RAMOS, J.L. "La Trayectoria del MSC" en Debat nº 4-5, dedicados a la historia del Socialismo en Cataluña. También la respuesta a una encuesta definidora de su posición política e historia en la publicación clandestina Els partits polítics en la Catalunya d'avui 1974, p. 33-47.

(25) Partits polítics en la Catalunya d'avui, p. 40.

(26) Algunos de los datos aquí reseñados nos fueron proporcionados en una entrevista con J. Lorés, Sobre el CC y FSF. cfr. LORES, J. "Aproximació al pujolisme" p. 10, MONNER, C. "Del CC a FSF".

(27) ~~(20-17)~~ ~~(20-17)~~ MONNER, C, *ib. d.* p. 99.

(28) Los historiadores del franquismo en Cataluña coinciden en señalar la importancia del FOC, pero apenas existen estudios monográficos. Se puede consultar MARAGALL, P. "Un instant de reconstrucció de la història del FOC", DIAZ SALAZAR, R. Iglesia, Dictadura y Democracia p. 182-184. HERMET, G. Los comunistas en España p. 63. *Sobre la importancia de "El Cervo" ver COMIN, A.C. Fe en la tierra.*

(29) Así lo reconoce A.C. Comín en COMIN, A.C. Por qué soy marxista y otras confesiones p. 27

7

(30) Cfr. MARAGALL, P. " Un instant de reconstrucció de la història del FOC" p. 96.

(31) DIAZ SALAZAR, R. Iglesia, Dictadura y Democracia p. 184.

(32) Sobre el PSUC (y el PCE) cfr. HERMET, G. Los comunistas en España. Cfr. también Partits Polítics en la Catalunya d'avui. p. 211-235.

El citado testimonio es de A. Alcázar, militante de HOAC desde 1957, que nos proporcionó interesantes datos sobre la evolución de la HOAC en Barcelona.

(33) Sobre la política del PSUC respecto a la Iglesia y a los militantes cristianos, cfr. COMIN, A.C. Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia y Por qué soy marxista y otras confesiones.

(34) Cfr. ASSMANN, H. y MATE, R. Sobre la religión II (Jaurés, Lenin, Gramsci, Mao y otros) especialmente p. 270-279.

(35) El texto de las Declaraciones se puede encontrar en COMIN, A.C. Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia p. 193-211. Para su análisis hemos seguido a TRAVE, J. "El debate 'cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia'", p. 76-77.

(36) Declaración del Comité Central del PSUC, septiembre 1976. en COMIN, A.C. Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia, p. 206.

(37) Ibid, p. 206.

(38) Ibid, p. 206-207.

(39) Ibid. p. 209.

(40) <sup>En</sup> Entrevista con J.M. Rovira Balloso, profesor de la Facultad de Teología de Barcelona, este consideraba el replanteamiento de la crítica marxista de la religión por parte de la Dirección del PSUC como uno de los frutos históricamente más importantes de la militancia de cristianos en el partido.

(41) SALA, A. y DURAN, E. Crítica de la izquierda autoritaria en Cataluña 1967 - 1974. p. XIII. El gráfico no es exhaustivo pero para nuestro objetivo suficiente.

Las siglas del gráfico corresponden a los siguientes nombres.

AC	Acción Comunista.
BR	Bandera Roja
COC	Círculos Obreros Comunistas.
FOC	Front Obrer de Catalunya (Frente Obrero de Cataluña)
LC	Liga Comunistas
LCR	Liga Comunista Revolucionaria
ORT	Organización Revolucionaria de Trabajadores
OT	Organización de Trabajadores
PCE	Partido Comunista de España
PCI	Partido Comunista Internacional
PCI (istas)	Partido Comunista Internacionalista
PC (m-1)	Partido Comunista Marxista-Leninista
PSUC	Partido Socialista Unificado de Cataluña
PT	Partido del Trabajo.
UCL	Unión Comunista de Liberación.

~~(35) Según la información, antes citada de A. Alcázar.~~

(42) La cita es de segunda mano, pero aunque no es literal, es fiable y reproduce una conversación con A. Daura sacerdote que protagonizó un largo conflicto eclesial-político en Tarraça. Cfr. RICHART, J. Egara. Una parroquia obrera bajo el franquismo (1963-1977) *passim*. Si la hipótesis propuesta fuera verdadera, tendríamos un fenómeno opuesto al que según algunos lleva a los sacerdotes franceses al PCF. El diferente papel histórico jugado por la Iglesia en cada país explicaría estas diferencias.

(43) Se utilizaba frecuentemente el libro de G. POLITZER Principios elementales de filosofía que ha pasado a ser el prototipo del manual simplista y dogmático para el adoctrinamiento "marxista".

(44) El problema de la "doble militancia" fue, en ocasiones dramático. I. Molas actual vicepresidente del Parlamento Autónomo, <sup>de Cataluña</sup> nos contó que el estallido del FOC tuvo uno de sus motivos inmediatos en la negativa de su fracción troskista a admitir en el partido a dos monjas que trabajaban en un barrio obrero. Este rechazo provocó el abandono del partido de otros dirigentes, y precipitó la crisis del FOC.

(45) Cfr. el libro, todavía no publicado FARRAS, J., Nuestra noche oscura (de la "crisis" de la HOAC en Barça <sup>(Lma)</sup> que recoge la historia de la crisis de la HOAC.

(46) Para el concepto de "estructura de plausibilidad", cfr. BERGER, P. Para una teoría sociológica de la Religión, p. 74 y sig.

(47) Sobre el sindicalismo en Cataluña, cfr. ALMENDROS, F. y otros El sindicalismo de clase en España, LUDEVID, M. El Movimiento obrero en Cataluña bajo el franquismo, MARAVALL, J.M. Dictadura y disenso político. Obreros y estudiantes bajo el franquismo. Nos han sido útiles las entrevistas a A. Alcázar y J.N. García-Nieto.

(48) Cfr. BONET, L.M. y CASTELLET, J.M. Cuáles son los partidos políticos de Catalunya p. 38-44. AINAUD, J.M., COLOMER, J.M., RIQUEL, B. Els anys del franquisme, p. 57-72. Els partits polítics en la Catalunya d'avui, p. 255-262. COLOMER, J.M.- L'Assamblea de Catalunya.

(49) Citado en Partits Polítics en la Catalunya d'avui, p. 256

(50) Ibid. p. 257

L'actual crisi del règim, de la qual el procés de Burgos fou una manifestació sobresortint, la progressiva presa de consciència i la mobilització de les classes populars, i la necessitat d'oposar-nos fermament a la maniobra continuïsta d'instaurar Juan Carlos com a successor, a títol de rei, del dictador, exigeixen l'adopció unitària d'una alternativa democràtica basada en els punts mínims acceptables per les forces i sectors representats a l'Assemblea, alguns dels quals tenen objectius divergents a llarg termini, però que coincideixen en l'objectiu immediat de l'enderrocament del franquisme. Aquests punts de coincidència són els següents :

- 1 - La consecució de l'Amnistia general pel presos i els exiliats polítics.
- 2 - L'exercici de les llibertats democràtiques fonamentals : llibertat de reunió, d'expressió, d'associació - inclosa la sindical - de manifestació i dret de vaga, que garanteixin l'accés efectiu del poble al poder econòmic i polític.
- 3 - El restabliment provisional de les institucions i dels principis configurats en l'Estatut de 1932, com a expressió concreta d'aquestes llibertats a Catalunya i com a via per arribar al ple exercici del dret d'autodeterminació.
- 4 - La coordinació de l'acció de tots els pobles peninsulars en la lluita democràtica.

(51) Cfr. FIERRO, A. Teoría de los cristianismos p. 357-362

2.2. Situación cultural del catolicismo catalán hacia 1973.

2.2.1.- El sustrato socio-cultural catalán: datos significativos

El grupo "Cristianos por el Socialismo" nos ha parecido especialmente sensibilizado frente a ciertas dimensiones de la teología y la cultura catalanas. Ello no es de extrañar teniendo en cuenta que los "intelectuales" (teólogos, sacerdotes en contacto con la base laica, intelectuales laicos, estudiantes) constituyen un elevado tanto por ciento de su composición y que los sectores obreros han recibido la influencia de estos intelectuales. Por otra parte, el análisis del Documento de Avila y de la "respuesta" episcopal muestra la existencia de diferentes niveles o ~~estados~~ ideológicos que en ellos se yuxtaponen.

estram

El "humus" teológico y cultural que se trata de explicitar hunde sus raíces en la sociedad catalana, y especialmente en el medio ambiente de la ciudad de Barcelona. Se trata de una sociedad culturalmente abierta a Europa (Francia sobre todo, y también, teológicamente, Alemania), de talante liberal y democrático, con una fuerte afirmación de <sup>su peculiaridad</sup> ~~la personalidad~~ cultural de Cataluña basada en <sup>la</sup> ~~su~~ lengua <sup>52</sup> (46).

Desde el punto de vista religioso la apertura cultural se manifiesta, unos años antes del Concilio Vaticano II, en la existencia de una minoría que sigue de cerca los intentos de renovación litúrgica (Abadía de Montserrat) y teológica (lectura de la "Nouvelle Théologie" francesa); que impulsa los movimientos  
Rahner, et.

apostólicos especializados; que a nivel político sostiene posiciones decididamente democráticas, catalanistas y socialmente avanzadas. Existe también una amplia mayoría del catolicismo catalán traumatizado por la Guerra Civil, que acepta un régimen conservador sin por ello sentirse identificado con el franquismo; mayoría <sup>total</sup> dispuesta a aceptar un cambio político radical (<sup>53</sup> ~~47~~). *recibir un catolicismo renovado, aunque difícilmente presta a*

Por otra parte Cataluña, y sobre todo Barcelona es uno de los centros del desarrollo industrial español. Esto se manifiesta en la masiva inmigración que llega a Barcelona ininterrumpidamente desde 1950 a 1970: en 1960 la población de Cataluña ha aumentado en un 21% sobre la de 1950, y en 1970, un 58% (también sobre 1950). El porcentaje de este aumento debido a la inmigración se coloca alrededor del 60%. (<sup>54</sup> ~~48~~). Este fenómeno migratorio e industrializador tiene como consecuencia la aparición en los años 50, en los suburbios de Barcelona y alrededores, de una auténtica "sociedad proletaria" (<sup>55</sup> ~~49~~), que evoluciona lentamente hacia una "sociedad de consumo" a lo largo de los años 60. La experiencia de pobreza y de conflicto social, latente o expreso, pero siempre reprimido, de los suburbios, impacta fuertemente a una parte del joven clero barcelonés que colabora <sup>con</sup> ~~en~~ la JOC y <sup>en</sup> ~~en~~ la HOAC (<sup>56</sup> ~~49~~), y a muchos jóvenes de origen pequeño burgués (<sup>57</sup> ~~50~~). Este impacto hace tambalear las <sup>e</sup> ~~c~~ortezas sociales y religiosas recibidas del conservadurismo episcopal y oficial; esta caída de las seguridades abre camino hacia nuevas búsquedas intelectuales o prácticas. Por otra parte esta



"sociedad proletaria" proporcionaba la base social en la que se inserta y se hace posible una "teología de la misión".

2.2.2.- Crisis de la "cristiandad"; la "teología de la misión".

En los años anteriores al Concilio, el sector progresista del catolicismo catalán se interroga radicalmente sobre la pretendida "cristiandad" que el régimen concordatorio suponía en la sociedad española. La primera formulación teológica alternativa aparece, <sup>bajo la forma de una</sup> ~~en la~~ apropiación de la teología de la misión de origen francés. España, (y especialmente Cataluña), <sup>se dirá,</sup> no es una "cristiandad", es también un "país de misión". Por ello la presencia de la Iglesia en los suburbios se plantea como "misión obrera" <sup>58</sup> (58).

El punto de partida de la "misión" es la constatación de que no sólo existen individuos "alejados" de la fe y de la práctica cristiana: existen sobre todo "mundos" definidos por una cultura específica. Por ello la "misión" no consiste en convertir individuos (al estilo de las antiguas "misiones populares") sino en implantar la Iglesia en estos "mundos", para lo cual hace falta asumir sus sistemas de valores. La teología intenta asumir así <sup>la experiencia</sup> ~~el fenómeno~~ de la "pluralidad de mundos de vida" <sup>57</sup> (52). de la sociedad industrial moderna y lo constituye <sup>en</sup> punto de partida de un proyecto evangelizador, o en otros términos, ~~de~~ búsqueda de una influencia peculiar.

Por otra parte, la caída de la "cristiandad" sugiere una fe asumida como opción personal (<sup>60</sup>~~59~~). En esta teología de la misión se encuentra por lo tanto una primera integración de dos características esenciales del mundo moderno: pluralismo y subjetivización (<sup>61</sup>~~58~~).

La teología de la misión formula su posición ante los sistemas de valores de los "mundos" que pretende evangelizar bajo la diléctica "encarnación - ascunción": la Iglesia pretende "buscar a los hombres allí donde están, en su propia realidad sociológica" (<sup>62</sup>) para reconocer y fomentar el trabajo que Dios hace ya en el corazón de todo hombre.

Este simbolismo teológico permite adoptar una actitud positiva ante el hombre, ~~el~~ el mundo y la historia.

Se consideran especialmente positivos los valores del mundo obrero: <sup>que de alguna manera actualiza el mundo de los "pequeños de Tel Aviv"</sup> solidaridad, ~~ansia~~ <sup>Por ello,</sup> lucha por la justicia, esperanza, simplicidad; <sup>Por ello,</sup> para evangelizar, es necesaria la "conciencia obrera" (<sup>63</sup>~~55~~). Se encuentra aquí una valoración religiosa de la lucha social y política, en cuanto "lucha obrera". Más adelante <sup>(a finales de los años 60)</sup> el campo semántico se desplaza hacia la lucha de clases entendida como método de transformación socio-política.

La teología de la misión autoriza también una revisión del eclesiocentrismo: no se trata de que los hombres se unan a la Iglesia, sino de colaborar todos alrededor de un proyecto común de

de hombre. Las fronteras de la Iglesia no son sociales sino personales: todo hombre es a la vez creyente y ateo... Por último esta teología, hecha por sacerdotes, acusa el malestar del clero ante la conciencia de sus privilegios sociales y culturales frente al mundo que pretenden evangelizar (<sup>64</sup>~~57~~).

Si se repasa brevemente el sistema de valores enunciado, se encuentran los rasgos típicos del "progresismo" catalán de la época: valoración óptima<sup>isk</sup> del hombre y del mundo; creencia en el progreso; la fe como algo personal (y en cierto modo privado) en claro paralelismo con algunos de los valores de la modernidad. Pero en el caso de la Misión Obrera (y en buena parte del progresismo catalán impactado por la problemática social) se trata de una modernidad "de izquierdas": cierto socialismo cabe perfectamente dentro del sistema de valores de esta Teología, <sup>anexo</sup> ~~pe-~~ ~~ro~~ la lucha política no encuentra todavía su lugar autónomo dentro de ella. <sup>(x) Verre Appendix en full apart)</sup> ~~El Documento de Avila sobrepasa la visión de la lucha de clases desde la perspectiva exclusivamente religiosa, pero su intencionalidad última no puede separarse de la voluntad misionera y evangelizadora que los dirigentes de mayor prestigio en Cps han explicitado repetidas veces~~ (<sup>65</sup>~~58~~). Por otra parte el sistema de valores de los Cps asume los valores "modernos" de la teología de la misión. El Documento episcopal en cambio <sup>olvida</sup> ~~ignora~~ la especificidad del "mundo obrero" y de su cultura por lo que su "modernidad" (que hemos destacado en el análisis del texto) asume más bien los valores políticos del centro po-

lítico: optimismo sobre el hombre, el mundo y la historia, pero rechaza ~~del~~ el conflicto de clases y recela, ante planteamientos revolucionarios. Finalmente el Documento episcopal mantiene un *eclesio*centrismo rechazado por la teología de la misión ~~ya en el año 1966. de la ~~mitad~~ la mitad de los años 60.~~

### 2.2.3.- El impacto conciliar

La evolución del cristianismo en Cataluña se modificó notablemente debido a un acontecimiento exterior a su dinámica interna: el Concilio Vaticano II. Su repercusión fue intensísima en comparación con la que tuvo en el resto de España (<sup>66</sup>59).

El efecto más inmediato del Concilio Vaticano II puede describirse como un "dar la razón" a la minoría progresista frente a un episcopado reticente y a una mayoría cristiana bastante receptiva.

Durante varios años, los sectores progresistas expanden el pensamiento Conciliar y consiguen convertirlo en problemática y formulación "dominantes" en el ámbito creyente. Son los años en que el libro religioso conoce un espectacular "boom" editorial (aproximadamente entre 1965 y 1969).

Desde el punto de vista político, el Concilio significó una clara desautorización del régimen franquista por su menosprecio de los derechos políticos y sociales, y por su estatuto confesional contrario a la Declaración sobre la libertad religiosa.

Sin embargo, a nuestro juicio, el impacto conciliar va más allá de la popularización de determinados contenidos teológicos para producir un fortísimo cambio de actitud del cristiano frente a la propia creencia. Los debates del Aula Conciliar mostraron al creyente que era posible disentir y tener opiniones diversas sobre temas tradicionalmente intocables. La reforma litúrgica introdujo el "relativismo" en el ámbito más sagrado y ritualizado del culto. En un contexto políticamente autoritario y culturalmente reprimido, el derecho a la libertad religiosa "se interpretó como un respecto a los derechos de la conciencia frente a los derechos de la autoridad" (60).

En formulación rápida y polémica, Lorés afirma:

"(El cristià català") recobrarà la dignitat humana en el sí del cristianisme i és dedicà a judicar, acceptar o rebutjar el cristianisme establert i el possible, des d'aquesta dignitat humana. El descobriment de la llibertat religiosa capgirà joves i grans, perquè tots patien la religiosa por a la llibertat. Això feu que és produís una nova mirada i una nova pràctica, individual i col.lectiva sobre els fets catòlics. Perquè la llibertat religiosa es traduï en un seguit de llibertats concretes que anà assolint, en un procés no massa llarg, el cristià català" (61).

En primer lugar, la mística de la obediencia a la autoridad desapareció. Se produjo una desmitificación y relativización de la autoridad en la Iglesia, que era más fácil en Cataluña (y España) que en otros lugares de Europa, puesto que el episcopado se manifestaba incapaz de asumir las directrices del Vaticano (6<sup>9</sup>).

Por la misma causa, se pasó pronto de la protesta retóricamente filial a la revuelta directa frente a tal jerarquía. Finalmente se iniciaron experiencias comunitarias que tenían como fundamento la ~~expansión~~ <sup>aspiración</sup> a una "Iglesia libre en una sociedad libre".

Más radicalmente, el Concilio despertó el deseo y la esperanza de una teología que asumiera el reto cultural de la "modernidad" cada vez más presente en Cataluña y que permitiera al creyente vivir sin complejos al lado de los no creyentes. Cabe situar aquí el ya citado "boom" del libro religioso que, en el inmediato postconcilio, incluyó las obras de muchos teólogos anglosajones y alemanes ( *Tillich* , Bonhoeffer, Robinson, Cox) leídos en esta búsqueda urgente de cuadros mentales con los que asimilar una realidad que en parte se descubría y en parte se creaba como nueva.

Finalmente el Concilio, con su sincera valoración del mundo justificó para muchos el paso a un compromiso político concreto y les llevó a hacer la experiencia de aquello que se había tantas veces predicado: la autonomía de los valores terrestres y

el descubrimiento de la lógica propia de cada campo de la realidad, en particular de la realidad política.

Todos estos elementos aparecen como capas sedimentadas en el Documento de Avila: la mirada crítica sobre el cristianismo desde la "conciencia personal" (7,7); la crítica violenta al episcopado y ~~la añoranza~~ <sup>el deseo</sup> de una Iglesia "libre de todo enfrentamiento" (9.3, 9), la aspiración a una <sup>ntw</sup> interpretación de la fe (9.2, 4) que permita vivirla en el seno de un movimiento obrero revolucionario; finalmente la experiencia de la autonomía de la lucha política (33, 4-8) que no se deduce directamente de la fe cristiana. Tanto sus autores como los lectores que con él sintonizan han hecho personalmente la experiencia de libertad interior que en él se trasluce.

Y esto es precisamente lo que no se halla en el Documento episcopal que sin embargo incorpora muchos elementos de la doctrina conciliar: la obediencia es el eje de su eclesiología y la seguridad doctrinal y moral el objeto a reconquista<sup>2</sup>. El Episcopado de 1973 (distinto del de 1965 !) ha asimilado ya el Concilio pero también lo ha domesticado en una "nueva ortodoxia"<sup>70</sup> (63).

2.2.4.- El postconcilio: El prestigio del marxismo y la repercusión de <sup>de</sup> mayo, 1968. Las teologías "importadas".

Una de las consecuencias de la Guerra Civil, es el "vacío cultural" en el que vive la sociedad española y catalana durante largos <sup>años</sup> ~~largos~~ <sup>71</sup> (44). Sobre este vacío cultural se implanta, en

los años 60, casi como única alternativa <sup>el</sup> ~~al~~ marxismo. Influyen en ello diversos factores, siendo seguramente el más importante la "tensión política" vivida por el país: el marxismo proporciona ciertas herramientas intelectuales para pensar la cultura articulándola en una opción política, que como se ha visto en el apartado anterior, si es de oposición militante es, casi en su totalidad, marxista.

Este panorama cultural se modifica a partir de mayo del 68: la repercusión del mayo francés en Barcelona es grande: abre los ojos a nuevas dimensiones de la vida ligadas a la imaginación, el placer, la sexualidad; en cierto modo (y paradójicamente) ayuda a descubrir la "unidimensionalidad" de la militancia política y critica su ética austera y rigorista. Los nuevos grupos políticos izquierdistas ensayan ciertas formas de libertad sexual, y una parte del cristianismo conciliar catalán acepta una ética sexual de integración del placer. Por ello la decepción frente a la *Vitae* ~~Vite~~ Humanae ~~Vite~~ es enorme y la desobediencia, masiva. Esto es importante para el cristiano <sup>uno</sup> catalán: la ruptura de prohibiciones <sup>sexuales</sup> íntimamente interiorizadas pudo significar para muchos la ruptura del último lazo prácticamente vinculante con un Dios que sufría desde hacía tiempo la "muerte de las mil calificaciones". (~~Piero~~ -- ~~Flow~~). (<sup>72</sup>65). Sin embargo, las repercusiones del mayo francés no llegaron a producir una generalización de la "contracultura" (<sup>73</sup>68): la presión política era demasiado fuerte para que las expectativas de liberación se canalizaran en esta dirección.



Se ha insinuado ya antes que a raíz de la liberación de la conciencia cristiana producida por el Concilio en Cataluña se produce un espectacular "boom" del libro religioso, basado sobre todo en traducciones. Cabe insistir en que la teología deja de ser lectura reservada a los clérigos: las traducciones se hacen en "libro de bolsillo" o en ediciones populares cuya edición alcanza cifras elevadas (hablando comparativamente <sup>y dentro</sup> ~~en el~~ ámbito catalán).

Muchos de estos libros afrontan la problemática de la sociedad "secularizada". Son leídos porque pueden responder a esta problemática difusa y a la vez deformada en Cataluña. Decimos que la problemática de la secularización es a la vez real y deformada, porque su aparición va de la mano de un crecimiento económico y de <sup>un</sup> consumismo muy recientes y cívicamente mal asimilados. Pero sobre todo porque se trata de una "secularidad" desprovista de sus lógicos <sup>acompañantes</sup> ~~acompañantes~~ culturales y políticos: Cataluña carece de libertad de expresión, y de democracia. Por ello <sup>se puede pensar que</sup> estas teologías son leídas <sup>ávidamente</sup> ~~ávidamente~~ por una doble razón: por un lado se busca en ellas respuestas a interrogantes difusos pero reales; por otra parte su lectura, ~~(...)~~ ~~...~~ permite la crítica del Régimen y constituye en cierto modo un acto de "resistencia" frente al conservadurismo eclesial (legitimador del Régimen).

Cronológicamente, la primera oleada la constituye un conjunto de productos teológicos que puede agruparse (grosso modo) bajo

el epígrafe de teologías radicales o teologías de la secularización. Asumen todas ellas como punto de partida el fenómeno de la secularización de la sociedad moderna en los países industrializados ~~(67)~~ (74).

No es hora aquí de analizar <sup>(al)</sup> ambigüedad semántica del término secularización, ni las críticas que ha recibido de una sociología posterior: ~~puesto que~~ <sup>que</sup> lo interesa es el impacto que su entrada en <sup>Cataluña</sup> España produce en el ~~pensamiento del~~ progresismo cristiano <sup>H</sup> (68).

La teología de la secularización produce un primer corrimiento del campo semántico: del "país de misión" se pasa a la "sociedad secular". Esta traslación no es inocente: la teología de la misión mantenía todavía una perspectiva radicalmente unitaria de la realidad social, integrada en el proyecto evangelizador. La teología de la secularización es, en los autores más leídos (especialmente H. Cox), heredera de la dicotomía barthiana entre fe y religión. La opción por una fe despojada de elementos religiosos desacraliza al <sup>en mundos</sup> ~~muño~~ y lo convierte en campo de ejercicio de la razón humana, autonomizada de la fe. Es este un paso decisivo, vivido ya por muchos cristianos encuadrados políticamente, que encuentra en estas formulaciones una justificación que <sup>convierte la autonomía de la política respecto a la fe (o tal vez, más exactamente respecto de las orientaciones episcopales) en</sup> ~~aunque sea teológicamente cuestionable, adquiere categoría de~~ afirmación indiscutible. Encontramos la huella de esta concepción en el Documento de Avila, en su afirmación de que el compromiso político no se deduce de la fe (33, 4-5), que se inscribe en un campo de significación determinado por la separación entre distintos "planos" de la realidad, cada uno con su lógica autónoma.

La obra de Robinson es otro ejemplo arquetípico de libro muy leído y que produce un gran impacto. Robinson ofrece un testimonio vivo de la anteriormente citada libertad de conciencia, esta vez en nombre de la sinceridad con Dios mismo. El título de Robinson podría ser el paradigma del momento de "ruptura" que los itinerarios de los Cristianos por el Socialismo entrevistados registran sin excepción: siempre hay un momento en que a la fe "obedencial" sucede la "sinceridad" consigo mismo y con Dios: <sup>sinceridad</sup> que guiará en adelante <sup>un itinerario</sup> la <sup>que busca a la vez la</sup> búsqueda religiosa ~~de~~ coherencia personal ~~a la vez~~. El libro de Robinson es también ejemplo de dos tendencias típicas de esta teología: <sup>la búsqueda de significado de la palabra "Dios", y el amor al mundo, en el cual se encuentra a Dios (Tillich) o que merece ser amado</sup> La teología radical y de la secularización ha sido criticada por reducir la fe al ámbito de lo privado y <sup>por</sup> mantener el dualismo entre la fe y la acción. Por otra parte, la distinción entre fe y religión pone a la primera al abrigo de la crítica de la historia y bloquea el cambio <sup>hacia</sup> hacia una consideración de las funciones realmente ejercidas por el cristianismo histórico. (65)(76)

Algunas de estas dificultades son afrontadas y superadas por las "teologías políticas" que constituyen la segunda oleada teológica postconciliar que invade Cataluña: se trata sobre todo de teología universitaria alemana, cuyo difícil lenguaje sólo es accesible a los especialistas, ~~de la teología~~. Sin embargo, a través de ellos, su mensaje llega a los medios socialmente sensibilizados que son capaces de acogerlo <sup>77</sup> (78). Las teologías políticas pretenden superar el dualismo que separa la fe del compromiso, o a otro nivel, <sup>de</sup> de teología dogmática de la teología moral y para ello constituyen la praxis como criterio de verdad y de significación de los enunciados de la fe.

"El fin de la teología no es el ser humano" (Balthasar) (1971)

"El sentido y verdad no ya sólo de la reflexión teológica sino incluso del mensaje evangélico han de quedar contrastados, exhibidos y legitimados en lo que de hecho los cristianos hacen. Aparecen precisamente por ahí diversas teologías - política mesiánica, de la liberación, del cambio social, de la revolución, etc. - que se especifican por la práctica concreta, liberadora, revolucionaria, o de cambio, a la que señalan como piedra de toque de aquel sentido y verdad". ~~(p. 74)~~ <sup>(78)</sup> (72).

Se trata, generalmente, de una especificación emancipadora y política de la praxis que corresponde a la problemática de cristianos comprometidos. Esta teología pretende superar, por otra parte, la privatización de la fe en la que ésta quedaba encerrada por determinadas teologías seculares. Este es ~~un punto~~ importante para comprender un punto esencial a CpS: ~~la repercusión~~ ~~de~~ la dimensión pública de la fe. El Documento de Avila parece aludir a esta <sup>problemática</sup> ~~distanancia~~ al hablar de "los cristianos que están con nosotros en frentes socialistas y que viven su fe en la esperanza personal de que surgirá una Iglesia coherente con su fe y su práctica revolucionaria" (nº 6 El subrayado es nuestro). De hecho, tanto en la izquierda socialista y comunista, como en la extrema izquierda, existían muchos militantes que vivían la fe, sin pretender que llegara a tener relevancia social por otra mediación que el compromiso individual que los inspiraba. En la mente de los fundadores de CpS la fe debe recuperar su dimensión pública sin recaer otra vez en pactos Iglesia-Estado, de poder a poder (Concordato). Se trata de recuperar la presencia publi-

ca de los cristianos en la sociedad (en cuanto distinta del Estado) para hacer avanzar ésta en el camino de la crítica y la emancipación. (<sup>79</sup>~~72~~).

El rápido repaso (apenas iniciado) por las problemáticas culturales y religiosas de Cataluña en los años finales de la "década prodigiosa" (<sup>80</sup>~~73~~), insinúa algo de lo que van a ser los primeros años setenta. Hay en efecto un desequilibrio: la teología reflexiona progresivamente sobre la problemática del compromiso político y dialoga más o menos explícitamente con los marxismos. Pero la problemática radical sobre Dios y <sup>sobre</sup> la posibilidad de la creencia queda marginada, y no hay un diálogo con las tendencias culturales que van más allá de mayo del 68. Por otra parte, el divorcio entre los militantes cristianos y el episcopado <sup>se manifiesta</sup> ~~aumen-~~ ~~ta~~, a pesar de los pasos de éste para desmarcarse del franquismo. Vemos ya insinuarse las grandes coordenadas de la crisis del cristianismo en Cataluña.

## 2.2.5.- La crisis. La teología de la liberación.

La evolución postconciliar que se ha reseñado no se hizo sin fuertes tensiones intraeclesiales, de las que se hablará en el próximo apartado, <sup>ni</sup> ~~7~~ sin una profunda crisis de identidad del cristianismo en Cataluña. (<sup>81</sup>~~74~~).

El análisis y diagnóstico de esta crisis escapa a las posibilidades de este estudio, pero se pueden apuntar ~~algunos~~ <sup>ciertos</sup> síntomas y alguno de sus elementos. Síntomas claros lo constituyen

el elevado número de secularizaciones de sacerdotes y de salidas de Ordenes y Congregaciones religiosas por un lado (<sup>82</sup>75); por otro el envejecimiento de los cristianos "practicantes", índice significativo de que la juventud no entra en los cauces eclesiales que han vehiculado hasta <sup>este momento</sup> ahora el cristianismo mayoritario. Parece fuera de duda que un elemento decisivo de esta crisis es el resurgimiento de las preguntas radicales sobre la fe en Dios, a las que las teologías sumariamente inventariadas habían respondido parcialmente y <sup>(xx) Veure Apèndix en full apart)</sup> ~~en una sola direcció, vàlida únicament per a~~ ~~el reduït nombre de militants compromesos políticament,~~ ~~y de cristians socialment sensibilitzats.~~ <sup>(xxx) Veure Apèndix en full apart).</sup>

*En esta misma época,*  
 En efecto, <sup>23</sup> poco antes de la fundación de CpS llega a Cataluña <sup>latinoamericana</sup> la teología de la liberación. Esta teología es recibida por <sup>los cristianos</sup> ~~es-~~ <sup>políticament comprometuts i altres com aquells</sup> grupos como la que da respuesta al problema radical del cristianismo. <sup>fu legal y no limitado en un ámbito al proceso de la historia de liberación del latín</sup> Pero esta teología "respón a una antropología unilateralment politicista que ja no corresponia a la pluralitat de factors que vivien en l'home de les darreries de la dècada dels seixanta" (<sup>76</sup>75). Por esto puede darse a la vez en Cataluña una <sup>vigorosa, en la línia de la teologia</sup> producción teológica de la liberación y una gran incapacidad de asumir la crisis global del cristianismo.

El impacto de la teología de la liberación en España es comprensible en primer lugar por la comunidad lingüística: cuando el español lee a un teólogo latinoamericano no lee una traducción, sino a un autor que se expresa en su propia lengua que es también del lector; hay por lo tanto una mayor facilidad de comprensión y comunicación. Por otra parte, la problemática latinoameri-

cana se hace presente en España y en Cataluña a través de numerosos intercambios personales (<sup>84</sup>27). Sin embargo, la razón más de fondo consiste en el hecho de que (en el caso que estudiamos, en Cataluña) existen grupos de teólogos y de laicos cristianos que interpretan <sup>ab)</sup> su propia historia <sup>ya anteriormente</sup> con participación en un movimiento de liberación sociopolítica y también religiosa. ~~Estos hombres se encuentran interpretados por los~~

Ahora bien, la teología de la liberación opera una traslación de significado por lo que

"La idea de salvación pasa ..... de una interpretación cosmológica, de ultratumba o existencial a una interpretación terrestre, histórica y sociopolítica" (<sup>85</sup>27).

Para este concepto, se utiliza el término "liberación" que engloba, según G. Gutiérrez, tres niveles de significación: liberación (conflictiva) socio-económica, liberación del hombre para asumir creadoramente su propio destino y liberación del pecado "raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia, de toda opresión". (<sup>86</sup>28)

Gracias a esta conceptualización teológica la dimensión política y la dimensión religiosa se integran en un único proceso y el militante avanza hacia una comprensión unificada de su propia acción.

De modo paralelo, el mismo proceso de revelación se comprende como "acto de naturaleza bien determinada: social y política" que tiene su prototipo en el Exodo. <sup>Curiosamente</sup> ~~Era lo que habían formulado~~ ya en 1967 los sacerdotes de una parroquia obrera de Tarrasa de la que ya hemos hecho mención: <sup>se expresaban en términos analógicos.</sup>

"(el) absoluto que evangélicamente vivíamos: la fidelidad al pueblo como lugar teológico desde donde se nos revelaba Dios y desde donde oíamos su Palabra" (<sup>87</sup> ~~79~~).

Otros elementos ayudaban a esta sintonía: la teología latinoamericana pretendía superar la Tercera Vía demócrata-cristiana; en España, ésta estaba enormemente desprestigiada, como toda opción <sup>cristiana</sup> ~~confesional~~, por la confesionalidad del Franquismo, de la que aparecía como cómplice (<sup>88</sup> ~~80~~). Por su parte la teología de la liberación asumía como mediación el análisis (de tradición marxista) de las ciencias sociales sobre el subdesarrollo. Se asumía así (al menos como proyecto) el deseo de abandonar las habituales mediaciones filosóficas de la teología para articularla sobre una ciencia social de inspiración marxista. Las analogías y los préstamos <sup>entre</sup> ~~este~~ esta teología y el Documento de Avila, son demasiado numerosas para enumerarlos aquí. El análisis detallado mostrará mejor los campos de significación implícitos en él.

Finalmente vale la pena subrayar los intentos de recuperación efectuados sobre las teologías de la secularización y de la liberación. En el primer caso se las reduce a un reconocimiento <sup>por las tendencias ~~por~~ conservadoras de la Iglesia.</sup>



de la autonomía de las realidades terrestres dentro de un esque  
 ma *tomista* en el que "se ha reconocido siempre al orden de  
 la naturaleza un valor y un sentido en sí mismo, no dependien-  
 te del orden de la gracia" (<sup>81</sup>~~81~~). En el segundo se trata de los  
 intentos de utilizar la palabra "liberación" sin poner radical-  
 mente en cuestión la posible función ideológica opresora de enunci  
 ados dogmáticos y morales, y sobre todo sin aplicar el proceso  
 de liberación a la estructura eclesiástica misma. Este ha sido  
 el procedimiento de <sup>una</sup> ~~la~~ neo-ortodoxia ~~conciliar denunciada por~~  
~~Lorés~~ de la que el Documento Episcopal es a nuestro juicio un  
 buen ejemplo.

- (52) Sobre las características de la cultura catalana, Cfr. VICENS i VIVES, J. Noticia de Catalunya y FERRATER MORA, J. Les formes de la vida catalana.
- (53) Cfr. LORES, J. "La religió" en COLOMINES, J. et al. Per una resposta socialista, y "El fet conciliar a Catalunya" artículo de próxima publicación en Questions de Vida Cristiana.
- (54) Cfr. PINILLA DE LAS HERAS Estudios sobre cambio social y estructuras sociales en Cataluña p. 20.
- (55) GEORGE, P. Societés en mutation p. 7-12. El autor destaca como características de esta "sociedad proletaria" la concentración de las fuerzas de trabajo, la existencia de masas de trabajadores "aux conditions de vie, sinon aux conditions de travail, homologues", la constitución de grupos de presión (sindicatos) para la lucha obrera, que corresponden a las tensiones sociales inevitables propias de este contexto. Por otra parte, el nivel de vida de tales concentraciones era muy bajo: España no alcanzó hasta 1951 el nivel de renta per capita anterior a la Guerra Civil y hasta 1959 no inicia un crecimiento sostenido.
- (56) Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), movimiento especializado de Acción Católica, cuya trayectoria veremos en el apartado siguiente.
- (57) Cfr. las listas de sacerdotes citados por CASTAÑOZ, J. Memorias sobre la JOC a Catalunya 1932-1970. passim. So-

bre el impacto del Servicio Universitario del Trabajo (SUT) cfr. COMIN, A.C. Fe en la Tierra, p. 46 y sig.

- (58) En 1966, A.C. COMIN proponía adoptar la célebre formulación de GODIN y DANIEL, publicando un libro titulado España ¿país de misión?. En 1967, J. BERTRAN Los difíciles caminos de la misión obrera formula una teología de la misión y un proyecto evangelizador basado en varios años de experiencia del clero barcelonés. Es significativo que la totalidad de la bibliografía extranjera citada es francesa.

También la Compañía de Jesús inicia la "Misión Obrera" en 1963 en un barrio de Sabadell.

- (59) BERGER, P., BERGER, B., KELLNER, M. Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia, p. 63-80

- (60) "Lo propio de la fe en el mundo moderno, no es estar protegido por barreras sociológicas, sino estar expuesta, hallando su propia resistencia en la convicción interna y profunda de donde fluye, y en la oración en la cual se afirma" RAHNER, K., Mission et grâce, p. 34. Citado en BERTRAN, J. Los difíciles caminos de la misión obrera, p. 33.

- (61) Para el concepto de subjetivización cfr. BERGER, P. BERGER, B., KELLNER, H, *ibid.* p. 89.

- (62) BERTRAN, J. *op. cit.* p. 31-32.

- (63) Ibid. p. 55-61.
- (64) Ibid. p. 45-49 y 165-218. Se apunta ya la problemática del "cristiano implícito" que como veremos es uno de los puntos que diferencian la perspectiva teológica de los CpS de la del Episcopado.
- (65) Cfr. COMIN, A.C. (~~Separata de Cuestions...~~) *De "La soledad de la fe" Questions de Vida Cristiana n.º 74 (1978) p. 71-82*
- (66) La observación se atribuye a un comentarista extranjero: en MASSOT, J. Aproximació a la historia religiosa de la Catalunya contemporània, p. 156.
- (67) Evidentemente, esta interpretación no puede ser probada aquí rigurosamente y se ofrece sólo a título de hipótesis. Sin embargo coinciden en ella LORES, J. "El fet conciliar a Catalunya" p. 13, y COMIN, A.C. Fe en la tierra p. 95 y también p. 124 y sg. Para la interpretación del impacto del Concilio en Cataluña, seguimos fundamentalmente el pensamiento de J. LORES.
- (68) LORES, J. Ibid. p. 14.
- (69) A la vuelta del Concilio, la Comisión permanente de la Conferencia Episcopal Española publicó un Documento titulado "La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio" en el que se refrendaba expresamente el régimen político español. Cfr. IRIBARREN, J. ed. Documentos Colectivos del Episcopado Español 1870-1974, p. 400-402.

- (70) LORES, J. Ibid. p. 8.
  
- (71) MASSOT, J. Aproximació a la historia religiosa de la Catalunya Contemporània. p. 135-137.
  
- (72) Cfr. FLEW, A., mac INTYRE, A. (eds) New Essays in Philosophical Theology. New York, MacMillan, 1964. La célebre parábola de Flew es comentada por FIERRO, A. Presentación de la Teología, p. 21-25.
  
- (73) Sobre el concepto de contracultura, cfr. el conocido libro de ROSZAK, Th. The Making of a Counter Culture.
  
- (74) Citamos algunos de estos libros a título de ejemplos significativos. Nótese la fecha de la traducción española o catalana: ROBINSON, J.A.T. Sincer envers Déu, 1966; COX, H. La Ciutat Secular 1968, TILLICH, P. Els fonaments troncolle, 1967, VAHANIAN, G. La muerte de Dios, 1968.
  
- (75) Una discusión sintética sobre el término se puede encontrar en HILL, Sociología de la religión, p. 285-314.
  
- (76) FIERRO, A. Presentación de la teología, p. 57. El autor recoge las críticas hechas desde la teología de la liberación política y desde la teología de la liberación.
  
- (77) Pensamos especialmente en las obras de METZ, J.B. MOLTMAN J., GOLLWITZER, H., XHAUFFLAIRE, M. Contribuyó notoriamente

te a su divulgación la revista Selecciones de Teología, editada por la sección S. Francisco de Borja de la Facultad de Teología de Barcelona, nº 38 (1971) dedicado monográficamente a la teología política, con traducciones de los artículos más significativos de los autores citados.

- (78) FIERRO, A. Presentación de la teología, p. 57
- (79) La vía de la presencia pública de la fe a través del pacto con el Estado quedaba desautorizado por la negativa experiencia del Concordato. Cfr. Cristiano <sup>por un</sup> por el Socialismo. "Ante la posible renegociación del Concordato español". La teología política asume la distinción moderna entre sociedad y Estado y pretende para la Iglesia un lugar crítico en la sociedad. Sobre el problema de la privatización de la fe visto ~~en~~ <sup>por un</sup> líder de CpS, cfr. COMIN, A.C. "La soledad de la fe".
- (80) La década de los 60 ha sido considerada como un periodo de intenso cambio y de grandes esperanzas. Cfr. SEMPERE, P., CORAZON, A. La década prodigiosa, Felma<sup>2</sup>, Madrid 1976.
- (81) MASSOT, J. Aproximació a la historia religiosa de la Catalunya contemporània, p. 178 *sq.*
- (82) Cfr. Questions de Vida Cristiana nº 58 (1971) Els sacerdots a Catalunya.

- (83) LORES, J. "El fet conciliar a Catalunya" (p. 28).
- (84) Los Jesuitas de España mantienen una relación de ayuda en hombres y medios con los países latinoamericanos. En el caso de Cataluña la relación es particularmente intensa con Bolivia. Dos instituciones que mantiene esta relación en Cataluña son "Intermon" (de los Jesuitas) y "Agermanament" en relación con el clero diocesano y muy autónoma respecto al Obispado.
- (85) FIERRO, A. Presentación de la teología, p. 106.
- (86) GUTIERREZ, G. Teología de la liberación, p. 67-69.
- (87) RICART, J. Egara. Una parroquia obrera bajo el franquismo 1963-1977, p. 47.
- (88) Este desprestigio recaía sobre todo en la tendencia derechista, presentada por personas vinculadas a la Acción Católica Nacional de Propagandistas (ACN de P), de la que provenía un influyente sector del Episcopado. Cfr. CHAD, J. La Iglesia en el Franquismo, p. 304-315.  
Hay una "Izquierda Democristiana" cuyo principal representante era Joaquín Ruiz Giménez, que no cae bajo esta sospecha a título personal. Pero sí participa del descrédito de los partidos de "orientación cristiana".
- (89) FIERRO, A. Presentación de la teología, p. 52.

p. 42 (x) Si se compara esta teología y este sistema de valores con el de los CpS se ve la magnitud del camino recorrido: no se pretende "evangelizar" sino estar presente en la lucha liberadora; la "lucha" ya no es un "valor de la clase obrera" sino una "acción racional", orientada según un fin. Sin embargo "CpS" sería inexplicable si no se tuviera en cuenta la voluntad misionera expresa vivida por muchos de sus miembros y expresada en la teología de la misión. Los miembros más destacados de CpS han manifestado repetidas veces su preocupación por lograr una presencia cristiana en la sociedad y especialmente en la clase obrera, que siendo una colaboración en la lucha liberadora sea también un signo específicamente evangélico.

p. 53. (xx) ...y desde situaciones culturales y sociopolíticas muy diferentes de las españolas. Puede decirse que al empezar la década de los 70, el cristianismo de Cataluña se ha pasado y se encuentra todavía en una profunda crisis.

p. 53. (xxx) En esta misma época, poco antes de la fundación de "CpS", llega a Cataluña la teología latinoamericana de la liberación. Este teología es recibida por los cristianos políticamente sensibilizados como la respuesta al problema radical del cristianismo: su lugar y su sentido en el proceso histórico de liberación del hombre. A posteriori puede sin embargo pensarse que este teología respondía a una antropología centrada en la primacía de la praxis transformadora sociopolítica que y que por esto no podía dar respuesta a los múltiples factores de crisis del cristianismo en esta época (83). Tal vez por esto pudo darse en Cataluña una producción teológica vigorosa en la línea de la teología de la liberación y a la vez una cierta incapacidad para asumir la crisis global del cristianismo.



2.3. La situación de la Iglesia Catalana en 1973

2.3.1. El trasfondo español

2.3.1.1 - Un episcopado en transformación.

El Concilio cogió de sorpresa al episcopado español, que no sacó inmediatamente sus consecuencias. <sup>(90)</sup> Más tarde, gracias a la labor de los nuncios Riberi y Dadaglio, el episcopado español sufre <sup>e</sup> un fuerte proceso de renovación. Así, entre 1964 y 1974 son consagrados 53 nuevos obispos (sobre un total de 79 en 1973). El 21% de éstos, son obispos auxiliares, nombrados sin el "placet" del Gobierno. Esta política vaticana introduce en España un nuevo tipo de Obispo más abierto al mensaje conciliar. (91)

Sin embargo, hasta 1972 no se produce un cambio de mayoría significativo en la Conferencia Episcopal Española, confirmado por el cambio en la presidencia: Monseñor Enrique y Tarancón sucede a Monseñor Morcillo.

"En torno a la renovación de la <sup>C</sup>onferencia en 1972 se produce el punto álgido en que ~~aparece~~ <sup>que</sup> por primera vez ~~este~~ el episcopado ejerce un nuevo tipo de liderazgo en conexión con la base eclesial y la problemática del momento. Pero en los últimos años un nuevo distanciamiento empieza a producirse..." (~~Duato p. 129-130~~). (92)

A los ojos del cristianismo progresista, es difícil olvidar ~~de~~ los aspectos <sup>de la</sup> ~~mas negativos~~ historia del Episcopado Español;   
 (Punto aparte)

2.3.1.2 -Una pesada herencia. ~~La herencia histórica del Episcopado Español es muy pesada. Está en primer lugar su apoyo a la Cruzada en 1937, y su apoyo sistemático al Régimen franquista,~~



A un nivel más inmediato y directamente relacionado con la problemática ~~sociopolítica~~ que nos ocupa, ~~un~~ <sup>un</sup> hecho <sup>muy importante</sup> ~~capital~~ es la crisis y práctica desaparición de los movimientos especializados de Acción Católica provocada entre 1967 y 1969 por los obispos de Madrid, Morcillo y Guerra Campos, que les acusaban

de excesivo "temporalismo" ~~(nota de M. Batlle)~~ (93). <sup>Esta y otras</sup> actuaciones del episcopado provocaron una profunda desconfianza en los laicos comprometidos, que se acostumbraron por ello a ver en la jerarquía episcopal ~~un~~ <sup>un</sup> ~~evento~~.

Las consecuencias de esta crisis son muy importantes ~~(sobre todo en el caso de la HOAC)~~ para comprender la participación de grupos de militantes obreros cristianos en CpS en Cataluña.

Por otra parte el papel jugado por el episcopado en esta crisis es uno de los elementos que contribuyen a un desprestigio difícil de remontar: de hecho, la nueva Conferencia Episcopal de 1972, aunque renovada, era todavía incapaz de definirse frente

al Régimen, en el <sup>mitido</sup> ~~mitico~~ lenguaje reclamado por la base militante. ~~(Cfr. Urbina, p. 81. Añadir que el cambio fue sin embargo tibio: A. Belado, p. 17 y 137-172.)~~ (94)

2.3.4.3. -Una Iglesia cuyo clero se transforma: la "Asamblea Conjunta 13-18 septiembre de 1971).

La prueba de la renovación del clero español y de su asimilación del Concilio lo <sup>constituye</sup> ~~atribuye~~ la llamada Asamblea Conjunta de

Obispos y sacerdotes. Las conclusiones principales de esta reunión contradicen en buena parte el punto de vista expresado por la Comisión Permanente del Episcopado de 1966, de que ya hemos hecho mención (~~Cita~~). En efecto la Asamblea Conjunta reclama el reconocimiento de los Derechos Humanos y de las libertades públicas para la entera sociedad española, critica el Concordato y el Régimen nacionalcatólico y pide la superación del "sistema materialista de tipo capitalista". Yendo aún más lejos, la Asamblea Conjunta intenta pedir públicamente perdón por el papel jugado por la Iglesia en la Guerra Civil. La proposición que formulaba este deseo no consiguió la mayoría necesaria (dos tercios), aunque sí la mayoría absoluta, (~~Cita: Chao p. 99-200~~), y demostraba el profundo cambio operado en la base del clero español. (95)

2.3.4.4.  
 -Un Episcopado que se distancia del Régimen.

La Conferencia Episcopal publica el 20 de enero de 1973 un documento titulado "La Iglesia y la Comunidad política" que supone una clara distanciaci3n del r3gimen franquista; en 3l se cuestiona la confesionalidad del Estado y la Iglesia se muestra dispuesta a renunciar al privilegio del fuero eclesi3stico y a la presencia de Obispos en organismos pol3ticos. Se precoriza un modelo de comunidad pol3tica pluralista (n3 20) pero se rechaza expl3citamente la aceptaci3n del marxismo por los cristianos (n3 10). Este Documento es de gran importancia para la comprensi3n de los textos analizados. Por parte del R3gimen

60

fue acogido con críticas muy duras. Pero por parte de los grupos de laicos militantes se criticó el doble lenguaje del episcopado que exhorta a trabajar por la "liberación" del hombre sin poner explícitamente en cuestión las instituciones del Estado franquista autoritario y represivo. (Cfr. Bolado p. 17) (96)

La posición "centrista" de <sup>obispos</sup> ~~el episcopado~~ <sup>autoritas</sup> hace temer a muchos que iniciada la transición política, <sup>el episcopado</sup> ~~éste~~ impulse una "operación democratacristiana" que intente canalizar el voto católico hacia una democracia cristiana conservadora.

### 2.3.2. La situación en Cataluña.

#### 2.3.2.1. Los avances y las crisis de la "Misión Obrera".

La Constitución de "Cristianos por el Socialismo" y el documento que la expresa no manifestarían su significación si se les separara de los avatares de lo que en términos generales se llamó la "misión obrera" en la Barcelona de los años 60. Visto en perspectiva histórica, la "misión obrera" aparece como una respuesta específica de un sector de la Iglesia catalana, a los problemas de industrialización y urbanización que transformaron Barcelona y su cinturón industrial a lo largo de los años 60. Respuesta formulada teóricamente en la "Teología de la misión", de la que <sup>ya</sup> se ha hecho mención, y realizada prácticamente en dos líneas con numerosos puntos de contacto: la creación y desarrollo de los movimientos especializados de Acción Católica

*Handwritten mark*

por un lado, y la evolución de las Parroquias Obreras y su transformación en "comunidades de base" por otro.

Hay que señalar, además, que la historia de la "misión obrera" fue muy conflictiva tanto en el ámbito eclesial como en el político, y que esta conflictividad es esencial para comprender y en parte explicar, la constitución de CpS y sobre todo su ideología y su forma de manifestación.

Se analizarán, por tanto, a continuación, la dinámica y los conflictos fundamentales de los movimientos especializados de Acción Católica y de las Parroquias Obreras, y se subrayará como la evolución de sus planteamientos es, en parte, recogida por CpS.

a) Los movimientos especializados de Acción Católica.

Entre los diversos movimientos de la Acción Católica especializada interesan especialmente dos: la JOC porque el auge que alcanzó <sup>en Cataluña durante los años 50-60</sup> y la intensidad de su crisis repercutieron <sup>en</sup> ~~inter~~amente en el desarrollo de la "misión obrera", y la HOAC, por la participación de bastantes de sus miembros en la constitución de "CpS"

La HOAC había sido fundada en 1945 por iniciativa del Cardenal Primado Pla y Daniel, y muy pronto asumió las reivindicaciones de la clase obrera. Puede ser un síntoma de ello su reconocida participación en la importante huelga de tranvías de Barcelona, *en*

*Handwritten mark*

y la supresión por el Gobierno de su semanario "Tú" ~~en~~ *en el mismo*

<sup>año</sup>  
~~1951~~. Esta rápida integración en las aspiraciones y reivindicaciones del mundo obrero hace preguntar a F. Urbina, uno de los teólogos historiadores que ha seguido más de cerca este fenómeno:

"¿Se dió cuenta plenamente la Jerarquía de entonces de lo que había nacido? ¿O tenían en la mente otra cosa más inocua y superficial, algo así como las primeras ACLI italianas, fácilmente controlab<sup>e</sup>s?". (Urbm. p. 55). (97)

Así como la HOAC tiene un origen "jerárquico", la JOC se origina en España alrededor de 1947 por iniciativas aisladas de la base clerical que debe vencer la desconfianza de los Obispos hacia la importación de métodos pastorales de origen francés ~~(Cfr. Castaño p. 43-44 y testimonio de Mm. Batllés)~~. La JOC se desarrolla rápidamente en Barcelona y experimenta un fuerte auge en los 60 entrando en crisis alrededor de 1968. (98)

A propósito de la HOAC (pero la reflexión vale también para la JOC), F. Urbina se interroga sobre lo que él llama la "máxima improbabilidad" de que la Acción Católica asumiera las aspiraciones de la clase obrera teniendo en cuenta ~~la historia del catolicismo social español~~ y el modelo de "cristiandad" que la Iglesia había aceptado después de la Guerra Civil. "Improbabilidad" que, sin embargo, se realizó. (99) ~~(Urbina p. 63-55)~~. Un interrogante análogo ha sido formulado a veces por "CpS" o por

*Ex. de...*  
*de J. P. de...*  
*...*

teólogos de la liberación acerca de la dificultad, para un cristiano, de aceptar el socialismo (Cita). Desde esta perspectiva resulta interesante ver como evolucionó la HOAC y aventurar alguna hipótesis de explicación. Con ello entraremos en uno de los "filones" de la prehistoria de CpS.

En una primera etapa (hasta 1955) la HOAC está marcada por el triunfalismo católico de la época, que la hace ser un movimiento masivo y pluralista: "se quiso hacer de la HOAC un cauce de expresión de las inquietudes populares y el signo de la aparición de una nueva esperanza" (~~Alcazar~~, libro). Su ideología es "ni capitalismo, ni comunismo, sino un racionalismo integrador" (~~ibid~~)<sup>(100)</sup>. En esta etapa puede decirse que la HOAC desempeña la "función tribunicia" que HERMET ~~Rico~~<sup>Rico Rico</sup> ha señalado para ciertas actuaciones de la Iglesia ~~que señala~~: se asume la protesta obrera sin poner en cuestión el sistema social y político e incluso confirmándolo al hacerlo capaz de integrar una voz discrepante. (101)

Entre 1955-1967 desaparece el carácter masivo y triunfalista de la HOAC y se acentúa intensamente la formación personal del militante. Este acento en lo personal señala un primer abandono de la "cristiandad" y el primer paso hacia la "misión". La formación teológica era todavía muy tradicional, pero estaba articulada con la "revisión de vida"; en ésta el "hecho de vida" se analizaba <sup>en una triple</sup> ~~en~~ perspectiva: personal, ambiental y estructural; este último nivel planteaba la dimensión social (y también polí-

tica, en régimen dictatorial) de los hechos analizados. La revisión de vida por otra parte, llevaba a "actuar", al "compromiso". La revisión de vida, <sup>por tanto</sup> compromete personalmente en una ética que tiene "afinidad electiva" con la lucha reivindicativa obrera, sobre todo con la de carácter sindical, no directamente politizada.

Desde esta perspectiva se comprenden varias cosas: el impacto que tuvo en la HOAC el nacimiento, desarrollo y crisis internas de un movimiento sindical con vocación unitaria como fue "Comisiones Obreras": la existencia de CCOO ponía en cuestión la existencia de organizaciones independientes <sup>políticas</sup> (como la HOAC) <sup>políticas</sup> de las que se daba a sí misma <sup>sindical</sup> desarrollo de la base; <sup>las</sup> sus luchas internas repercutían en la unidad de la HOAC; <sup>de CCOO</sup> la ideología socialista <sup>de CCOO</sup> impregnaba la militancia de los miembros de HOAC (hemos señalado ya que éstos estudiaban marxismo). ~~Nos parece que aquí se pone de manifiesto~~ un proceso análogo al señalado por Weber: la fe religiosa engendra una ética que tiene "afinidad electiva" con la lógica de comportamiento de un determinado grupo; <sup>(en nuestro caso el de los militantes sindicales)</sup> más adelante <sup>an</sup> la ética <sup>del grupo</sup> adquiere autonomía respecto a la primitiva <sup>Legitimación</sup> motivación religiosa y (en el caso que nos ocupa) se produce una fuerte crisis de la legitimación religiosa de la acción <sup>sindical</sup> sociopolítica emprendida. (102) (para los pentitantes de origen cristiano)

Este nos parece uno de los niveles de análisis que no deberían olvidarse al estudiar la crisis que sacudió los movimientos especializados de Acción Católica entre 1967 y 1969 y que provocó

Otro nivel de análisis es el que se produce a partir de la participación de miembros de la HOAC que ~~se dio~~ USO (Unión Sindical Obrera) que se definió como socialista y autogestionario. En ambos casos se produce



(en el caso de Cataluña) su desaparición casi total.

En un primer nivel, la crisis tuvo una manifestación visible en el choque entre los Obispos Morcillo y Guerra Campos <sup>por una parte,</sup> y los dirigentes nacionales de los movimientos especializados <sup>por otra</sup>. ~~(cita de Urbin p. 83)~~. Este enfrentamiento fue muy duro, y como ya se ha insinuado, descalificó al episcopado ante los militantes cristianos, corroborando la crítica de la institución eclesiástica que estos recibían en los ambientes de la lucha sindical y política.

Pero el choque entre el episcopado y los movimientos especializados, al realizarse a través de los cauces de las comisiones y reglamentos de los mismos movimientos, tiene el peligro de ocultar el conflicto ideológico-práctico que encerraban. En un lúcido análisis de este segundo nivel del conflicto, C. MARTI señala la oposición entre los planteamientos "misioneros" de ~~los la~~ <sup>la</sup> JOC (y paralelamente de la HOAC) y la Iglesia de "cristiandad" en la que todavía pensaba el episcopado. Lo que pretendía la JOC era precisamente desvincular de un "determinado sistema de convivencia ((el capitalismo autoritario del franquismo)) <sup>la evangelización,</sup> la vida de fe en medio del <sup>el</sup> ~~mando~~ obrero ~~y la evangelización~~". Este proyecto reclamaba implícitamente el pluralismo social y religioso, y entraba lógicamente en conflicto tanto con el Estado autoritario franquista, como con una Iglesia que se negaba a criticar los fundamentos de este mismo Estado. ~~(Castaño p. 176 Martí o.v.c.)~~. (103)

Los dos niveles de conflicto ~~rápido~~ citados impidieron afrontar la crisis que ~~realmente~~ experimentaban los militantes cristianos en todos los niveles de su existencia religiosa.

En un apasionado testimonio J. FARRAS narra la toma de conciencia que de esta crisis hicieron los dirigentes de la HOAC catalana en 1970 ~~(Cita)~~. (104)

Todo era cuestionado: en primer lugar, la Iglesia, bajo el impacto de la crítica marxista de la religión ("verificada" como se acaba de decir por el comportamiento episcopal); en segundo lugar, la identidad ~~personal~~ del cristiano era puesta en duda, ante la incapacidad de formular lo específico y diferencial de la fe en <sup>un</sup> contexto de <sup>lucha por la</sup> liberación <sup>que se</sup> formulada en términos marxistas; el problema se <sup>apresenta</sup> ~~formulaba~~ en una dramática búsqueda de lo que la fe cristiana "añadía" al compromiso revolucionario. Esta problemática "intelectual" tenía una traducción práctica en el orden de la moral: la aceptación de la violencia y de la "lucha de clases" parecía en radical contradicción con la asimilación que del "mandamiento del amor" se había hecho en la HOAC. La <sup>crisis</sup> ~~única~~ era total: faltos de valores y legitimaciones identificables como cristianas, faltos de la gran "estructura de plausibilidad" (la Iglesia) en la que habían vivido, los militantes, cuestionaba también la HOAC misma en cuanto movimiento eclesial.

El proceso, entre 1970 y 1973 fue de lenta reconstrucción de la identidad <sup>cristiana (105)</sup> ~~personal. el texto citado muestra el papel desempeñado en ello por la implicación de las corrientes teológicas citadas en el apartado anterior.~~ Los Comunidades de Base fueron en buena parte las nuevas estructuras de plausibilidad que hicieron posible la revalorización de la comunidad cristiana. Algunos, sin embargo, deseaban una organización en la que fuera posible el tratamiento de la cuestión marxismo-cristianismo tanto a nivel <sup>teórico como</sup> práctico (militancia en partidos de izquierda). ~~eo-~~ ~~mo práctica.~~ Este grupo se juntará, en 1973 a CpS y será partidario de darle una organización que le permita suplir, a otro nivel, el papel educador realizado antes por la HOAC.

*(Handwritten notes in margin)*  
 (105)  
 (105)

b) Las Parroquias obreras y las Comunidades de Base.

Paralelamente a la evolución de los movimientos especializados de Acción Católica se produce la de las parroquias obreras del cinturón industrial de Barcelona. J. Castaño, formula sintéticamente y con cierta ironía, este proceso:

"Al bisbat de Barcelona es va produir una situació molt curiosa: Les parròquies que quedaven vacants o les de nova creció havien estat sempre proveïdes amb aquells sacerdots que havien fet prou mèrits actuant de vicaris o de rectors en una parròquia de menys categoria (cal entendre no pas pastoral sinó monetària). A causa del creixement vertiginós de la població del bisbat i

de l'aparició de molts barris nous, es varen crear moltes parròquies noves, però aquestes disposaven de pocs mitjans econòmics i els rectors havien de viure en una pobresa extrema, i fins molt sovint havien d'anar relllogats molt de temps pel barri fins que no s'acabés de construir la rectoria o es trobés un pis com a tal. I aleshores, el secretari episcopal (que per aquells anys era el canonge doctor Pech) va haver de recórrer a tots aquests sacerdots joves, molts d'elles consiliaris jocistes, bona part dels quals figuraven en la seva llista negra (per acusacions procedents de "gent de missa", o de "gent d'ordre, etc.") Però aquests nois no desitjaven altra cosa que tenir una parròquia on per fi poguessin posar en pràctica tot allò que sentien i que havien descobert a partir de la JOC (muntar una parròquia pobra, missionera, evangelitzadora...). El 1961 es varen distribuir nou parròquies en aquest règim; el 1963, una vintena; el 1965, moltes més. D'aquesta manera es va produir a la perifèria de totes les ciutats esmentades un ferment de cristianisme a l'estil dels primers segles, on rector i vicari ja no eren senyor i criat, sinó uns companys que ~~treballen~~ <sup>treballaven</sup> conjuntament i humilment amb un laic <sup>et</sup> voluntariós i treballador. En la quasi totalitat d'aquestes parròquies s'hi desenrotllà intensament la JOC, i en moltes d'elles, coincidint amb l'acabament del "Vaticà II", ja es feren una colla de

Puntos suspensivos  
antes de "I aleshores...": el texto original es más largo y se ha cortado en este punto.

passos atrevits: se suprimiren els aranzels, els rec-  
 tors i vicaris renunciaren a la paga de l'Estat i es  
 posaren a treballar en feines retribuïdes a fi de no  
 haver de dependre de la parròquia, s'iniciaren cele-  
 bracions eucarístiques molt viscudes del poble, es  
 reformà completament la catequesi dels infants, supri-  
 miren la beneficència com a gest paternalista, obri-  
 ren els locals parroquials a les reunions cíviques  
 del barri, reformaren la litúrgia sacramental, més  
 endavant prengueren posició i feren declaracions pú-  
 bliques per escrit o bé en les homilies de les misses  
 davant de situacions d'injustícia en el barri o en la  
 ciutat... Molts d'aquests sacerdots arribaren a un  
 heroisme extrem en la pobresa, en la lluita pels més  
 petits, en la donació a la gent... (Castaño, p. 135-137). (106)

El planteamiento misionero y personalizador de estas Parroquias  
 las llevó a constituir Comunidades de Base, ~~definidas en este~~  
~~contexto por "estructuras desde la base y por su compromiso"~~  
~~(Egara 91)~~. La relación entre parroquia (con sus "servicios  
 "religiosos") y Comunidad de Base fue muy variada: desde el  
 mantenimiento de ambas, a la práctica eliminación de la prime-  
 ra en favor de la segunda. (107) ~~Nota: notar el paso de legitimidad~~  
~~tradicional a legitimidad <sup>casos</sup>asomática y racional. Nota <sup>de</sup> de paso~~  
~~de una misión que puede ser <sup>mantra</sup>"mental" a una <sup>toma</sup>forma de posición~~  
~~social en favor de los pobres = Rasgos "sectarios"). En la co-~~

unidad de Base confluyan los creyentes con opción religiosa y social renovadoras, pero en ellos se daba también una notable pluralidad de situaciones sociales y personales. Esta situación permitía a las Comunidades de Base funcionar como "estructura de <sup>plausibilidad</sup> pluralidad" de la fe, pero impedía la profundización de determinados problemas relacionados con la militancia política y el marxismo. Debe añadirse que estas parroquias se convirtieron en muchos casos en lugar de reunión o incluso de asilo de sindicatos y partidos clandestinos, o de obreros en huelga. El concordato protegía los locales parroquiales, puesto que en ellos podían celebrarse reuniones sin previa autorización y la policía no podía entrar en ellos (jurídicamente al menos) sin la autorización del Obispo. La frecuencia de estas situaciones creó graves conflictos tanto con la policía como con el Obispo. <sup>(108)</sup> ~~(Nota: Egara. Citas de Ricard COOP, 215-216, al amparo de obrero; huelga de la AEG p. 102 (que incluye la reacción del Obispo y la petición de denuncia del sistema) + Registros, denuncias, multas...)~~

Las Parroquias Obreras se coordinaron pronto con el fin de provocar un cambio profundo en la Iglesia de la diócesis de Barcelona, caracterizado por una decidida opción por los pobres, por un planteamiento misionero de la presencia de la Iglesia y por la aceptación de una abierta conflictividad con el Régimen. Tal fue el intento de "Sectores Pastorales Obreros" creado en 1967 "que intentó coordinar las distintas experiencias y más adelante constituir un organismo diocesano reconocido por la jerar-

guía, a lo que nunca se llegó" <sup>(109)</sup> (Egara, p. 101). En una línea semejante se organizó, en 1969, un "Forum Sacerdotal" que reunió 450 sacerdotes y religiosos, "que pretendía la construcción de una Iglesia renovada en fidelidad al Evangelio" <sup>(110)</sup> (Egara p. 191). Estos hechos muestran una presencia masiva <sup>de sacerdotes</sup> de sacerdotes y religiosos en una línea de renovación conciliar, que iba desde posiciones moderadas a otras social y religiosamente radicales. La incomprensión e intransigencia del entonces Obispo de Barcelona, Marcelo Gonzalez Martín, frustró estos intentos de renovación coordinada, y radicalizó las posturas de muchos. El clero, sobre todo el de las Parroquias Obreras, se acostumbró a prescindir del Obispo, o a ver en él más un enemigo que una ayuda. Años después, testimonios ideológicamente diferentes coinciden en la misma idea: la equivocación fue creer que al terminar el Concilio, la transformación eclesial exigida por el clero y el laicado <sup>presentes</sup> sería asumida por el episcopado. <sup>(111)</sup> (Egara, testimonio de Refes, p. 219. Testimonio de Mm. Batlles).

La opción sociopolítica de estas Parroquias Obreras y Comunidades de Base se decantó frecuente y rápidamente hacia posiciones revolucionarias y en ello tuvo una fuerte influencia la intransigencia gubernativa y policial <sup>(112)</sup> (Egara p. 39). <sup>En efecto,</sup> La experiencia de la imposibilidad práctica de proclamar el mensaje "reformista" de Juan XXIII y del Concilio empujaba a opciones revolucionarias contra el Régimen, que pronto pasaron a posiciones revolucionarias en favor del socialismo.

para  
Dos elementos fueron decisivos en esta decantación hacia la izquierda. El primero fue el hecho de que una buena parte de los sacerdotes de estas parroquias se pusieron a trabajar manualmente. La experiencia del trabajo en la fábrica modificó enormemente su jerarquía de valores al hacerles sentir en carne propia los problemas sobre los que antes se pronunciaban movidos principalmente por razones morales. El segundo hecho fue el conocimiento y trato personal (en el trabajo y en las Parroquias, por <sup>su</sup> función de "lugar de asilo") de los líderes sindicales y políticos en la clandestinidad, la mayoría de ellos no creyentes. La solidaridad con los compañeros de trabajo se hizo extensiva por esta vía a los movimientos sindicales y políticos clandestinos de la izquierda revolucionaria.



Hacia 1970 se daba ya en bastantes de estas Parroquias y Comunidades de Base una opción socialmente revolucionaria que se articulaba con la esperanza de una Iglesia implantada ~~y surgida~~ en el pueblo, y solidaria de su lucha por la justicia. Se reconocen ya aquí las dos dimensiones típicas de CpS: opción revolucionaria e Iglesia "libre de todo enfrentamiento". Por ello, en 1973, Parroquias Obreras y Comunidades de Base sintonizarán con los planteamientos de CpS (que en buena parte han ayudado a crear), pero a diferencia de la HOAC, no concebirán "CpS" como una "organización" puesto que en este aspecto ya se bastan, sino como una "corriente dentro de la Iglesia" que puede ayudar a "desbloquear" la fe de muchos cristianos.

~~Empellon~~  
~~obras~~  
~~obras~~  
~~ideología~~  
~~impulsos~~  
~~capacidad~~  
~~movimiento~~

28.2.2.

### El catolicismo progresista en Cataluña

Al describir las características de la Asamblea de Cataluña se ha subrayado su carácter integrador de amplias capas de la sociedad catalana en torno a un proyecto democrático y autonomista, y al pasar revista a la evolución del pensamiento teológico en Cataluña se han señalado también una serie de tendencias que intentan asumir la "secularización" en perspectiva "europea y occidental" y en las que un amplio público busca respuesta a sus interrogantes religiosos. Es probable que estos dos fenómenos: progresismo religioso y actitud sociopolítica democrática sean relacionables por la afinidad electiva entre las legitimaciones explicitadas en el nivel religioso y los valores defendidos a nivel sociopolítico. Esta relación se mediatiza por la existencia de una serie de grupos y organizaciones cristianas que organizan el cristianismo progresista y funcionan como su estructura de plausibilidad.

Cabe señalar, en primer lugar, la importancia del clero diocesano: enraizado por su origen mayoritariamente rural en la cultura y la lengua catalanas, y <sup>poseedor</sup> ~~proceder~~ de un notable sentido de la continuidad histórica, el clero diocesano ha jugado un importante papel en la conservación de la tradición cultural catalana <sup>de</sup> y su reivindicación autonomista. En el plano político, su posición ha sido mayoritariamente democrática<sup>(x)</sup>. Esta actitud tuvo claras manifestaciones a lo largo de los años 60: en 1964, 400 sacerdotes catalanes firman una carta en la que denuncian

(x) En la misma ciudad se sitúa una buena parte del clero regular.

el sistema imperante y se pide el restablecimiento de las libertades públicas <sup>(113)</sup> ~~(Díaz Salazar, p. 178)~~. En 1966, 200 sacerdotes y religiosos se manifiestan públicamente ante la Jefatura de Policía de Barcelona protestando por los malos tratos inflingidos a un estudiante detenido. Esta manifestación es violentamente dispersada y sus dirigentes son condenados a un año de cárcel. Entre mayo de 1966 y septiembre de 1967, 20 sacerdotes fueron procesados en Barcelona por acciones de tipo "político" contra el Régimen. <sup>(114)</sup> ~~(Díaz Salazar, p. 232-233)~~. Las detenciones y registros de Parroquias y pequeñas comunidades de religiosos fueron frecuentes hasta 1975.

El papel de una parte del clero dentro de la minoría progresista durante el postconcilio, fue decisivo. Gracias al clero "ilustrado", el sector progresista tuvo una gran influencia cultural, aunque las palancas decisivas del poder eclesiástico siguieran en manos de un episcopado conservador hasta 1971.

Un aspecto importante del clero catalán fue su abertura misionera: desde la mitad de los años 60, sacerdotes catalanes colaboran mediante contactos temporales con diversas diócesis africanas (Camerún sobre todo) y Latinoamericanas (sobre todo Chile). "Agermanament" fue la institución que canalizó esta ayuda en personas y dinero al Tercer Mundo. En 1969, "Agermanament" toma un carácter más laico, y adopta una postura de compromiso con los movimientos de liberación. La influencia de

los sucesos de Chile llegará por esta vía (viajes, retornos de misioneros, correspondencia escrita personal y colectiva) al clero catalán: de esta manera la fundación de Cps en Chile no fue un acontecimiento "lejano" a Cataluña. (~~Citas de "corres-~~  
~~pondencia"~~). (115)

~~inter~~  
~~del~~  
~~del~~  
~~del~~  
~~del~~  
~~del~~  
~~del~~  
~~del~~

Junto al papel del clero debe destacarse el de varias organiza- ciones confesionalmente cristianas que difundieron, sobre todo entre la juventud, un catalanismo abierto y progresista, conciliar "avant la lettre", y que en el postconcilio expandieron el mensaje renovador provisto <sup>es ya</sup> de una mayor legitimación. Pensamos, sin pretender ser exhaustivos que "Minyons escoltes" fue <sup>muy</sup> el más importante, <sup>junto a</sup> ~~seguido probablemente por~~ Pax Christi. (116) (~~Citas de R. Pedraza y Ribas Piera~~), y <sup>a</sup> distintos grupos universitarios (Secretariado de Universitarios Cristianos, ~~D~~entre d'Estudis Litúrgics, etc.).

Existen todavía varias organizaciones que sirvieron de vehícu- lo al compromiso social de muchos cristianos, y a la vez, por su carácter oficialmente eclesiástico, sirvieron de cobertura a actividades de clara oposición sociopolítica: divulgación de noticias, reuniones clandestinas, actividades de conciencia- ción, etc. Cabe señalar aquí sobre todo el "Grupo Cristiano de Defensa de los Derechos Humanos", con un local central y muchos grupos adheridos en Parroquias y barrios de Barcelona. Las reu- niones periódicas fueron para muchos una fuente de <sup>in</sup> ~~con~~forma-

ción y concienciación decisivas, previas en muchos casos a compromisos políticos concretos. "Justicia y Paz" desempeñó un papel semejante, y su mayor aval jerárquico le permitió en algunos casos tomar posición públicamente y realizar amplias acciones <sup>con</sup>concienciadoras. (~~Cfr. Díaz Salazar: Declaraciones de 1976 y 1971. Recogida de firmas por la amnistía, declaración contra la ejecución de cinco militantes de GRAPO y ETA~~). El instituto católico de Estudios Sociales de Barcelona (ICESB) jugó también <sup>un</sup> importante papel al difundir en sus cursos de sociología, economía y política los puntos de vista de la oposición de izquierdas convirtiéndose así en un foro semipúblico, semiclandestino. (~~Cfr. Terceras Vías en Europa~~). (117)

Estos y otros grupos cristianos se reunieron en 1975 para constituir la "Trobada permanent d'entitats d'Església" como respuesta a la nueva ley antiterrorista. En el conjunto de la "Trobada permanent" se pueden contar hasta 32 grupos cristianos de diferente magnitud e implantación. (~~D. Bellavista Antre-~~  
~~ment 8/1977, p. 133-134~~). (118)

En estos medios confluyen creyentes (y a veces no creyentes) de tendencia progresista, y demócratas, y cuyas preferencias políticas son muy plurales. Este es el ambiente en el que el desbloqueo preconizado por los CpS frente al socialismo tenía más probabilidades de tener éxito.

*Handwritten notes:*  
+ Solidaritat  
Cristians!  
Sociologia  
Antiterror  
Antic

2.3.2.3.

El Episcopado en Cataluña

Cuando los CpS definen su posición, lo hacen en buena parte frente al proyecto y al modelo de Iglesia representado por el Episcopado, y como se verá en el análisis del "Documento de Avila", su crítica es muy dura. Por ello merece <sup>la pena</sup> detenerse en la descripción de las tensiones vividas entre el Episcopado y los sectores progresistas de Cataluña y especialmente de Barcelona.

Entre 1960 y 1973, tres obispos pasan por la sede de Barcelona: el Mr. Gregorio Modrego, Mr. Marcelo González Martín y Mr. Narciso Jubany.

El Dr. Modrego era el modelo del obispo preconiliar, favorable al Régimen, receloso frente a cualquier "innovación" extranjera y sobre todo francesa. Sin embargo los sacerdotes de Barcelona recuerdan aún con afecto cómo les defendía frente a las fáciles y frecuentes acusaciones del Gobierno Civil. Durante su largo mandato, la ciudad de Barcelona sufrió las profundas transformaciones de las que se ha hecho mención, pero el Obispo fue impotente para pensar y coordinar una respuesta adecuada, prisionero de esquemas mentales, religiosos y políticos, obsoleto. Durante su mandato, el clero y el laicado se acostumbraron a "hacer pasar" aquellas innovaciones que veían necesarias, disimulando hábilmente su lado progresista para hacerlas aceptables al Obispo.

El nombramiento en 1966 del Dr. Marcelo Gonzáles Martín como Obispo auxiliar de Barcelona con derecho a sucesión (que se realizó en 1967) desencadenó un fuerte movimiento de protesta. Esta campaña objetaba que no era catalán, que había sido impuesto por presión del Régimen (gracias <sup>al derecho</sup> ~~la hecho~~ de presentación concordatario), y que la diócesis no había sido informada en absoluto. Por otra parte esta campaña en favor de "obispos catalanes" fue mirada con reticencia desde algunas parroquias obreras, antes citadas. Cabe notar en esta polémica las tres coordenadas fundamentales de la situación sociopolítica y religiosa en Cataluña: la reivindicación catalanista, la lucha por la democracia (en este caso, participación intraclerical) y lucha social (ésta última dejada de lado por los promotores de la campaña y reivindicada desde las parroquias obreras). (119)

El Dr. Marcelo Gonzáles no consiguió superar la oposición que encontró desde el primer momento en Barcelona, al contrario: su acción de gobierno exasperó unánimemente a todos los sectores progresistas y activos de la diócesis. Permitió el procesamiento de sacerdotes (cosa que el Dr. Modrego no admitió nunca), permitió a la policía la entrada en templos para desalojarlos de manifestantes, y mantuvo largos y estériles conflictos con <sup>numerosas</sup> ~~las~~ parroquias obreras de Ferrassa.

Cuando en 1971 le sucede Mr. Narciso Jubany, encuentra una diócesis sacudida por una fuerte crisis a todos los niveles: a los elementos mencionados más arriba hay que añadir ahora la divi-

- sión interna de la diócesis y el escepticismo provocado por largos e inútiles enfrentamientos.

Su llegada produce una cierta esperanza. Con su nombramiento (y algunos otros que se hacen en breve tiempo) la totalidad de los Obispos de Cataluña son catalanes. Con ello no sólo se cumple materialmente la reivindicación catalanista, sino que gracias a este hecho, la colaboración entre las diócesis de Cataluña pasa de los proyectos a las realidades: la Conferencia Episcopal Catalana fundada al terminar el Concilio adquiere verdadera operatividad. Por otra parte, 1971 es el año de la Asamblea Conjunta: como antes se ha indicado parece que el Episcopado puede intentar recuperar el liderato perdido sobre el catolicismo progresista.

En Barcelona, sin embargo, la recuperación diocesana, real e innegable, se hace al precio de una "neo-ortodoxia conciliar" (20) (~~torés~~) que intenta fijar los límites doctrinales y prácticos del progresismo. Desde las parroquias obreras, los restos de los movimientos especializados y los sacerdotes y laicos radicalizados rechazan la "integración" en un sistema eclesiástico que por un lado se niega a interrogarse radicalmente y por otro, aunque distanciado del franquismo, no se enfrenta abiertamente con él.

El análisis del documento episcopal mostrará como se realizan en un caso concreto ~~alguna de estas características.~~ *esta neo-ortodoxia.*



## DOCUMENTO DE AVILA

### INtroducción

#### 1.- Caracterización general

El movimiento "Cristianos por el Socialismo" nació en Cataluña en Marzo de 1973. Reunidos en Calafell, pequeño pueblo costero, cercano a Barcelona, unos doscientos cristianos, la mayoría de ellos militantes de partidos o sindicatos clandestinos, discutieron y aprobaron el llamado "Documento de Avila" por el que se afirmaban "Cristianos por el Socialismo".

#### 1.1. Algunos elementos para la lectura

El texto del Documento de Avila transparenta, incluso en una lectura rápida, un tenso clima emocional. Nos parece que este dato no puede ser olvidado y que debe ponerse en relación con el régimen político franquista y con la represión que éste ejercía sobre todo movimiento político. En esta situación, la militancia política era forzosamente clandestina y siempre arriesgada. El mismo encuentro de Avila fue de hecho un acto realmente aventurado: Suponía evitar que la policía percibiera el movimiento de muchos militantes de toda España hacia Barcelona y conseguir un lugar suficientemente amplio donde pasar la jornada.

Por otra parte el Documento de Avila refleja también que la militancia de cristianos en partidos o sindicatos clandesti-

nos había alcanzado ya la magnitud suficiente como para que fuera posible organizarse y darse a conocer como grupo de cristianos definidos por su opción socialista.

Desde una perspectiva eclesial, hemos de recordar que el 20 de Enero de 1973, la Conferencia Episcopal Española había aprobado un importante documento titulado "La Iglesia y la comunidad política". (Nota: La Iglesia y la Comunidad Política. Documentos de la XVII Asamblea Plenaria del Episcopado Español. Ed. PPC, Madrid, 1973. Traducido en Documentation Catholique, 1973, pp. 175-182 y 219-226).

Este Documento marcaba cierto distanciamiento respecto al régimen franquista. Un autor, crítico del episcopado, admite que:

"Cosas valiosas aparecían en él, como una cierta aunque débil, forma de cuestionar la confesionalidad del Estado, la disposición a renunciar al privilegio del fuero eclesiástico y el rechazo.... de la presencia de eclesiásticos en organismos políticos".

(CHAO, J. de la Iglesia en el franquismo.  
Ed. Felmar, Madrid, 1976, p. 223.)

Este mismo documento, en uno de sus apartados, denuncia explícitamente la aceptación del marxismo por los cristianos (Cfr. "La Iglesia y la comunidad política nº 10).

Por otra parte, era público que una parte del episcopado (20 obispos sobre un total de 83) habían votado en contra del Documento.

Traducido en términos de "política eclesiástica", todo esto significaba que excepto una minoría adicta al franquismo, el episcopado se distanciaba del régimen vigente y preconizaba un modelo de comunidad política en el que hubiera:

"Espacio suficiente para que sus miembros puedan asumir esta pluralidad de compromisos individuales y colectivos".

(NOTA: Ibid, nº 20. El subrayado es nuestro: Los obispos propugnaban el pluralismo político en el interior de la fe y piden que esta pluralidad tenga cauces asociativos e institucionales (Ibid, nº 19).

En este contexto no era arriesgado suponer que la jerarquía eclesiástica apoyaría una opción demócrata-cristiana que ausiera canalizar el voto católico hacia vías "reformistas". (Nota. Como veremos en la parte histórica, de hecho, no se cumplió esta previsión. El Episcopado no apoyó al partido de mócrata-cirstiano y éste se hundió totalmente en las elecciones de Junio de 1977. Todo lo cual hace pensar que la formu-

lación del problema por los CpS no era muy realista, aunque apuntara a un problema real: El de la canalización jerárquica del voto católico).

La magnitud de la militancia socialista entre cristianos y la coyuntura eclesial condicionan claramente la elaboración del Documento de Avila. Sus objetivos manifiestos son, por un lado la constitución del grupo, y por otro, como tarea "hacia el exterior", el bloqueo "ideológico" que lleva a los cristianos a una opción reformista, anticomunista.

## 1.2. El Documento

El Documento de Avila tiene la forma relacional de un "Manifiesto": Se dirige a la opinión pública para dar a conocer la existencia y la naturaleza de los CpS. A la vez, pretende delimitar un espacio propio en la sociedad española y en el campo religioso. De este modo "CpS" aspira a ser un "polo" de atracción para muchos cristianos a los que la Iglesia bloquea ideológicamente con su anticomunismo.

En su toma de posición, el Documento es muy radical. Comentaristas allegados a los CpS han subrayado este aspecto comparando el Documento de Avila con el primer gran Documento de CpS: El de Santiago de Chile. (Nota. Cfr. TRIBO, G. Cristianismo por el Socialismo. Historia, identidad, crítica. Ed. Don Bosco Barcelona, 1977. pp. 44-47). Esta radicalización se advierte en la decidida adscripción no sólo al socialismo, sino específicamente, al socialismo marxista. Por otra parte, la posi-

ción frente a la jerarquía de la Iglesia es de una gran dureza. Nuestro análisis verificará que el Episcopado se halla situado siempre como "adversario" en los modelos actanciales que estructuran el Documento. No es ajena a esta realidad la situación antes citada de represión y de complicidad histórica de la Iglesia Española con el franquismo.

### 1.3. Contenido.

Nos parece útil exponer brevemente el contenido del Documento, antes de entrar en el análisis de los códigos que estructuran su sentido. Tomamos el resumen de la obra ya citada de G. Tribó que tiene la ventaja de estar escrita en diálogo con los responsables de CpS y ofrece garantías de ser fiel a su intencionalidad.

## TEXTO FOTOCOPIADO

### 1.4. Fragmentos analizados

Lo trabajoso de nuestra técnica de análisis nos ha impedido analizar la totalidad del Documento. En el momento de elegir fragmentos a analizar nos movieron dos consideraciones.

En primer lugar, la necesidad de que alguno de los fragmentos recogieran la totalidad de los temas del Documento. Esta condición era satisfecha por la "Introducción". Por otra parte, nuestro interés se ha centrado especialmente en el conflicto religioso, en una perspectiva próxima a la de la sociología del conocimiento. Desde este ángulo nos pareció especialmente

En la introducción del documento de Avila hay la descripción de un hecho real: la militancia de cristianos en organizaciones marxistas. Ello implica la necesidad de una reflexión colectiva sobre el difícil camino emprendido de "una doble y única fidelidad a nuestra fe en Cristo y al proceso revolucionario"<sup>36</sup>. Se mantiene la autonomía de los dos planos, el de la fe y el de la política. Se apuntan los elementos básicos de estudio en este documento; primero, el proceso revolucionario español; segundo, la incidencia de éste en la práctica de la fe; tercero, el papel ideológico de la Iglesia oficial española como aparato ideológico del franquismo y su anti-marxismo aún existente.

La *primera parte* trata sobre el "punto de partida de nuestra opción socialista". Consiste en un análisis de la formación social española desde el año 1939 hasta la actualidad. Estudia las contradicciones sociales del bloque en el poder con el aparato del Estado, y el nacimiento de sectores sociales aliados al pujante movimiento obrero, que se encuentra en fase de acumulación de fuerzas. La agudización de la lucha de clases a partir del proceso de Burgos, estimula la gestación de este proceso.

La *segunda parte* trata del "proceso de reinterpretación de la fe desde la opción socialista". En ella se explica cómo este proceso revolucionario de transformación social ha incidido en la vivencia de la fe y ha hecho converger la fe cristiana con el compromiso revolucionario, en una única historia de liberación. El marxismo ha dado los elementos científicos para analizar la tarea histórica y optar por el socialismo "como única alternativa para hacer eficaz la exigencia liberadora del evangelio"<sup>37</sup>. A continuación se pasa de un estudio de la conciencia individual a una percepción colectiva de las exigencias que el análisis de clase reclama.

Las *terceras vías* son rechazadas porque en la práctica son un refuerzo del sistema capitalista. Se afirma la participación en la lucha de clases "como la expresión más auténtica y eficaz del amor

hacia los hombres"<sup>38</sup>. Además, se constata cómo la lucha de clases pasa también por el seno de la Iglesia, descubriendo así "la trampa que se esconde en la proclamación de la unidad en nombre de la fe"<sup>39</sup>. Se denuncia al mismo tiempo el secuestro del mensaje evangélico por el cristianismo dominante. Se acepta la existencia de una contradicción, tanto histórica como personal, en esta posición adoptada por CPS.

En la *tercera* y última parte se plantea la relación con la jerarquía. Según el documento, la Iglesia católica española es y ha sido parte de la superestructura ideológica del Régimen. Los cambios sociales han repercutido en la base eclesial y ello ha provocado en los últimos años una variación de la posición de la jerarquía respecto al Régimen. Esta nueva posición de la jerarquía eclesiástica, que aparece como más democrática, es sin embargo ambigua porque, frente a la subsistencia de un fuerte anticomunismo, se vislumbra una manobra de canalización política exclusivista de las masas cristianas hacia posiciones demócrata-cristianas. Finalmente se proclama el derecho de ciudadanía de CPS en el seno de la Iglesia, que es el objetivo inmediato más importante del documento.

"Los cristianos que estamos comprometidos en la lucha revolucionaria proclamamos nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia y no aceptamos ser reducidos a posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de esta misma Iglesia"<sup>40</sup>.

Se ha de remarcar en todo el documento la insistencia en la importancia de la lucha ideológica para el movimiento de CPS, en tanto que trabaja en desenmascarar justificaciones ideológicas, que se presentan equívocamente como cristianas, y que no son más que controles político-ideológicos que convierten a los cristianos en mantenedores del orden establecido.

relevante la segunda parte del Documento titulada "Proceso y reintegración de la fe desde la opción socialista".

## 2. Modelo para el análisis semiótico.

El análisis semiótico de un texto pide, ante todo, delimitar el nivel isotópico en el que el documento encuentra su unidad de significación. Desgraciadamente, en el análisis del Documento de Avila no hemos podido partir de un modelo previamente elaborado para el análisis de discursos semejantes y por ello nos hemos visto obligados a construir nosotros mismos un sencillo modelo de análisis que ~~nos parece que da~~ nos parece que da cuenta de lo esencial del discurso que <sup>lo</sup> construye ~~...~~.

~~...~~

La lectura del texto sugiere, en primera aproximación, que este pretende dar a conocer el grupo de CpS; por otra parte, este darse a conocer es a la vez el nacimiento del grupo, que se constituye al afirmarse polémicamente contra otros en el campo religioso. Por analogía con otros textos conocidos nos ha parecido que este es la función típica de los "manifiestos" y que a partir de estos casos podíamos intentar una primera aproximación a su estructura.

(Nota. Hemos tenido presentes dos ~~ese~~ textos famosos dentro de la tradición comunista: el Manifiesto de los Iguales de Graco Babaut y el Manifiesto de los Comunistas de K. Marx y F. Engels. Recordamos la distribución en capítulos de este último que coincide en gran manera con la del "manifiesto" de los CpS:

- 4. Introducción (Semejante a la "primera ~~...~~ presentación")
- 1. Burgueses y proletarios. (Semejante a la visión de la historia que legitima la emergencia del nuevo grupo).
- 2.- Proletarios y comunistas. (Semejante a la autodefinition por afirmación y polémica).



3. Literatura socialista y comunista.

4.- Actitud de los comunistas ante otros partidos de la oposición. (Los dos últimos apartados formulan la crítica de otros grupos y la definición de la propia tarea contra ellos).

El "Manifiesto de los Iguales" tiene una estructura menos clara y la primera presentación falta casi por completo. Sin embargo ~~los distintos elementos que hemos notado aparecen también en él.~~

Cfr. BABUUF, G. "El Manifiesto de los Iguales" en BABUUF, G. y otros El socialismo anterior a Marx, Grijalbo, México y Barcelona, 1975 p.21-27.

Cfr. MARX, K. y ENGELS, F. El Manifiesto Comunista Ed. Ayuso, Madrid, 1975.))

Esta estructura estaría formada por los siguientes elementos:  
1. Presentación de los firmantes. 2. Interpretación de la historia que legitima la aparición del grupo. 3. Caracterización de su identidad, a la vez por afirmación y por oposición. 4. Tareas que el grupo se asigna, que se han de realizar contra los otros grupos a los que se critica.

Una segunda pista de la que dispon<sup>íamos</sup> ~~íamos~~ era la metodología empleada por A.J. GREIMAS para el análisis del discurso jurídico. Este autor distingue dos niveles isotópicos fundamentales: en primer lugar el nivel ~~legislativo~~ - "legislativo", hecho de enunciados performativos que determinan lo ~~prescrito/prohibido~~ prescrito/prohibido. El segundo nivel isotópico es el "referencial": <sup>en</sup> ~~en~~ él, el texto jurídico construye la estructura significativa del "mundo" que se

da como "real".

Nos parece que el discurso de un "manifiesto" presenta cierta analogía formal con este modelo. En lugar de enunciados performativos encontramos otros que ~~manifiestan~~ manifiestan el ser del sujeto de la "enunciación enunciada" a través de su saber, ~~de~~ poder y querer, ~~los cuales le~~ <sup>los cuales le</sup> constituyen como sujeto de un "relato" que el mismo discurso construye. Frente a estos enunciados aparecen otros de tipo referencial semejantes a los que GRELLAS descubre en el discurso jurídico.

(Nota. Hemos precisado que el texto manifiesta el ser del <sup>sujeto</sup> ~~de~~ de la "enunciación enunciada" (el "nostros" del texto), para no caer en la ingenuidad ~~de~~ de afirmar que el texto ~~manifiesta~~ manifiesta transparentemente el verdadero ser del sujeto que habla (y que puede manifestarse de manera muy distinta a como realmente es). Nos parece que el discurso legislativo es propio de un sujeto en situación de legislar, mientras que el discurso "manifiestativo" ~~que encontramos~~ que encontramos en nuestro texto es propio de un sujeto cuyo poder sólo llegará a ser real si es reconocido en el campo en el que quiere tomar posición.

Sobre las condiciones institucionales que hacen de un enunciado una "expresión realizativa" "feliz", Cfr. AUSEM, J.L. Como hacer cosas con palabras Paidós, Buenos Aires y Barcelona, 1982, p. 40-95.)

Tenemos por tanto dos niveles isotópicos en el discurso que estructura un "manifiesto": el primero, que expresa el ser de un sujeto, y otro, que se refiere al "mundo" de este sujeto.

A nuestro juicio esta primera aproximación debe completarse con algunas observaciones sobre el sujeto que aparece en el primer nivel isotópico. Este análisis podría ser evitado en el caso del discurso jurídico dada la naturaleza impersonal del acto jurídico, pero nos parece inevitable en el caso de un "manifiesto" que constituye un "acto de lenguaje" por el que el sujeto quiere situarse en un campo determinado. [((Añadir nota sobre "acto de lenguaje" Consultar el Diccionario de J. Dubois)).]

No traducir.  
cit. →

Una tercera pista para el análisis nos viene de las tipologías elaboradas, sea a partir del conflicto en el campo religioso, sea a partir del conflicto ideológico en cuanto lucha contra el poder establecido.

(Nota. Hemos tenido especialmente presentes: BOURDIEU, P. "Genèse et structure du champ religieux" Revue Française de Sociologie III, 1971, p. 295-334 y ANSART, P. Idéologies, conflits et pouvoirs PUF, Paris, 1977 op. cit. IV.

Del análisis de P. BOURDIEU quisiéramos retener el decisivo papel que la simple afirmación de existencia del "profeta" y su "secta" juegan en el conflicto religioso (Nota. BOURDIEU, P. Op. cit p. 320) Nos ha parecido en efecto típico del "manifiesto" el acento puesto en la afirmación de la existencia <sup>nueva</sup> del grupo, afirmación que implica la diferenciación y la polemica (por otra parte explícitas en el texto) contra todo otro grupo en el campo religioso.

El "nosotros que se autoafirma en el ~~discurso~~ discurso tiene, por otra parte, características especiales. Como nota atinadamente P. ANSART " les revoltés nient leur particularité catégorielle pour

instituer un groupe ou un quasi-groupe hautement significatif (la "classe ouvrière") dont l'existence et la vitalité seront assurées par la fréquence des échanges symboliques. En même temps, ce groupe en formation s'institue en dehors des rivalités internes: construit contre l'ennemi et sur la désignation d'une nouvelle identité collective. Il ne se heurte pas aux tensions liées à la répartition des biens matériels ou du pouvoir" (AMSAAR, l. op. cit. p.109).

Las dos características del sujeto  puestas de relieve por BOUADIEU y por AMSAAR encajan perfectamente con los apartados 1.)

3. y 4. de la estructura del "manifiesto", tal como la hemos descrito

en <sup>la</sup> primera aproximación: la "presentación" es una afirmación del

"nosotros" que aparece como sujeto de todo el "manifiesto". El

"nosotros" es siempre "excluyente" y ejerce su función "dilatadora"

(Nota. Tomamos la distinción de  I. BELVENISTE entre

"nostros" inclusivo (yo+vosotros) y nosotros exclusivo (yo+ellos).

El nosotros exclusivo permite diferenciarse de los destinatarios

del documento. Recordemos por otra parte el carácter "dilatador"

del "nostros" respecto al "yo": "D'une manière générale, la personne verbale au pluriel exprime une personne amplifiée et diffuse."

Le "nous" annexe au "je" une globalité indistincte d'autres personnes". Cfr. BELVENISTE, E. Problèmes de linguistique générale, I

Callinard, Paris, 1976 p. chap. XVIII, especialmente p. 235.  La

"dilatación" del sujeto conviene especialmente a la autoafirmación

de este en el campo religioso)

por un lado establece las diferencias con otros grupos del campo

religioso, por otro, borra las diferencias internas del grupo.

~~Esta concepción del sujeto de la historia~~  
 Hemos señalado antes que el género literario "manifiesto" acostumbra a integrar una interpretación de la historia que da cuenta de la "necesidad" de nacimiento del propio grupo: podríamos decir que éste se define como "producto de la historia". Esta producción del sujeto por la historia se escenifica en el texto ~~como~~ como la aparición del "verdadero ser" del grupo en oposición a lo que cada miembro era antes de formar parte de él. Citemos otra vez a P. AUBAN:

"La véritable révolte introduit une expérience radicalement différente correspondant à une réorganisation totale de la personnalité, de sa conception du monde et de ses rapports avec sa propre situation; il se fait symboliquement autre, en même temps qu'il crée une autre représentation des rapports sociaux et des accomplissements individuels" (AUBAN, P. op. cit. p.112).

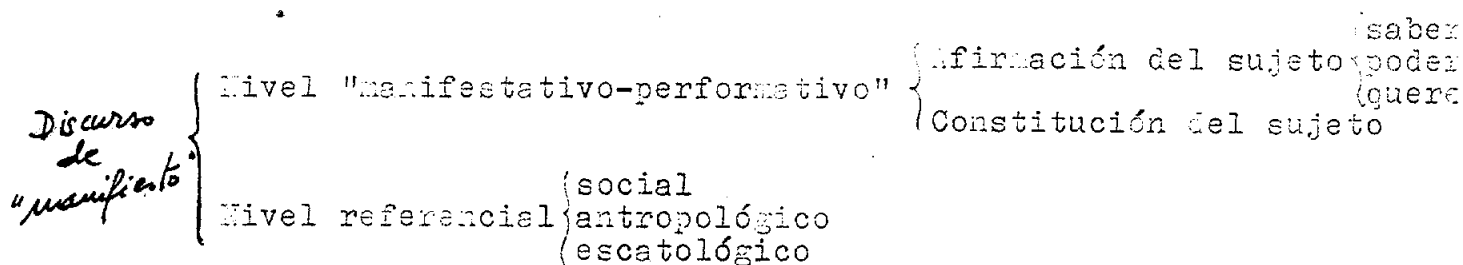
Creemos que podemos situar aquí la peculiar estructura temporal del sujeto que hemos encontrado en el curso de nuestros análisis, a través de los cuales hemos podido seguir la constitución del ~~del~~ locutor (es decir, su devenir) como sujeto de la "histéresis" relato cuyos parámetros construye el mismo ~~del~~ discurso.

No pretendemos haber agotado la estructura semiótica del discurso "manifiesto", pero los elementos que hemos puesto de relieve nos han permitido construir un modelo ~~de~~ elemental ~~de~~ ~~de~~ para estructurar los datos obtenidos en nuestros análisis.

Expondremos en primer lugar el nivel de la "manifestación" del sujeto. Este aparece en su ser fáctico (afirmación de ser, y de sus correspondiente saber, poder, y querer) y en su legitimación (procesos de transformación  $\neq$  o como los hemos llamado en el análisis, de "conversión"). Esta manifestación se realiza en el campo reli-

gioso y se encuentra en los apartados del análisis que ~~heces-ai-~~ afectan a la problemática de la pertenencia eclesial del grupo.

En segundo lugar, nuestro análisis expondrá el nivel referencial que es el presupuesto lógico del nivel de la "manifestación"



Somos conscientes de que nuestra técnica de análisis deja al margen elementos muy característico del "género literario" "manifiesto" que serían puestos de relieve por un análisis del proceso de enunciación (Nota. Cfr. DUBOIS, J. "Énoncé et énonciation", Langages nº13, p.101-116). Nos parece sin embargo que aunque nuestra técnica no es realmente adecuada para poner de manifiesto el "como" de la innovación religiosa realizada por los CpS sí lo es para descubrir en qué consiste a nivel de conocimiento (Nota. Definir "conocimiento" según P. Berger), es decir, en definitiva para descubrir "l'enjeu" religioso del conflicto que provocan con el episcopado. En efecto, nuestro análisis, centrado en el enunciado y no en la enunciación, y especialmente en los elementos referenciales del enunciado nos ha permitido descubrir los presupuestos culturales desde donde hablan los CpS y nos ~~han permitido afirmar~~ <sup>han permitido afirmar</sup> que en esta "situación cultural" reside la raíz y el contenido más decisivo de su conflicto con el episcopado.

## Análisis del Espacio

1. Introducción
2. Nivel "manifestativo": autodefinición de pertenencia y criterios de exclusión.
3. Nivel referencial
  - 3.1. Isotopía referencial del espacio social
  - 3.2. Isotopía referencial antropológica
  - 3.3. Isotopía referencial escatológica
4. Conclusiones

## 1. Introducción.

A través de los fragmentos analizados, el Documento de Avila aparece como una autodefinición del grupo "Cristianos por el Socialismo". <sup>que esta definición</sup> ~~Esta definición~~ se realiza a través de una delimitación ~~que~~ que implica una estructuración significativa del espacio que nos esforzaremos por descubrir. En efecto, toda diferenciación operada sobre la "realidad" presupone <sup>una determinada estructura</sup> ~~una determinada estructura~~ ~~de esta~~ ~~estructura~~. Pero el lenguaje, que "construye" esta realidad, se camufla para ofrecer al lector la ilusión de algo ~~obvia~~ obvia e inmediatamente ~~perceptible~~ perceptible. Por esto ~~se~~ se hace necesario el análisis que muestra su carácter "construido" y por lo tanto indicador de los códigos relevantes para el autor.

## 2. El Nivel de manifestación: Auto definición de pertenencia y ~~la definición de pertenencia.~~ criterios de exclusión.

~~La peculiaridad de la "fe" que los CpS atribuyen tanto de la realidad social como de la estructura ideológica, podemos preguntarnos dónde se sitúan ellos, y por lo tanto cuáles son los criterios de pertenencia al grupo que son relevantes para ellos.~~

Lo primero que llama la atención es que el Documento define la posición de unos cristianos, pero que la peculiaridad de la fe que les une ("unidos por una fe común" (2,2) ) viene dada por su posición social de tal manera que toda otra peculiaridad ~~religiosa~~ ~~religiosa~~ "religiosa" (de tipo doctrinal o moral) es vista ~~como~~ <sup>en relación a su</sup> consecuencia de la posición social.

Para comprender esto hay que comenzar señalando cual es la <sup>situación</sup> ~~situación~~ social que los CpS atribuyen a los "otros cristianos" (10,3). Para los CpS, estos se hallan sometidos al bloqueo ideológico que la Iglesia institucional ejerce sobre ellos. Puesto que este desempeña "un papel subordinado ... a los intereses del capital"

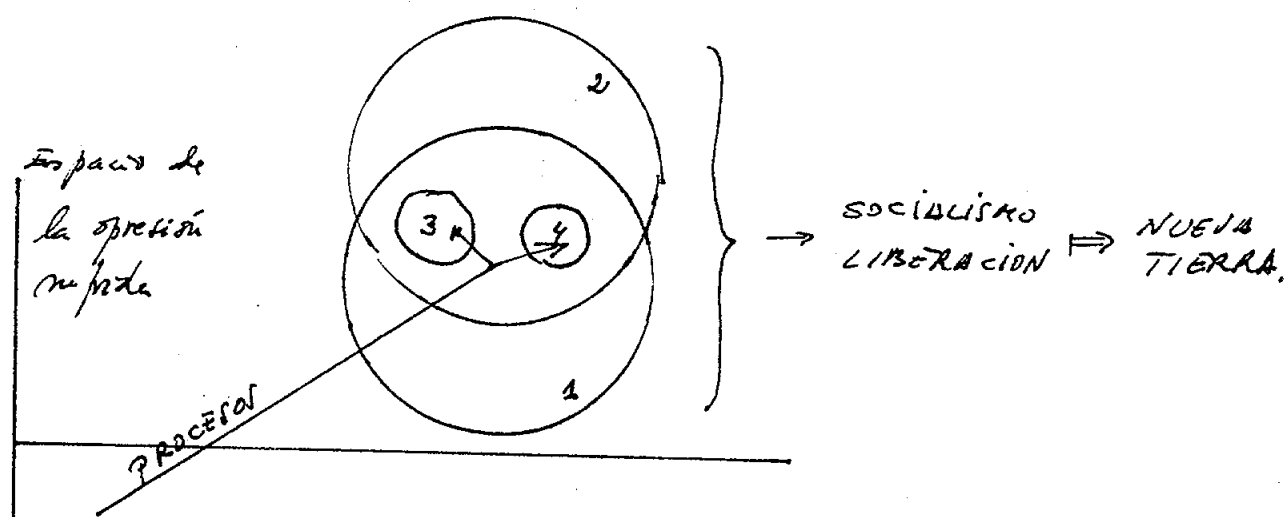


(cfr, n.º 10), los "otros cristianos" se <sup>hallan</sup> ~~sitúan~~ inevitablemente en el lado de la "opresión ejercida" o de la opresión / sufrida/ pasivamente.

Por el contrario, la característica de los CpS y de los que están "junto a ellos" (4,1) es que encontrándose en el ámbito de la opresión, sufrida se sitúan conscientemente en el ámbito del /combate liberador/ (4,7) en pos del "socialismo" en el que se realiza la /liberación/. Esta es pues la división decisiva para los CpS: la que delimitando su posición social define también su peculiaridad religiosa.

Dentro del espacio acotado por la opción <sup>de clase</sup> ~~liberadora~~, los CpS se definen por dos códigos independientes entre sí y que se superponen sólo en parte. En primer lugar el código militancia/ no militancia en organizaciones de clase marxistas (3,5;4,5;6,3). Pero aunque los CpS tiene interés en subrayar la importancia que atribuyen a la militancia, no ~~excluyen~~ excluyen a los que no la ejercen de estar "junto" (4,1) a ellos.

Por otra parte, los CpS son conscientes de que la formación del grupo no ha sido bien vista por algunos cristianos, militantes, como ellos, en organizaciones de clase marxistas. Desde la perspectiva de los CpS, estos otros cristianos viven la esperanza de que surgirá una Iglesia coherente con su fe, pero esta esperanza es sólo "personal" (6,4) o /individual/. Frente a ellos, los CpS adoptan una actitud /colectiva/ de /militancia eclesial/. Podemos representar la intersección de la extensión de los distintos códigos de los que hemos hecho mención de la siguiente manera:



Espacio de la opresión pda.

- 1. <sup>según</sup> extensión de /fe liberadora/
- 2. " según el código /penitencia en fentes marcos/  
tas/
- 3. " según el código /esperanza individual/
- 4. " " " " /esperanza colectiva/ y /penitencia eclesial/ - etc

3 ~~4~~. Nivel referencial.

31

~~31~~.- Isotopía referencial del espacio social.

Si en oposición a la "~~Nueva Tierra~~" ~~El~~ espacio actual del hombre puede llamarse ("~~Tierra~~"), ~~ésta no significa~~ <sup>no es</sup> una naturaleza estática sino el "espacio" de una "lucha de clases" (26,3) que da lugar, en el tiempo, a ~~la~~ "historia de un pueblo" (26,1) ~~que~~ <sup>la cual</sup> es inseparablemente historia de liberación del hombre e historia de Salvación a por Dios. (nº26 y 27).

Es esto lo que explica el carácter totalizante que el "espacio social" adquiere en el texto analizado. "Nuestra sociedad" (9.1.1) no sólo es el ámbito espacial abarcante de todo el Documento, sino que elimina todo otro tipo de totalización, como el "cosmos" o "la creación" que aparecen en el Documento episcopal.

Dentro de la "sociedad" se dibujan sucesivas dicotomías que configuran una especial "geografía" ~~en primer~~ en primer lugar hay que destacar la oposición fundamental, ~~estructurada~~ estructurada en torno al "poder" y la explotación":

España (1,2) - Sociedad (9,1.,2)- "en el poder" (1,6) -  
(no en el poder) -

- "explotación"(1,2) - "capitalista"(1,2) - "dictadura" (1,4) -  
(no explotación) - (no capitalista) - (no dictadura) -

~~no~~ /espacio de opresión ejercida/  
- /espacio de opresión <sup>sufrida</sup> ~~combatida~~ /lucha por la liberación/

El espacio de la /lucha por la liberación/ queda a su vez dividi-  
do por el código de la /militancia/ <sup>(5,6)</sup> en los "frentes marxistas"  
(4,5) o socialistas (6,3). :

/espacio de la lucha por la liberación/ | /militancia <sup>organi</sup>  
/militancia <sup>zada</sup> ~~ganizada~~

Como vemos, los CpS estructuran dicotómicamente el espacio social  
construyendo así una sociedad necesariamente conflictiva entre  
elementos que se definen por su mutua oposición contradictoria:  
~~opresión y opresión sufrida / opresión sufrida o combatida~~  
~~opresión y opresión~~ (que se sobrentiende siempre marxista).

Nos parece que la consecuencia más importante de de esta división  
de la sociedad según ~~la~~ el código fundamental de la/opresión/  
es la eliminación de un lugar social diferenciado para los cris-  
tianos, <sup>puesto que</sup> la sociedad no se divide, en cristianos y no cristianos  
sino en opresores y oprimidos. De hecho los creyentes se encuen-  
tran distribuidos por toda la "geografía" que hemos dibujado. De  
derecho se les asigna un lugar <sup>compartido</sup> con los no creyentes:  
~~no hay "tercera vía"~~ <sup>pensable</sup> en  
esta estructuración del espacio.

3.2 <sup>referencial</sup>  
~~3.2.3~~.- Isotopía <sup>referencial</sup> antropológica.

La autodefinición de los CpS comporta también una determinada ma-  
nera de estructurar la ~~misma~~ misma realidad humana según metá-



7 11

"raíz"(27,3) - /origen/  
(no raíz) - /evolución histórica

Aluden también a la importancia de "hechos centrales" en oposición a otros periféricos, menos importantes.

"hecho central"(27,8) - /acontecimiento salvador/  
(no hecho central) - / doctrina y moral/  
(hecho no central) / otros acontecimientos/

A través de estas oposiciones ~~se rechaza todo aquello~~  
~~que~~ que ha juicio de los CpS aparece ~~en~~ <sup>en</sup> la fe resultado de un proceso histórico criticable y <sup>que ha</sup> olvidado del acontecimiento originario <sup>del</sup> cristianismo.

El plano de la política aparece caracterizado por su racionalidad propia (7,6) Pero aunque este rasgo nos parece importante, todavía nos parece más significativo el hecho de que la acción política se identifique con práctica militante, con "lucha" (39,6; 39,11) y que esta constituya el lugar antropológico en el que sea posible resolver las contradicciones experimentadas entre la fe y el marxismo (cfr. n°39). En el estudio de las calificaciones deberemos profundizar este peculiar concepto de lo político que radica en una concepción del hombre muy distinta de la del episcopado.

El tercer plano relevante de la conciencia humana es el del conocimiento y la práctica científicas. <sup>(NOTA)</sup> El "lugar" de la ciencia (el "aquí" de 29,1) se encuentra en el espacio abierto por la "lucha contra todo poder del mal" (28,8). En este "lugar" antropológico, la ciencia permite "comprender la tarea histórica de la liberación" y a partir de ello se convierte en fundamento de la opción política (en oposición a una ética de la ~~conciencia~~ individual, cfr. n°30). Por otra parte, la ciencia se sitúa "más

NOTA: ver la otra cara de la hoja →

allí" de toda afirmación o negación de Dios (38,5). Sin embargo la identificación de marxismo y ciencia permite afirmar el carácter absoluto de la ciencia, convertida en "~~la~~ <sup>"única alternativa" (29,5)</sup> ~~para~~ hacer /eficaz/ la exigencia liberadora del evangelio. (29,6). Esta "ciencia" absolutizada no ha asimilado ciertamente la relativización que sobre sus certidumbres han realizado <sup>sus</sup> teóricos e historiadores contemporáneos <sup>de</sup> (cfr. POPPER, K. La lógica de la investigación científica

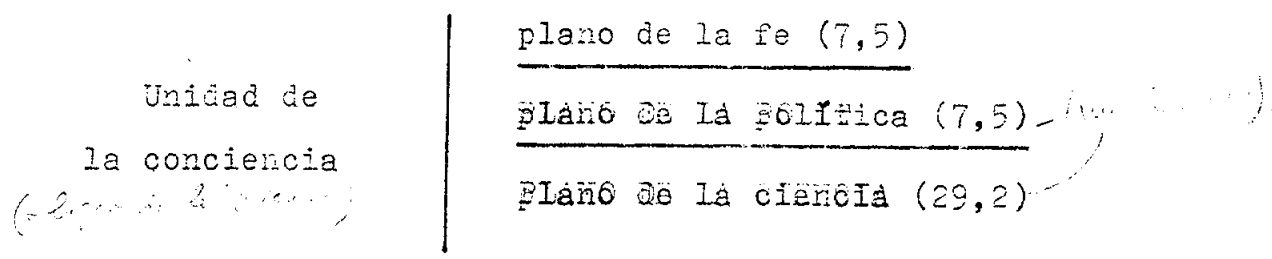
y KUNEN Las revoluciones científicas.

La peculiar relación entre fe y política y el carácter "científico" de ésta permite abrir el espacio significativo en el que el problema del pluralismo político tiene sentido (40,2). Si la fe es "liberadora", para los CpS el pluralismo político <sup>del cristiano</sup> queda circunscrito al "espacio socialista" <sup>NOTA el pluralismo</sup>; pero no surge de la fe, sino de la búsqueda (40,7) del creyente, junto a los no creyentes, ~~de~~ ~~las~~ "posibilidades concretas que ofrece la realidad histórica para el cambio revolucionario" (40,5).

NOTA : ver otra cara de la hoja →

Esta estructuración de la persona humana en espacios significativos incluye importantes elementos de la conciencia de la "modernidad". En primer lugar porque reconoce <sup>explícitamente</sup> la racionalidad propia de las distintas esferas de la vida social: política, religión y ciencia. Por otra parte ~~esta~~ sitúa su unidad en otro elemento típico de la modernidad: la conciencia de hombre, lugar de decisión y de libertad, no sujeto, de derecho, a ninguna autoridad <sup>extrínseca</sup> ~~externa~~. Esta conciencia se apoya en una experiencia cuyo carácter subjetivo, difícilmente objetivable y transmisible ~~se~~ <sup>se</sup> ~~relaciona~~ <sup>relaciona</sup> con el uso de la palabra "~~que~~ <sup>"vivencia"</sup>".

Formulando lo dicho en un esquema, los CpS se representan el espacio significativo humano del siguiente modo:



En segundo lugar, la vida humana es valorizada en la medida en la que realiza un determinado recorrido "espacial" a lo largo del tiempo: el tema del "camino" aparece repetidas veces (6,9;8,1;9.2.,8) de como definidor de la realidad humana de los CpS. Se trata de un e /camino/ orientado que va del "espacio" de la opresión sufrida al "espacio" de la lucha por la liberación, de la conciencia "bloqueada" a la toma de conciencia y de la fe "al servicio del capital" a la fe liberadora. Se trata por tanto de un "paso", de una especie de "migración" que es también una mutación. Según un modelo de pensamiento que recuerda el de las "figuras de conciencia" de Hegel, la transformación de un nivel de la conciencia arrastra consigo todos los demás planos, pasándose así de una "figura" a otra. ~~Estas~~ Estas sucesivas figuras no son equivalentes

*puerto que*  
el paso de una a otra significa un progreso. *Por otra parte...*

A su vez, esta transformación de la fe conlleva el paso de la "conciencia utópica" (36,4) al compromiso de clase (36,5) y de la conciencia ética individual al compromiso que surge como exigencia del análisis clasista *(es decir, marxista)* de la sociedad

*Por*  
Este itinerario puede estar "bloqueado" *(10,3)* por una "barrera" ideológica que aparece como obstáculo al necesario proceso humano. Como veremos al analizar la estructuración significativa del tiempo, este proceso tiene un momento de no retorno, caracterizado como



"opción militante y socialista" (9.2.,3).

Esta representación de la vida como itinerario o camino a través de espacios sociales, mediante opciones personales, asume también elementos muy característicos de la "conciencia moderna" ((Cfr. BERGER, P. Un mundo sin hogar)). Sin embargo puede señalarse una diferencia importante: el itinerario de los CpS está orientado absolutamente: de su realización depende el valor definitivo de la liberación, característico del espacio escatológico, la Nueva Tierra.

3.- Isotopia referencial del "espacio <sup>escatológico</sup> ~~escatológico~~": la Nueva Tierra. 11

Los CpS se entienden a si mismos recorriendo un "camino" (41,2) animado por una esperanza cuyo último objeto es la "Nueva Tierra" (41,10). Esta metáfora constituye, por oposición, el espacio totalizador del presente como ~~la~~ "Tierra":

("Tierra")  
"Nueva Tierra" (41,10).

Vale la pena reseñar brevemente los rasgos semánticos connotados en esta alusión apocalíptica. La "Nueva Tierra" es don gratuito de Dios, pero no supone ninguna "fuga del mundo" porque se trata de la plenitud de la Tierra misma. Es interpretación se apoya en el libro autobiográfico de A.C. Comín, uno de los redactores del Documento analizado. Este libro se titula significativamente "Fe en la Tierra" expresando de esta manera su autor, a la vez su compromiso militante y su esperanza cristiana.

La "Nueva Tierra" se opone al "cielo" del Documento episcopal: este connotaba en primer lugar la negación de la "tierra" y sólo secundariamente, mediante precisiones conceptuales, la realización en Dios de los mejores valores humanos. Por el contrario, el símbolo de la "Nueva Tierra" recoge en primer lugar la /continuidad/ entre el espacio terrestre y el espacio escatológico, ~~exp-~~ implicando a la vez /gratuidad/ y /trascendencia/.

4.2.3.- Conclusiones.

Unas breves reflexiones como conclusión. En primer lugar, la influencia del marxismo hace que la sociedad aparezca como el espacio totalizante del "relato": la naturaleza y la creación desaparecen en su sustantividad. A través de este espacio englobante, la realidad no es vista como /estática/ bajo el modelo de la naturaleza sino como algo /dinámico/ bajo el modelo de la historia. No hay por tanto un "orden" preestablecido que cumplir sino un proyecto a realizar.

En segundo lugar, llama la atención el carácter dicotómico de <sup>los códigos de</sup> división de la sociedad y de pertenencia a CpS que se manifiestan como relevantes. Frente al esquema doctrinal que permite al episodio una división tripartita de la sociedad ( sólo posteriormente dicotomizada ~~en la forma~~ en la forma

cristianismo ( liberalismo / marxismo ),

los CpS dividen la sociedad según un único criterio fundamental ~~que~~ que opone /opresión/ a /lucha por la liberación/, de tal manera que la entrada en este segundo "ámbito" supone una transformación a todos los niveles. ~~(~~la opción no equivale formalmente hablando a la "ocupación" y en qué se diferencia~~)~~.

Finalmente y como consecuencia de lo anterior, para los CpS no hay un espacio social "cristiano". La negación del capitalismo lleva a afirmar el socialismo y existe una estricta equivalencia entre

"capitalismo" = /opresión/  
"socialismo" = /liberación/

Però ~~Por~~ <sup>Por</sup> ello hay que matizar la afirmación anterior: ~~el~~ <sup>Por</sup> el espacio propio del cristiano es la lucha por el socialismo en cuanto combate por la /liberación/. Pero este espacio, como antes hemos señalado,

no es exclusivo del <sup>creyente</sup> ~~...~~ Por otra parte, la negación de un "espacio" diferenciado no significa la negación de una manera peculiar de situarse en él ~~...~~. Creemos que hay que <sup>recordar</sup> ~~...~~ aquí tanto el rasgo semántico de la /esperanza comunitaria/ y la /militancia eclesial/ como la conexión de la militancia con la esperanza a la que hace alusión el símbolo de la Nueva Tierra. [(a profundizar la inmediatez de este simbolismo y las condiciones sociales (de militancia, clandestinidad, riesgo etc) que lo hacen posible)].

Finalmente conviene subrayar qué es lo que constituye para los CpS el "espacio valorizado": el de la intersección entre cristianismo y marxismo (5,2), o en términos dinámicos el "itinerario" que conduce de la fe bloqueada ideológicamente a la lucha por la liberación. Este itinerario y esta intersección definen en términos espaciales el valor decisivo para los CpS.

## Análisis del tiempo

### 1. Introducción

### 2. Nivel manifestativo: Pertenencia eclesial social: La peculiaridad del ahora.

### 3. Nivel referencial

#### 3.1. Isotopía referencial del nivel antropológico-social

##### 3.1.1. El tiempo como historia

##### 3.1.2. Proceso de transformación del "nosotros"

##### 3.1.3. Nuevos códigos de lectura de la realidad

- códigos de verosimilitud

- códigos de la práctica

- códigos de legitimación

  - de la práctica

  - de la fe

### 4. Isotopía escatológica

#### 4.1. Historia de salvación - historia de liberación

#### 4.2. Revolución / Reforma

#### 4.3. Valorización del tiempo.

# CONFERENCIA

1

## Estructura del tiempo en los Cps.

### 1.- Introducción.

Nuestro análisis de la estructura temporal que organiza tanto la "realidad" percibida como la práctica vivida por los Cps, ha partido de una hipótesis de trabajo: su homología con la estructuración del tiempo descubierta en el análisis del ~~Documento~~ Documento episcopal. Sin embargo el proceso mismo de la investigación ha invalidado <sup>en parte</sup> la hipótesis mostrando una articulación nueva del nivel isotópico social con todos los otros niveles: eclesial, antropológico y <sup>eclesial</sup> "totalizador". Esta preeminencia del nivel social que se articula con todos los otros ~~niveles~~ niveles resulta altamente significativa: sugiere en efecto ~~la~~ hipótesis, verificada en el análisis, de la "historización" de todos los niveles de realidad relevantes para los Cps.

La importancia del tiempo como historia, que <sup>transcurso del</sup> íbamos vislumbrando en el análisis, nos ha inducido a llevarlo a un nivel de mayor exhaustividad. Dada la escasez de indicadores ~~temporales~~ temporales no verbales, hemos inventariado también los verbos y los hemos clasificado según sus tiempos. Además, en algunos casos hemos recogido frases ~~enteras~~ enteras que expresaban también algún rasgo importante de la estructura temporal.

La distribución de los tiempos de verbo resulta <sup>interesante:</sup> ~~interesante:~~

Los verbos en pasado se hallan casi todos en pretérito perfecto y en primera persona del plural. Sitúan por tanto aquellos acontecimientos vividos por el grupo de Cps en un <sup>tiempo inmediatamente anterior y</sup> ~~momento~~ ya terminado. Semánticamente, los verbos tienen como rasgo común el ser aspectos ~~o~~ o dimensiones de un proceso de transformación que como vemos ha desembocado simultáneamente en la opción por el socialismo y en una fe "reinterpretada". Esta opción aparece por tanto como el momento clave que separa un pasado cuyo rasgo más

relevante es la citada transformación de un presente ~~de~~ para el que se tienen nuevas claves de lectura y que aparece como tarea y como esperanza.

A su vez, los tiempos en presente aparecen, ~~en~~ parte en tercera persona del singular y parte en primera del plural. Los primeros estructuran la realidad según los nuevos códigos a los que acabamos de aludir, mientras que los segundos configuran la respuesta del grupo a la exigencia ~~de~~ contenida en esta interpretación del presente. En conjunto, el presente se estructura abierto a un futuro que por su carácter absoluto reúne los rasgos semánticos del nivel isotópico ~~de~~ *escalológico*.

Para terminar este rápido inventario de los indicios suministrados por el análisis de los tiempos de verbo, notamos que los pretéritos imperfectos aparece como subordinados de los verbos en pretérito perfecto; indican por tanto, según la "coordinación de tiempos" una simultaneidad de la realidad con el período inmediato y ya terminado señalado por el pretérito perfecto. Por último, el único pretérito indefinido, que señala un pasado lejano y ya terminado hace referencia a Jesús, que aparece así como única fuente de legitimidad enraizada en el pasado.

2.4.- Nivel "manifestativo" →

~~2.4.~~ Pertenencia eclesial-social: la peculiaridad del ahora. (un aquí)  
 El "manifiesto de los CpS no sólo delimita un espacio propio) como hemos visto en el apartado anterior; afirma también una temporalidad propia en el sentido de definir un ahora decisivo que rompe con el pasado eclesial y abre la Iglesia y la sociedad a un futuro esperanzado. Este ahora que supone para los CpS un punto de inflexión en la estructuración del campo religioso, viene definido por la conjunción (que antes era negada) de la fe y el compromiso político revolucionario marxista. Veámoslo despacio.

Recordemos ante todo que el análisis de la estructura del espacio...

~~1. Estructura eclesial-social.~~

~~El análisis de la estructura del campo~~ <sup>en</sup> los CpS nos ha manifestado la existencia de dos oposiciones correlativas y fundamentales: la que opone /opresores/ CpS / oprimidos/ y la que separa /los que luchan por la liberación/ de /los que no luchan por la liberación/.

*está presente en*

Esta estructura espacial ~~representa~~ la totalidad de las estructuras y procesos temporales que hemos descubierto.



- El pasado-presente eclesial

~~El presente~~ ~~del~~ ~~pasado~~ y su transformación en ~~presente~~ / pasado futuro.

El presente en cuanto continuación del pasado aparece calificado negativamente frente a un futuro no-dicho que aparece como su alternativa positiva. El pasado-presente eclesial se describe como Iglesia "al servicio del sistema franquista" (9.3.,4), "subordinada... a los intereses del capital" (10,6). La Iglesia se halla situada en el campo /opresor/ pero por ello mismo se dibuja su negativo como Iglesia "libre de todo enfeudamiento"(9.3.,9) y "comprometida con la lucha por la liberación" (6,5-6), es decir que en el futuro abandona el campo /opresor/ para situarse entre los que ~~luchan~~ /luchan por la liberación/. Esto supone que el "bloqueo ideológico" que sufren los cristianos (10,3) es sustituido por el descubrimiento de la "historia de salvación que es la historia de la lucha por la liberación" (34,2).

Esta situación social de la Iglesia afecta a su misma esencia religiosa y evangélica, puesto que supone un "secuestro" del mensaje evangélico" (35.3.,6). Correlativamente, la transformación de la Iglesia afecta a lo que en ella es más fundamental y originario. Esta transformación nos manifiesta el código por el que se mide valorativamente el proceso histórico eclesial. Pero inevitablemente surge la cuestión: ¿cómo es posible ~~hacer~~ el paso del presente negativo a un futuro positivo?

*más la pena detenemos en la problemática de*

Antes de ~~responder~~ responder a esta cuestión, ~~de~~ la "libertad" y la pureza que ~~la~~ <sup>los Cp</sup> pretende, para la Iglesia. Nos parece que el código/lucha por la liberación/está situado a un nivel jerárquicamente superior al código / libertad de todo enfeudamiento/. En efecto, los Cp? no propagan una Iglesia abstractamente "pura" de todo compromiso práctico-político; más bien pretenden una Iglesia con un compromiso político "correcto," es decir, para ellos, comprometida con ~~los~~ los procesos de liberación. Por otra parte, el texto deja en el "olvido" los códigos que permitirían hacer frente al pro-

5  
6

blema de la pureza de la Iglesia frente a movimientos que pretendiéndose liberadores la obligaran a "ensuciarse las manos" más allá de ciertos límites. Este silencio que responde a la urgencia del momento no deja sin embargo de ser significativo. Finalmente vale la pena notar que la valoración que los CpS hacen del tiempo es bien diferente de la de los Obispos. Para estos, a un pasado positivo se opone un presente de turbación. Para los CpS, pasado y presente son negativos (salvo en el sentido que a continuación estudiaremos) y sólo el futuro es positivo.

Retomemos ahora la cuestión antes planteada: ¿Cómo es posible acceder a este futuro positivo a partir de un pasado-presente ~~negativos~~? Para ello es necesario introducir un nuevo código que permita oponer ~~el~~ el pasado negativo a un presente ya considerado como positivo. En efecto, en el pasado, la militancia marxista implicaba la ruptura con la fe (39,1-3) en cambio ahora se da la "simultaneidad" (39,6) de la militancia marxista y la fe. Por otra parte, esto no es un fenómeno individual sino colectivo y creciente (3,1).

$$\frac{\text{Pasado}}{\text{Presente}} = \frac{\text{militancia marxista/fe}}{\text{militancia marxista-fe}}$$

Esta transformación califica a su vez al presente y lo abre al futuro. El presente aparece como tiempo de lucha y enfrentamiento con aquellos que secuestran el mensaje evangélico (35.3.6) y el futuro se configura como el tiempo de una Iglesia identificada con el Evangelio:

$$\frac{\text{Presente}}{\text{Futuro}} = \frac{\text{Tiempo de lucha intraeclesial}}{\text{Tiempo de reconciliación e identificación con el Evangelio.}}$$

podríamos formular

los Cp8

Podríamos ~~formular~~ los códigos que definen la estructura del tiempo eclesial de la siguiente manera:

<u>Presente</u> Conjunción militancia-fe Tiempo de lucha	<u>Pasado:</u> Tiempo de opresión } - Iglesia enfeudada - Militancia/fe <hr/> <u>Futuro:</u> Tiempo de esperanza: Iglesia libre y liberadora.
--	---

Nota: ver página 6 bis.

### 3. Nivel referencial.

#### 3.1.2.- Isotopía <sup>referencial del nivel</sup> antropológico-social.

La relación entre las isotopías antropológica y social forman también un todo articulado. El análisis de los indicadores temporales no verbales sugiere precisamente que el código ~~de~~ /historicidad/ está presente en el conjunto de la construcción temporal de los Cp8, aunque no sin fluctuaciones en cuanto a su radicalidad. Veámoslo con detalle.

#### 3.1.4. El tiempo como historia

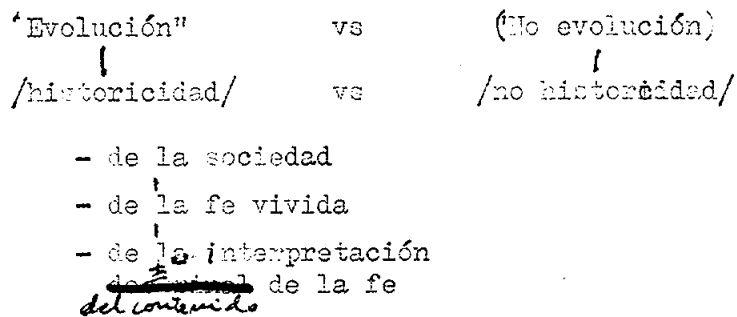
~~El~~. Para los Cp8 "la evolución de la sociedad española... ha incidido lógicamente en la vivencia de la fe" (25,1-2). Esta afirmación, que para el locutor es "lógica" y por lo tanto, en cierto modo obvia implica una ~~homología~~ homología entre la evolución social y la de la vivencia de la fe. Notamos por tanto un doble desplazamiento respecto a la estructura significativa episcopal: en primer lugar, el código decisivo en el que se incluye la fe es el de la /vivencia/ frente al de la /doctrina/ que como hemos visto es el código ~~decisivo~~ <sup>de</sup> decisivo ~~de~~ la fe para los obispos. La /vivencia/ es de tal modo importante que su transformación arroja a la reinterpretación ~~de la fe~~ de la f. (33,3).

En segundo lugar, esta fe "vivenciada" recibe el impacto de la ~~historia~~ historia y su sentido más profundo es repensado en función de ese impacto. Por otra parte, la relación sociedad-vivencia de la fe que en el modelo estructural es pensada como homología, se plantea en el texto como dialéctica,

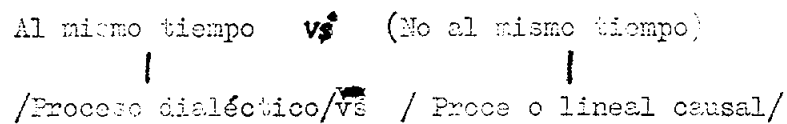
Nota. Esta división del tiempo coincide fundamentalmente con la que propone H. DÉSROCHE como característica del esquema mesiánico tal como es vivido por los protagonistas: Tiempo de opresión / Tiempo de resistencia / Tiempo de liberación. Cf. DÉSROCHE, H. Sociología de la esperanza Herder Barcelona 1975 p. 117 y 118.

Nuestro análisis ha sido realizado sin tener presente este esquema y por esto no use en términos estrictos. Por esto mismo la coincidencia es más llamativa [o impresionante: frappante]. Nuestro análisis subraya qué es lo que permite a los cristianos pasar del tiempo de opresión al tiempo de resistencia. La confesión fe-masxismo o fe-lucha revolucionaria que aquí estaban en oposición. (Cfr. infra página 9)

en cuanto mutua interacción en el proceso histórico (nº28 y 29). También hay que notar que el lexema "evolución" aparece en el texto como resumen sintético del proceso histórico ~~lucha~~ <sup>resumido</sup> en los ~~parrafos~~ <sup>párrafos</sup> anteriores del texto en los términos de un marxismo bastante simplificado. Por tanto, la palabra no tiene ninguna connotación naturalista sino totalmente histórica. Podemos pues esquematizar estas relaciones del siguiente modo:

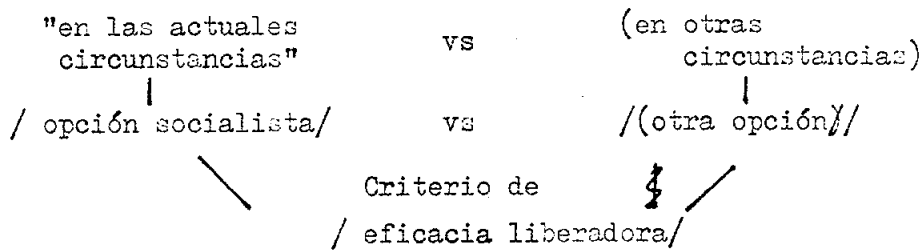


La afirmación de que la relación entre la fe y la opción socialista no es una simple homología sino una relación dialéctica (aunque no llevada a las últimas consecuencias) se verifica en el momento en que los Cps dicen que "al mismo tiempo\* constatamos que la fe, vivida de de la lucha comprometida en frentes marxistas adquiere dimensiones que antes permanecían en la penumbra" (33,8 pg.), dimensiones que especifican a continuación. La transformación de la fe no es una <sup>simple</sup> "consecuencia" ~~de~~ <sup>de la militancia</sup> de la militancia, sino algo que acontece en el mismo proceso de ésta. Por otra parte, la fe se resitúa respecto a la militancia: esta no se deduce de aquella, pero la fe <sup>la</sup> anima y le da un nuevo sentido en el marco de la historia de Salvación



Podemos plantearnos la cuestión de si la historicidad, que como vemos, afecta ~~también~~ al enraizamiento antropológico de la fe (la vivencia) y a su ~~contenido~~ <sup>contenido</sup>, afecta también del mismo modo a las doctrinas político sociales y en concreto al marxismo.

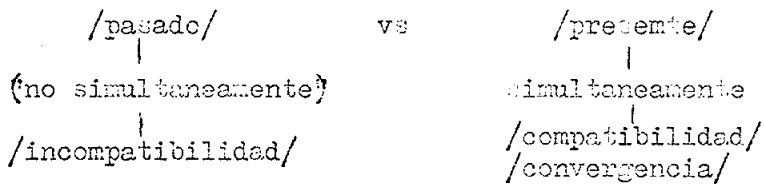
Los CpS señalan que ~~en~~ "en las actuales circunstancias" (29,4) la opción socialista se presenta como la única alternativa ~~para~~ para hacer eficaz la exigencia liberadora del evangelio" (29,5-6). Lo no dicho de estas afirmaciones es que "en otras circunstancias" podría ser necesaria "otra opción" ~~en~~ en función de un ~~del~~ criterio que aunque transhistórico <sup>implica</sup> ~~implica~~ la afirmación de historicidad radical de toda opción: "la eficacia liberadora".



Cabe preguntarse si en este caso la historicidad afecta propiamente al socialismo (admitiendo su propio proceso histórico) o solamente a su oportunidad en un momento dado. El texto dice explícitamente la segunda posibilidad. Pero hay que matizar dos aspectos. En primer lugar que los CpS hacen de la opción socialista-marxista un uso mucho menos doctrinario del que parecen atribuirles los obispos cuando hablan del problema de la adhesión incondicional (Cita). Por otro lado hay que notar que aunque los CpS no hablan directamente del proceso histórico <sup>experimentado</sup> ~~final~~ por el pensamiento marxista y la praxis socialista, sí mencionan expresamente la pluralidad de opciones socialistas <sup>existentes en el campo político</sup> reenviándola a la ~~pluralidad~~ <sup>Diversidad</sup> de análisis posibles de una misma situación. Posiblemente esta misma ~~pluralidad de opciones~~ <sup>mismos</sup> ~~socialistas~~ <sup>Diferenciación de análisis</sup> entre los CpS les impide profundizar en la historicidad del marxismo y llevar hasta el final la dialéctica fe-opción revolucionaria: en efecto, ~~en~~ aunque ellos subrayan que la evolución histórica transforma la fe, no se plantea la cuestión de si la fe puede intervenir de alguna manera en el discernimiento de las diferentes formas de socialismo, discernimiento que queda abandonado a la pura razón. ~~(Nota: En esta cita se...)~~

~~Nota que trata de...~~ Nota. la cuestión ha sido planteada en MATE, R. El desafío socialista Sigüeme, Salamanca, 1975, p. 168-172.

En definitiva, lo que los CpS proclaman como un acontecimiento histórico nuevo es la "contemporaneidad" y por tanto ~~la~~ la /compatibilidad/ y la /con-  
~~ver~~ <sup>ver</sup> ~~vergencia~~/ de procesos que antes eran incompatibles mientras que ahora se presentan como "simultáneos" de hecho ~~y~~ y coherentes de derecho gracias a la reinterpretación de la fe a la que hemos aludido antes.



3.1.2. Proceso de transformación del "nosotros".

~~22~~. Como hemos visto, la temporalidad histórica se introduce en la construcción de significaciones de los CpS ~~como~~ como transformación de la sociedad, de la fe y de su mutua relación <sup>en el hambre,</sup> permitiendo una situación nueva de compatibilidad entre la fe y la opción socialista-marxista.

Esta nueva relación no se produce sin una profunda transformación de la persona humana misma, afectada también por la historicidad. Este es el ~~significado~~ significado expresado a través de los verbos ~~en~~ en pretérito perfecto los cuales construyen ~~un~~ un proceso de transformación ya terminado y en cierto modo irreversible.

Este proceso afecta a las tres modalidades que constituyen el sujeto de toda narración. Los Cps han adquirido un nuevo saber porque se han dejado "interpelar por la situación histórica" (15,2-4) y esto les ha llevado a una nueva "comprensión" de la realidad (32,2; 36,4; 34,1; 36,7-8;). Este saber ha implicado un nuevo querer, a la vez negativo y positivo, es decir, manifestado en rupturas (30,2;36,4;33,3;34,1;32,2;35.3.,7;) y en nuevas opciones (33,3;34,1;31,3;6,6). Por otra parte, el mismo proceso parece haber proporcionado la capacidad para poder proseguirlo (39,10 sg.).

~~Esta transformación...~~

El análisis de esta transformación pertenece propiamente al "nivel isotópico manifestativo" de nuestro modelo de análisis. En efecto, la proclamación del proceso de transformación del nosotros es un elemento esencial de la afirmación del nosotros que analizamos en lo que hemos llamado el nivel "manifestativo". Sin embargo hemos preferido ~~hemos preferido~~ <sup>exponer</sup> ~~analizar~~ este análisis en los ~~apartados~~ <sup>apartados</sup> dedicados a los niveles isotópicos referenciales a causa de la dificultad de separar ambos niveles y supuesto nuestro interés preferente por la estructura referencial.



Ante este esquema formal podemos preguntarnos si nos encontramos simplemente ante el esquema de una "conversión" como la que el episcopado exige también a todo cristiano. De hecho, la distinta estructuración significativa del espacio y del tiempo da un contenido notablemente distinto al proceso que formalmente puede coincidir con la conversión. En el episcopado la dicotomía interior/exterior propia de la persona y la oposición persona/sociedad hacen de la conversión un ~~proceso~~ <sup>proceso individual e interior</sup> con consecuencias exteriores y de tipo social. <sup>En los Cps,</sup> La relación dialéctica entre persona y sociedad y la diferente <sup>representación simbólica</sup> ~~de la persona~~ hacen de la conversión de ésta un proceso totalizador, ~~la vez interior y exterior, individual y social~~ <sup>a</sup> la vez interior y exterior, individual y social si se quiere seguir usando estas categorías que son del episcopado. Por lo tanto ~~el concepto de praxis y el esquema dialéctico~~ <sup>constituyen</sup> ~~los~~ a los códigos que presiden la comprensión de este proceso que los Cps afirman haber realizado.

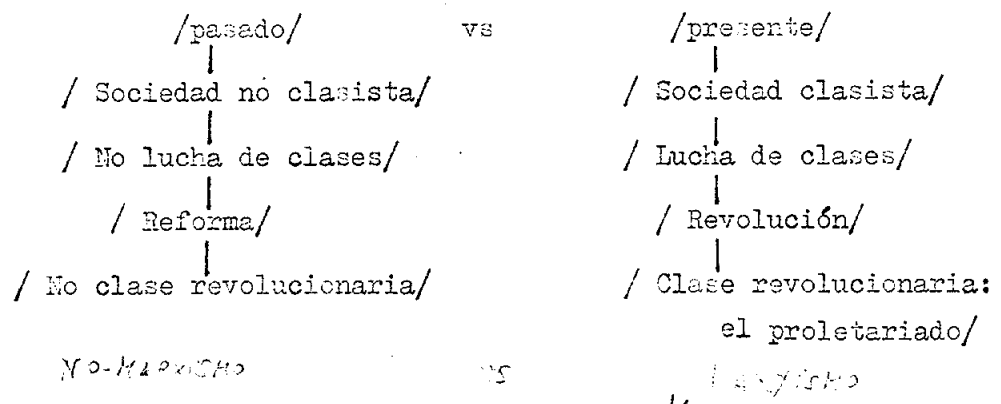
Esta estructuración de sentido tiene importantes consecuencias; la historia <sup>deja de ser</sup> ~~primariamente~~ <sup>lugar</sup> de perfeccionamiento moral, como sucede con el episcopado; más bien ~~se~~ se percibe como un proceso de transformación, a la vez subjetivo y objetivo para usar la terminología de los Cps. Por esto el nivel estrictamente religioso-antropológico no puede quedar separado de lo "exterior" y "social". No es necesaria la mediación moral para valorizar religiosamente la historia, como sucede a los obispos; por el contrario la historia <sup>como</sup> ~~proceso~~ transformador de la totalidad adquiere en sí misma un valor absoluto de carácter religioso.

### 3.2.3. Nuevos códigos de lectura de la realidad

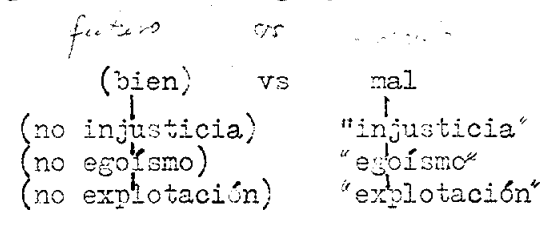
~~La~~ La proclamación de la "conversión", que ha desembocado en la opción socialista y en la reinterpretación de la fe, incluye la afirmación de un nuevo saber sobre la realidad: ~~los~~ <sup>los</sup> nuevos códigos permiten una nueva ~~percepción~~ <sup>ahora</sup> percepción de la realidad social que se presenta como obvia ~~de~~ e inmediata.

Formulamos esquemáticamente los nuevos códigos y los niveles de captación de la realidad en que se sitúan.

~~\_\_\_\_\_~~. Códigos de verosimilitud social y eclesial (Cfr. 25,6;25,9;29,8; 35,3; ,1-9;36,6-8;36,10-11;39,9-13;).



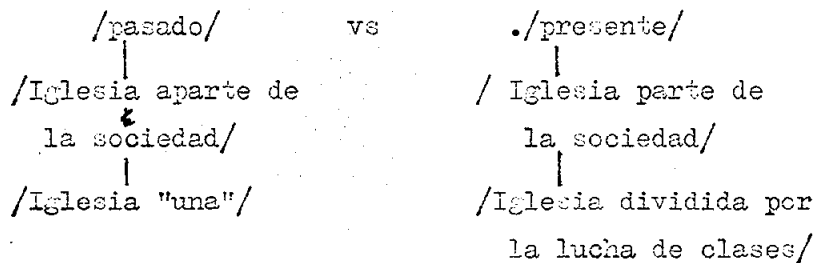
Frente a este conjunto de nuevos códigos, <sup>h/</sup>coherentes con la adopción del pensamiento marxista, resalta de un modo sorprendente el mantenimiento de una oposición que <sup>mantiene</sup> ~~\_\_\_\_\_~~ un lenguaje más moral que estrictamente histórico (28,9):



Se trata en efecto de un mal que trasciende las diversas configuraciones históricas de la dominación y la explotación y que puede calificarse de moral por el hecho de que no sólo hace daño al hombre sino que le hace "malo".

Esta superposición de códigos de <sup>verosimilitud</sup> ~~\_\_\_\_\_~~ históricos y morales parece expresar la transacción entre las categorías vigentes en el pasado y la nueva codificación de la captación de la realidad <sup>de la ~~\_\_\_\_\_~~ revolucionaria opción</sup>

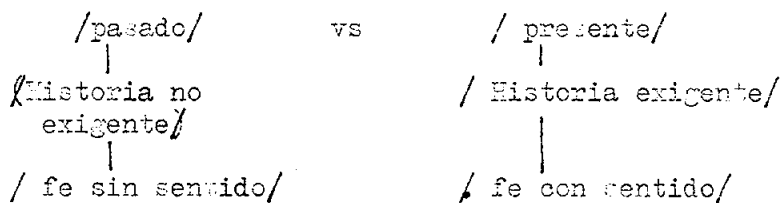
De manera semejante se modifica la percepción de la Iglesia:



~~...~~ Códigos de la práctica. ( Cfr. 26,1;26,3;28,6;30,8;33,1;33,4;36,4; 36,10-11;41,4;)

Este conjunto de citas converge en señalar que el análisis de la historia y la sociedad en términos de lucha de clases plantea una exigencia de compromiso que se dirige a la persona y que se ~~...~~ justifica por la eficacia de dicho compromiso. Se puede por tanto hablar de una exigencia "moral" ~~...~~ ~~...~~ en cuanto dirigida a la persona, pero con una argumentación que no es de tipo ético, sino político, en busca de la eficacia.

Por otra parte, la fe se manifiesta con "sentido" sólo en la medida en ~~...~~ que se responde a la exigencia de la historia:

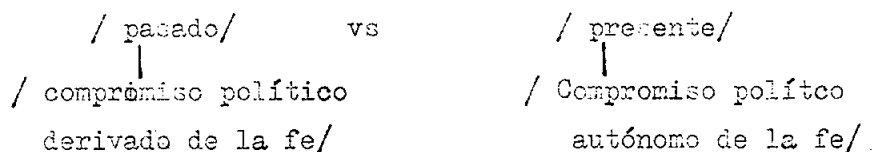


De este modo el código ~~...~~ *que califica positiva o negativamente la fe* ~~...~~ pasa de ser la verdad en los obispos a ser el sentido en los Cps.

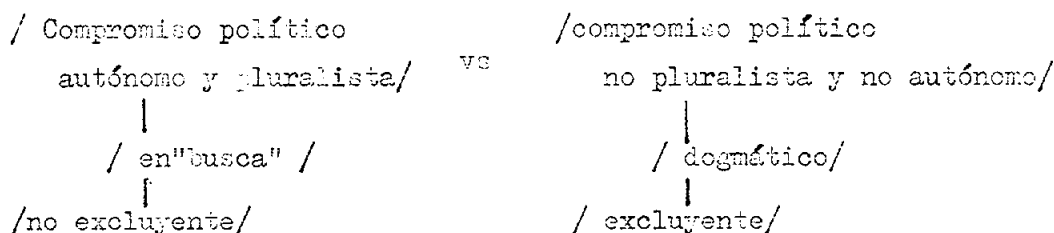
~~...~~ Códigos de legitimación.

a) Códigos de legitimación de la práctica. En este nivel situamos los códigos que constituyen la base de la legitimación argumentativa de los códigos de verosimilitud y de la práctica (Cfr. 33,4;33,5;33,7;40,1;40,4; 40,6; 40,7; 40,13).

El compromiso político en las filas del marxismo se legitima a partir de una nueva evidencia: la autonomía de dicho compromiso, que se dice, no deriva de la fe sino de un análisis racional. La oposición se esquematiza así:

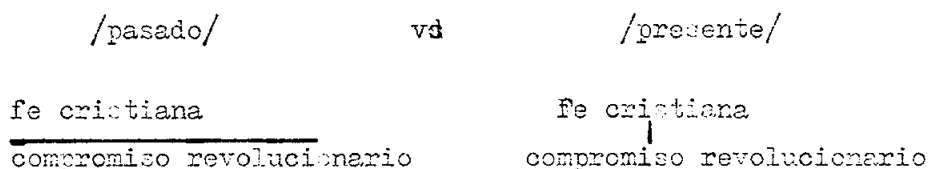


Otra evidencia es el hecho del pluralismo en el campo socialista, que va unido a su carácter no dogmático y no excluyente:



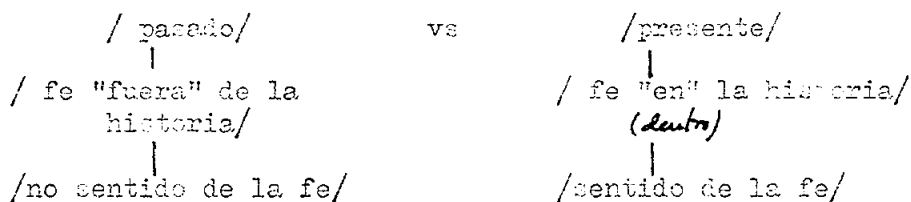
b) Códigos de legitimación de la fe. (Cfr. 27,1;27,2;27,4;27,5;28,1; 28,3; 33,8-10;37,1;nº38).

Como hemos visto, la afirmación fundamental es la convergencia entre la fe cristiana y el compromiso revolucionario:



Esta afirmación se puede argumentar a partir de una serie de evidencias:

- La confrontación entre sentido de la fe y fe comprometida con la historia:



- Una nueva situación de la fe en la historia, es decir, una valorización del tiempo histórico por la conjunción entre esperanza histórica y esperanza escatológica:

/ pasado/	vs	/ presente/
/ esperanza histórica/		/ esperanza histórica/
/ esperanza escatológica/		/ esperanza escatológica/

- la conjunción entre elementos clásicos de la fe y elementos esenciales de la nueva percepción de la sociedad:

/ pasado/	vs	/ presente/
Jesús/ lucha contra opresión		Jesús- lucha contra la opresión
amor/ lucha de clases		amor- lucha de clases
vida eclesial / lucha de clases auténtica		vida eclesial - lucha de clases. auténtica

Esta "convergencia" entre la fe cristiana y el compromiso revolucionaria se vuelve más problemática cuando se pasa a considerar el marxismo; dada la conjunción trascendencia-fe y la dificultad en la conjunción marxismo-  
~~trascendencia~~ ~~marxismo~~  
~~trascendencia~~ ~~marxismo~~  
trascendencia, se hace difícil conjuntar fe y marxismo.

Lo más interesenta en este punto es que al considerar la dificultad de conjugar la fe y el marxismo, el problema se abandona al proceso mismo de la praxis, sin ensayar una aproximación a la transformación histórica del marxismo. Tal vez el pluralismo socialista interior al ámbito de los CpS hacía especialmente difícil el diálogo sobre este punto y por lo tanto es "olvidado" tanto en la argumentación como en los códigos.

*que los CpS...*

4.- *escatología*  
 4.- Isotopía ~~trascendencia~~ (cfr. 6,4;7,9;27,4;28,2;34,2-3;36,12;38,2;40,6;41,7;41,10;).

Así como los verbos en pasado nos han ~~permitido~~ permitido el-

tablecer la significación de la historicidad de la persona humana y los ver-  
 bos en presente nos han proporcionado la clave para estructurar los nuevos  
 códigos de la realidad y de la práctica de los CpS, el análisis de los ~~códi-~~<sup>códi-</sup>  
~~gos de~~ futuro nos ~~plevará~~<sup>llevará</sup> a estructurar los códigos que ~~con-~~<sup>con-</sup>  
 truyen la "totalidad" y su significación. <sup>última y decisiva</sup> En efecto, el futuro es esperado  
 como liberación total y en este sentido como opuesto a la ~~historia~~<sup>sociedad</sup>  
~~presente~~ presente en cuanto totalidad.

<sup>41.</sup> ~~El~~ <sup>historia</sup> Documento insiste en la unidad de la ~~historia~~<sup>historia</sup> de la Salvación que  
 "es la historia de la lucha por la liberación" (34,2-3). Los CpS se oponen  
 así a una concepción de la salvación que ellos consideran desencarnada pues-  
 to que sólo secundariamente asumiría el esfuerzo humano por la liberación  
 de toda explotación y dominación. Esta unificación de la historia ~~que~~  
~~se~~ que se opone a su división en diferentes planos ((cfr. en la Teología  
 de la liberación la crítica del esquema de Maritain)) es coherente con la  
 antropología que antes hemos descubierto como propia de los CpS, antropolo-  
 gía fundamentada en la praxis y por lo tanto unificadora de los distintos  
 "planos" ~~del~~ del hombre y de la historia.

Se trata en definitiva de no separar la historia de la Salvación, que connota  
 la iniciativa de Dios, de la historia de la liberación que connota la el  
 protagonismo del hombre. Esta unificación de la ~~historia~~<sup>historia</sup> de salvación impli-  
 ca que su protagonista no es sólo ~~el~~<sup>el</sup> cristiano sino también todo aquél que  
 "lucha contra todo poder del mal" (28,7); por esto es posible que los cre-  
 yentes hayan hecho una experiencia "religiosa" (la transformación-conversión  
 que antes hemos analizado) en contacto con aquellos no creyentes que luchan  
 por la liberación de la humanidad. El tema no está tratado directa ni ~~pro-~~<sup>pro-</sup>  
 fundamente pero constituye el trasfondo del discurso y una de las experienci-  
 as que han llegado a constituir una nueva evidencia: el valor religioso

de la lucha por la liberación y su extensión a todos aquellos que la viven, sean creyentes o no. Por ello mismo, el proyecto de liberación y su racionalidad específica no pertenece exclusivamente al cristianismo sino que es patrimonio común de todos los hombres.

Historia única vs Historia no única

/lucha por la liberación/	- historia salvación - historia liberación	vs	historia salvación <u>HISTORIA liberación</u>	- no lucha por liberación.
---------------------------	---	----	--	----------------------------

4.2. *Revolución / Reforma*

~~Lo que une la lucha liberadora con la salvación absoluta es el carácter revolucionario y por tanto ~~totalizante~~ totalizante de la primera. Esta se propone eliminar "toda forma de explotación" (28,3), configurar un "hombre nuevo" (36,12) gracias al proceso revolucionario. (40,6). Nos encontramos aquí con una "traducción figurativa", propia de los CpS, del esquema episcopal interior/ exterior, aquí concretados en "explotación" y "hombre nuevo". Posiblemente la diferencia no radique en el código estructurador del hombre sino en la mutua relación de estas dos dimensiones que implican distintos ritmos de cambio temporal en el Episcopado y en los CpS~~

Liberación total-Revolución	vs	Liberación no total-Reforma
Explotación (exterior)		<u>Exterior</u>
Hombre nuevo (interior)		Interior

4.3. *Valorización del tiempo.*

Los CpS se encuentran como el episcopado con la necesidad de valorizar el tiempo histórico, el tiempo de la lucha, amenazado y frágil. Para ello introducen en el presente, mediante la esperanza, el espacio totalizador, y absoluto, la Nueva Tierra. *- Hemos analizado ya su significación al tratar del espacio escatológico.* ~~Esto se puede analizar lo comético del carácter de la Nueva Tierra, la ~~totalidad~~ del Apocalipsis había de ser Nueva Tierra, la nueva tierra para expresar la totalidad de la transformación que se propone~~

para este mundo. En el contexto eclesial posterior, los nuevos cielos ha connotado un esquema cosmológico en el que la dimensión vertical (divina) se opone a la dimensión horizontal (humana). En el documento episcopal hemos visto este uso del simbolismo apocalíptico. Por ello los CpS reelaboran la metáfora convirtiéndola en "nueva Alianza". Con ello se connota que la esperanza afecta a esta tierra y a su historia; se subraya la continuidad del sujeto de esperanza y a la vez, al hablar de la "novedad" se señala cierta "ruptura" y posiblemente, según el contexto ideológico, la gratuidad ((buscar citas en Comín)).

Este espacio-tiempo absoluto (significativamente nunca calificado de "eternidad") se hace presente en la historia como esperanza. Esta es legitimada como constitutiva de la raíz misma del mensaje evangélico (27,4;). Por otra parte se insiste en la conjunción entre la esperanza histórica y la esperanza escatológica (28,4-6;41,7). Nos encontramos por tanto ante una valoración del tiempo a partir de la escatología que prescinde de todo elemento de eternidad cosmológica y ahistórica. Por ello la fe se sitúa en la historia como ~~profecía~~ "profecía" (cita: ~~que señala el sentido último de la lucha por la liberación;~~ ~~realizar la salvación escatológica~~ ((cfr. alguna explicación del profetismo bíblico)).

No traducir



## Calificaciones

1. Introducción
2. Nivel "manifestativo": Situación en el campo religioso.
3. Nivel referencial
  - 3.1. Isotopía referencial social
    - 3.1.1. Códigos de verosimilitud
    - 3.1.2. Códigos de práctica
    - 3.1.3. Códigos de legitimación
    - 3.1.4. Conclusión
  - 3.2. Isotopía referencial antropológica
    - 3.2.1. El hombre como totalidad
    - 3.2.2. El plano de la ciencia
    - 3.2.3. El plano de la política
    - 3.2.4. El plano de la fe
  - 3.3. Isotopía referencial escatológica
4. Conclusión

Calificaciones.

1. - Introducción

Las calificaciones aparecen en el texto como atributos estáticos de sujetos particulares. Nuestra lectura estructural separa las calificaciones de sus sujetos y las coloca en los ámbitos espacio-temporales previamente analizados. Esta destrucción del sentido inmediatamente antropocéntrico del texto permite, en un segundo momento reconstruir los sujetos de las calificaciones, que no siempre coinciden con los sujetos del texto. La atribución de calificaciones a los espacios y tiempos completa, por otra parte los códigos de verosimilitud y constituye el paso necesario para descubrir los códigos de la práctica, ~~==~~ definidos por el paso de las calificaciones negativas a las positivas.

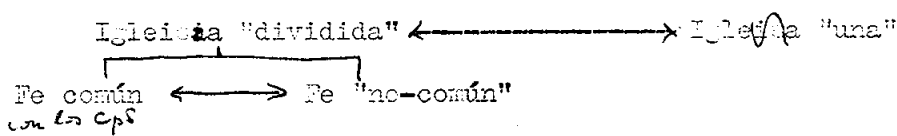
En general, entre los códigos de la práctica y los códigos de verosimilitud, descubrimos una relación semejante a la que Greimas descubrió entre el nivel legislativo y el nivel referencial en ~~==~~ su análisis del discurso ~~==~~ jurídico. Los códigos de la práctica presuponen lógicamente los códigos de verosimilitud, pero desde el punto de vista semiótico, ~~==~~ estos últimos aparecen en el texto en función de los primeros.

~~\_\_\_\_\_~~

2.- Nivel "manifestativo": situación en el campo religioso.

El Documento de Avila es, como hemos indicado en otras ocasiones, un texto de autodefinition de los CpS en el campo religioso. ~~\_\_\_\_\_~~ Dado que el texto es a la vez <sup>er</sup> p~~er~~formativo, es decir que por su publicación el grupo se constituye como tal, la autodefinition es a la vez una autoposición en el campo religioso. ~~La posición de los CpS viene dada en parte por la estructura de la So y de la ecoteología que ya hemos estudiado; por ello~~ ~~\_\_\_\_\_~~ Vamos a fijarnos <sup>ahora</sup> en aquellos códigos que aluden a su relación con la Iglesia o que dibujan la estructura de ésta tal como es percibida por los CpS.

El grupo se define, desde el punto de vista religioso por su "fe común" (2,1;). Esta delimitación presupone como no-dijo<sup>h/</sup> la existencia de una fe "no-común" perteneciente <sup>sin embargo</sup> a la misma Iglesia, lo cual ~~\_\_\_\_\_~~ <sup>implica</sup> una Iglesia "dividida" <sup>conflictiva</sup> en la actualidad, la cual presupone la posibilidad (futura en el texto) de una Iglesia "una" :

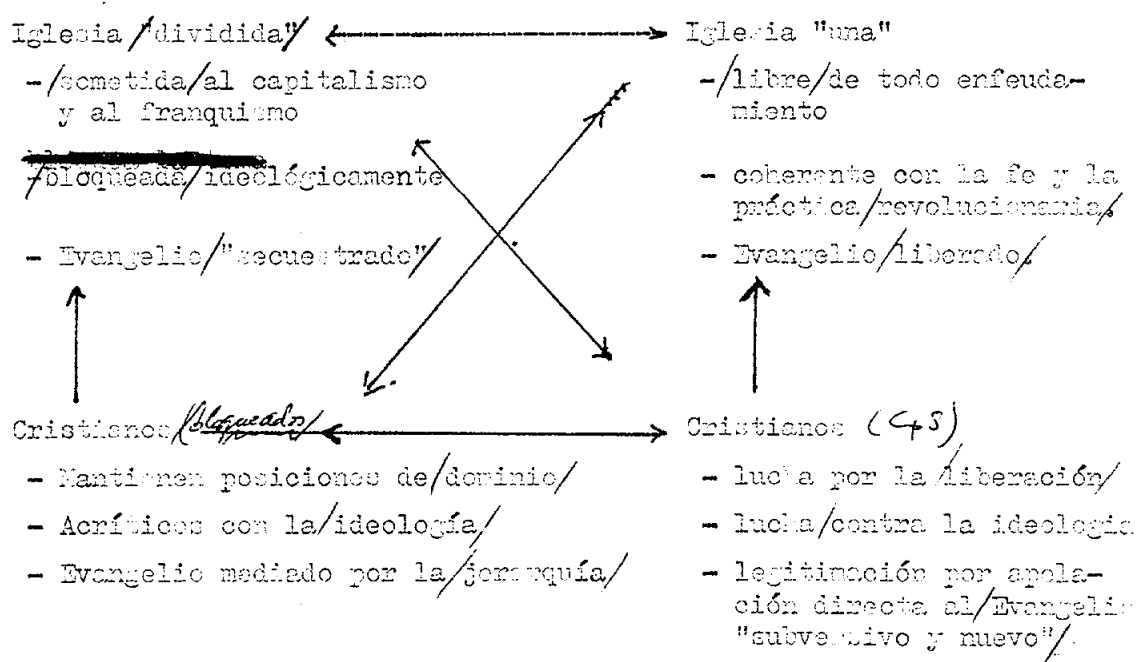


La Iglesia está dividida porque, para los CpS no constituye una realidad aparte de la sociedad: "la lucha de clases pasa por la misma Iglesia" (35.3.,1-2). Se encuentra en ella posiciones de /opresión/ y /explotación/, a la vez que muchos oprimidos se encuentran en ella (3,2). En el seno de esta Iglesia dividida se propaga una ideología anticomunista que bloquea el paso de los cristianos a la lucha liberadora (nº 10). Por otra parte, la afirmación de la unidad de la Iglesia como característica ya actual "bloquea" el necesario enfrentamiento en el interior de la Iglesia. Por último hay que notar que la división social de la Iglesia comporta el se-

cuadro del Evangelio y de su mensaje liberador y sub<sup>G</sup>versivo (35.2.,5).

Como vemos, el código de verosimilitud de la lucha de clases sirve de clave para la estructuración de la percepción de la Iglesia. Por ello mismo, el código de la práctica de la "lucha por la liberación" aparece como definidor esencial de los CpS (4,6-8). Por ello mismo la tarea específica del cristiano es la <sup>4</sup>luch<sup>4</sup> ideológica en la Iglesia para <sup>9</sup>de<sup>9</sup>bloquear a los cristia- nos ideológicamente oprimidos (nº1C5).

Frente a esta realidad de la Iglesia dividida por la lucha de clases, la futura Iglesia "una" se configura con una unidad verdadera y no encubridora de la lucha de clases. Sería una Iglesia cuya unidad correspondería a una situación de libertad frente a todo enfeudamiento (9,3.,9), en la que el ~~carácter~~ sería totalmente "liberado" el carácter subversivo y radicalmente nuevo del Evangelio. En forma de "carré sémiotique" podemos formularlo así:



Este cuadrado semiótico resume las diferentes dimensiones de la isotopía manifestativa: el eje Iglesia/dividida//Iglesia "una" constituye el marco referencial en el que es posible la aparición de un grupo de cristianos (CpS) que se definen por su diferencia respecto de otros cristianos tanto en por lo que son (calificaciones, expresadas en el eje de subcontrarias) como por lo que ~~hacen~~ quieren (calificaciones del objeto ~~de~~ querer, expresado en la oposición de las dos "deixis").

3. Nivel referencial.

3.1. Isotopia referencial social.

Si, como acabamos de ver, la Iglesia esté /dividida/ es porque pertenece a una sociedad que es conflictiva, donde existe la ~~lucha~~ lucha de clases: así argumentan los CpS. Por esto emprendemos ~~ahora~~ ahora el análisis del ~~nivel~~ nivel referencial.

3.1.1. Código de verosimilitud.

El análisis de la estructura espacial nos ha mostrado que la sociedad aparece ~~en~~ los CpS ~~como~~ dividida en dos espacios definidos por la categoría ~~de~~ /opresión/. Nos interesa ahora analizar la estructura interna de esta calificación global.

(estructural)

Desde una perspectiva que podríamos llamar "estructural", la opresión viene caracterizada por tres rasgos semánticos internamente relacionados, pero irreductibles entre sí. En primer lugar, la /explotación/, cuyo origen es el capitalismo, en segundo lugar la /represión/, ligada a la dictadura; finalmente, un tercer rasgo semántico articula la opresión social y el conflicto eclesial: el /secuestro/ del Evangelio.

(estructural)

Por otra parte, el carácter estructural de la opresión, hace de ella una característica del presente, ~~de~~ de tal manera que los rasgos oquestos de la opresión se sitúan temporalmente ~~en el presente, en el futuro.~~ ~~en el futuro.~~ en el futuro. Tenemos, por tanto, las siguientes equivalencias:

presente	-	opresión	-	explotación-represión-"secuestro"
futuro	-	no opresión	-	no explotación-no represión-no secuestro
socialismo		socialismo		socialismo <sup>del Ev.</sup>

toda la conjunción ~~de~~ /socialismo/ <sup>con</sup> /no-explotación/ <sup>ya</sup> /no-represión/,  
se infiere inmediatamente la conjunción entre /socialismo/ y /var-  
gelio no secuestrado/, en el futuro/ →

Si dejamos de lado la oposición presente/futuro y nos situamos  
en el presente,  
~~la opresión~~ la opresión, como hemos <sup>ya</sup> visto

~~la opresión~~, constituye la línea divisoria de los dos  
"espacios sociales" verdaderamente relevantes para los Cpb. en

~~una perspectiva de~~ <sup>lucha de clases</sup> una perspectiva de ~~la opresión~~, la opre-  
sión configura un poder opresor, al que se op<sup>o</sup>ta un "pueblo opri-  
mido" (2,2), cuyo principal rasgo semántico <sup>es un carácter de</sup> ~~es un carácter de~~  
/luchador/ o /no luchador/  
~~luchador~~ por la liberación

poder/opresor/  
pueblo/oprimido/ - <sup>/luchador/</sup> /no luchador/

10101  
[ Frente a la opresión presente se dibuja un futuro sin  
opresión. En efecto, el objetivo de la lucha es lograr un sociedad "libre  
de toda opresión" (4,8), o dicho positivamente, la liberación (34,3). Los  
rasgos de esta sociedad libre son los del socialismo: no propiedad privada  
de los medios de producción, ~~la~~ (36,10), ~~la~~ eliminación de dis-  
tinciones y privilegios (36,13) y nueva cultura (36,12). Es importante  
señalar la conexión intrínseca que el texto establece entre el futuro social  
(sociedad libre) y el futuro del hombre (el hombre nuevo (36,12)) por media-  
ción de la cultura. Se confirma así la intrínseca relación, de carácter dia-  
léctico, que el documento establece entre el nivel social y el nivel antro-  
pológico personal.

presente — opresión  
futuro — liberación  
— eliminación p.p.m.p.  
— nueva cultura-hombre nuevo.

La "realidad" social polarizada por la opresión implica un código de la práctica cuyo valor supremo es la lucha por la liberación. La lucha es percibida como un "compromiso" y por lo tanto como una exigencia personal y social. Pero el texto ~~insiste~~ insiste en la necesidad de no fundamentar esta exigencia en la conciencia individual ~~(...)~~, sino en el análisis político de la realidad: la exigencia de luchar por la liberación se fundamenta (está en "junción") ~~en~~ en la afirmación de un proceso revolucionario objetivo y real. (Cfr. nos 30, 35)

~~Una~~ calificaciones ~~definen~~ definen el carácter que debe tener esta lucha por la liberación: debe ser basada en el análisis ~~científico~~ /científico/, debe partir de la lucha de clases,

debe ser revolucionaria, organizada y debe tener perspectiva política. Este conjunto de características viene connotadas por la calificación de marxistas que se aplica sobre todo a la militancia y a las organizaciones de lucha. Vale la pena

señalar de qué manera estas calificaciones entran en conflicto con la perspectiva episcopal; formulamos esquemáticamente las oposiciones y las equivalencias:

<del>lucha</del> <u>Lucha por la liberación</u> según los EPS científica	/	<u>Lucha por la liberación</u> según el Episcopado ética	<del>lucha</del>
autónoma	/	no autónoma	
clásista	/	interclásista	
revolucionaria	/	reformista	silencio del Episcopado
política	/	<del>política</del> (según los EPS)	
organizada	/	<del>compromiso no</del> incondicional	
<del>coherente con la fe</del>	/	coherente con la fe <u>doctrinal</u>	

Convergente con la fe en Cristo Liberador

Por otra parte la lucha por la liberación es ~~coherente con la fe~~ convergente con la fe, en la medida en que el adjetivo que califica decisivamente a Jesús es el de liberador. (41,6)





### 3.1.3. Los códigos de legitimación

Los ~~éstos~~ <sup>los</sup> ~~códigos de verosimilitud~~ <sup>de la práctica</sup> son a su vez calificados por otros códigos que, en un nivel sociético superior, pueden llamarse códigos de legitimación. La percepción de la sociedad que estos ~~reconstruyen~~ <sup>reconstituyen</sup> es afirmada explícitamente como real, descalificando ~~esta~~ como no-real cualquier otra interpretación de ella. ~~Es significativo que~~ <sup>Es significativo que</sup> el calificativo "real" se aplique a la sociedad como tal (20,5), al proceso histórico (40,6) y a su dinamismo fundamental, la lucha de clases (20,2); es decir, se califican como "reales" los códigos que estructuran la comprensión de la totalidad espacial, temporal y dinámica de la sociedad.

Esta afirmación de realidad va unida a la afirmación de cientificidad del marxismo (29,2), mediante la cual se pretende alcanzar un acceso ~~científico~~ <sup>científico</sup> a la realidad, aunque esta sea susceptible de distintos análisis políticos (nº41). ~~Se~~

~~comparación de la realidad con los códigos de la realidad.~~  
~~El código científico absoluto que estructura los códigos de legitimación.~~

Nos encontramos pues ante una pretensión de conocimiento de la realidad que pretende legitimarse científicamente. Antes de todo es dicho que la ~~pretensión~~ <sup>pretensión</sup> que los C<sub>o</sub> tiene de la sociedad es

propia de aquellos que han sufrido el impacto de la modernidad; ahora debemos matizar y preguntarnos si esta ausencia de sensibilidad al relativismo moderno no es síntoma <sup>de</sup> del trayecto recorrido a medias, de una transacción entre un origen tradicional y la modernidad, de una añoranza de la seguridad dogmática del conocimiento típica del mundo tradicional del que proceden.

Pero también cabe preguntarse si la afirmación dogmática sobre la realidad no es una exigencia intrínseca de todo texto que desarrolle en unos códigos de la práctica vividos como absolutos en cuanto dadores de sentido. ¿Puede un ~~texto~~ <sup>"manifiesto"</sup> correr el riesgo de la "falacia naturalista" y afirmar como absoluto una práctica sin apoyarla en una afirmación <sup>También</sup> absoluta sobre la realidad? Tal vez, pero ciertamente ya no sería un ~~texto ideológico~~ <sup>"manifiesto" típico</sup>...

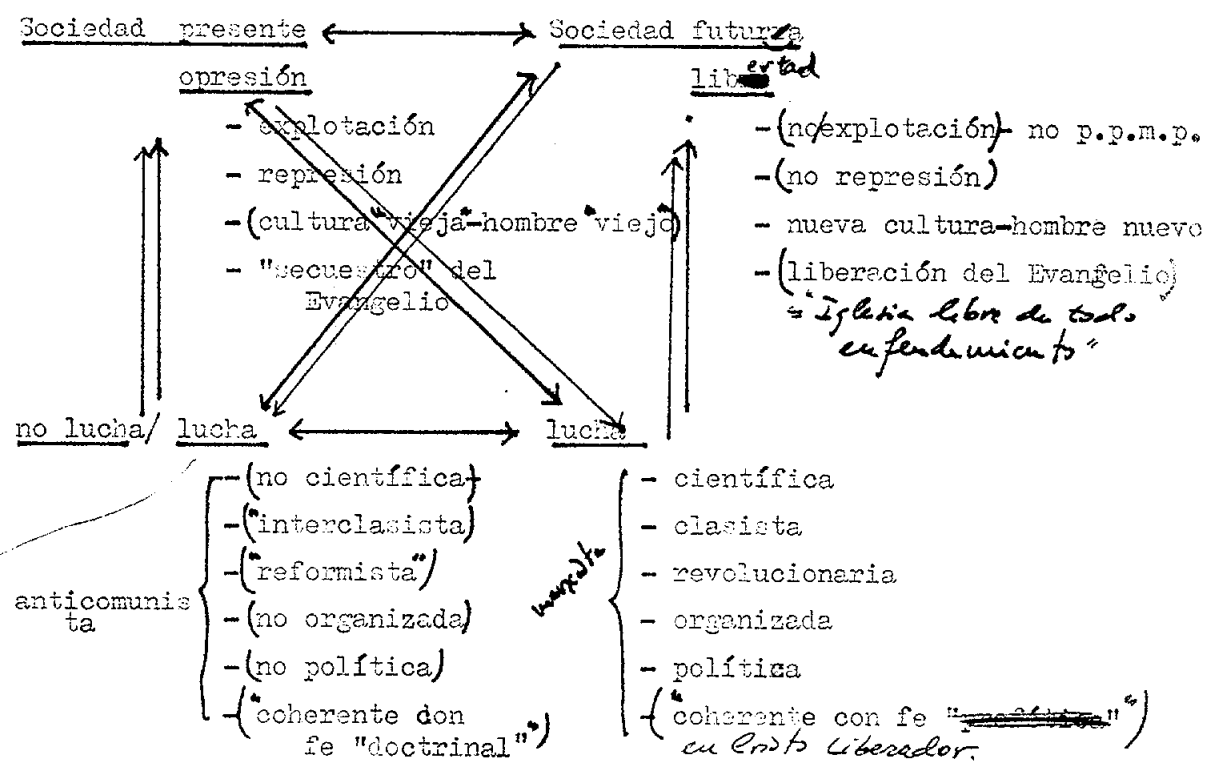
D. - Conclusión.

3.4.5.

Podemos articular el universo significativo de los CpS a nivel social en un "cuadrado semiótico". En este, las dos deixis ~~son~~ expresan respectivamente ~~la sociedad~~ presente y su perpetuación por un lado y <sup>por otro</sup> el proceso de construcción de la sociedad futura ( el "nuevo orden" a ~~construir~~ ). Las oposiciones lo son en el nivel práctico-valorativo y no simplemente lógicas:

asi, por ejemplo,

la liberación es la negación de la opresión a nivel lógico, pero la militancia revolucionaria lo es a nivel práctico; por esto el paso de la opresión a la libertad se hace por la mediación de la militancia. También hay que notar que a la lucha marxista se oponen dos posibilidades: la no-lucha o bien la lucha "equivocadamente pluralista" excluyente del marxismo.



Nota: las flechas negras (continuas) representan las oposiciones sistémicas, mientras que las flechas rojas (discontinuas) representan el proceso.

3.2. Isotopía <sup>referencial</sup> antropológica.

3.2.1.- El hombre como totalidad. Unidad y estructuración en "planos".

A través de las calificaciones que afectan al hombre como tal, en su totalidad, el hombre aparece como un ser realizado históricamente en su interacción práctica con la sociedad. El hombre es un ser "interpelado" (25,4), que es consciente de las exigencias (5,4) y de las dificultades planteadas por la realidad histórica (26,3;28,7;29,6-7; 6,10;33,4;38,1;). El hombre es un ser moral que debe enfrentarse al ~~hecho del mal~~, al egoísmo, a la injusticia y a la explotación (28,8-9).

Por otra parte, el ~~hombre (en concreto el Cp3) puede llegar a interrogarse~~ (4,4;25,6) incluso sobre lo más fundamental: el sentido de lo que hasta entonces ha orientado su vida: el sentido de su fe (26,1;28,2;)

En esta situación, el vocabulario resalta la imposibilidad de acudir a soluciones previamente dadas, autoritariamente impuestas o gregariamente aceptadas al insistir en el carácter personal del proceso (6,4;7,7;39,9;). Por otra parte se recoge la conocida diferenciación entre "persona", calificada positivamente e individuo (30,5), calificada ~~negativamente~~ peyorativamente.

Este conjunto de características parece reenviar a una situación de pluralismo conflictivo en un momento de cambio social intensamente percibido por los actores. La novedad de la situación social invalida lo que de "institucional" tenía la situación anterior y lleva a los Cp3 a una actitud inevitablemente creativa en la que deben inventar conscientemente los nuevos valores, normas y pautas de su comportamiento (~~cf. B. BARRON La constitución social de la realidad inmediata, Buenos Aires, 1972 p. 76 sig.~~ <sup>NOTA p. 126 s.</sup>). Esta

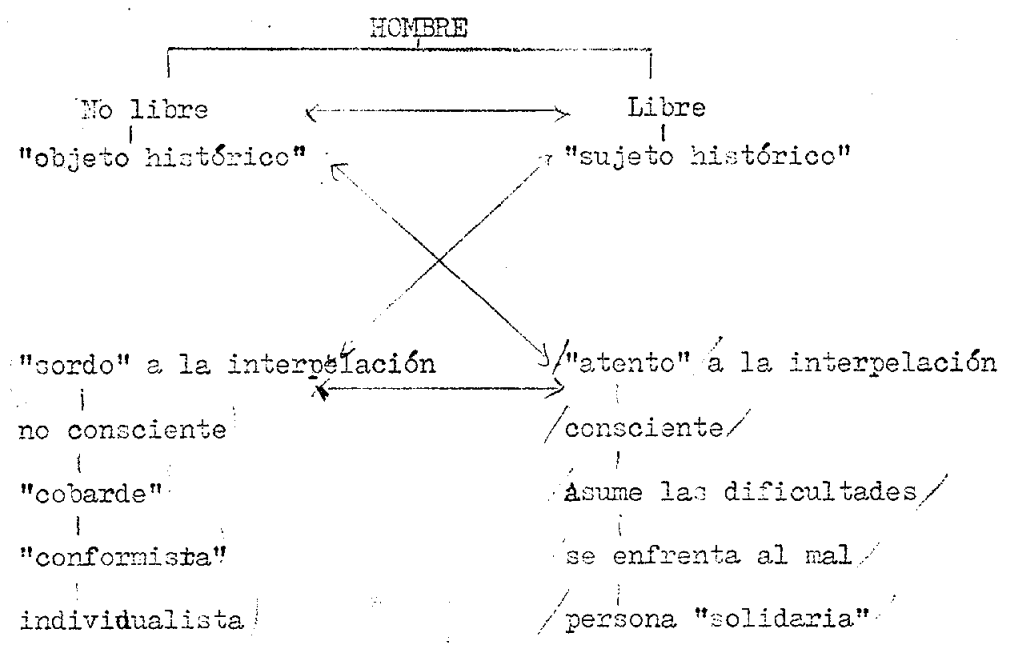
es una situación difícil; el texto insiste repetidas veces en la dificultad del intento que sin embargo se ve como el único posible (6,8-9;9.2.,7;37,1-2; 6,11;39,8;39,12;29,3;41,2;)

20/10/78

NOTA. "las instituciones, por el hecho mismo de existir, también controlan el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una dirección determinada, en oposición a las muchas otras que podrían darse teóricamente". BERGER, P.L. La construcción social de la realidad Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972, p.76.

En el momento en el que esta institucionalización del comportamiento humano cae, por las razones que sea, los hombres son llevados a una nueva creatividad, se ven obligados a elegir entre más posibilidades y pueden autocompenderse como sujetos de su propio devenir.

Se configura así un modelo de humanidad que podemos representar del siguiente modo:



Nuestro análisis de la estructuración "espacial" del nivel antropológico ha puesto de relieve que junto a la unidad de la conciencia que se constituye como centro unificador del hombre, deben distinguirse distintos "planos" de realidad. (ciencia, política, fe). Esto planos corresponden a la pluralidad de experiencias en ámbito de la realidad social ya objetivados y que se presentan con su propia legalidad y autonomía. La internalización de estos campos de experiencia estructura a su vez el conocimiento humano mismo. De este modo, el hombre capta la realidad como diferenciada en estos distintos campos, capta su lógica peculiar y autónoma y por otra parte busca, en la unidad de la conciencia dotar de un sentido coherente el conjunto de su experiencia. (Cfr. P. BERGER *Un mundo sin hogar*, Jal Tercer, Santander 1979. Traducción del libro *The Homeless Mind. Modernisation and Consciousness*, especialmente el capítulo "Pluralización de los mundos de la vida social", p. 63-81.)

Esta génesis de la estructuración en planos del nivel antropológico corresponde a la experiencia de una realidad social en proceso de modernización; pero el hecho de que los CpS señalen expresamente la autonomía del plano político y que usen, como veremos, la ciencia como legitimador de su opo...

sociopolítica ~~de carácter~~ responde a una situación de carácter más coyuntural y polémico. Frente a una política que se pretendía "derivada" de la fe y por lo tanto impuesta por ella ( y en la práctica impuesta por el Estado nacional-católico y por el episcopado adicto al régimen), reivindicar la autonomía de lo político supone una liberación de la conciencia personal respecto a la autoridad tanto política como eclesiástica. Libertad de la conciencia, y autonomía de la experiencia del mundo se constituyen por tanto en valores frente a toda concepción jerárquica y de algún modo totalitaria de la realidad. (~~Nota: refutar en este sentido históricos como cuando se venían en España del integralismo bajo la forma de nacional catolicismo~~) también ~~...~~

3.2.2.- El plano de la ciencia.

En el texto, "ciencia" es siempre atributo del marxismo, ~~En cuanto a~~ <sup>7</sup> con ello se recoge un lugar común del marxismo: su afirmación de cientificidad. Cabe preguntarse, sin embargo, por las ~~razones~~ razones sociales que inducen a los CpS a subrayar este aspecto.

En general puede afirmarse que la cientificidad atribuida al marxismo legitima su adopción tanto desde la perspectiva de la fe como de la exigencia moral a la que el CpS quiere responder. <sup>En efecto,</sup> para los CpS, la fe ~~contiene~~ contiene una exigente llamada moral (28,7-10), <sup>el marxismo proporciona a esta exigencia un proyecto concreto y eficaz de realización social-~~que~~ mediaticado por la práctica <sup>este</sup></sup> impide que la buena voluntad moral quede prisionera en el ámbito de las buenas intenciones subjetivas o en el campo de posibilidades de un proyecto reformista. Pero vale la pena insistir en que lo que da al marxismo su carácter de "guía fiable" en el proyecto sociopolítico es precisamente su carácter científico (cfr.nº29).

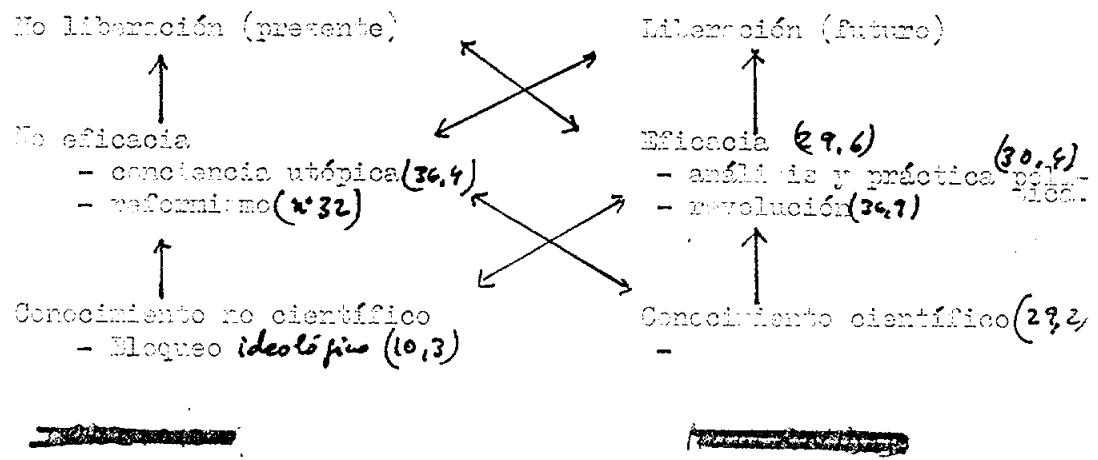
Por otra parte, los CpS distinguen el marxismo ligado a una dialéctica



negadora de la trascendencia, de una ciencia marxista situada "más allá" de la afirmación o negación de Dios (38,5). De esta manera se hace compatible el análisis marxista de la historia con la fe. (Nota. Esta distinción la hacen los Upi basándose sobre todo en algunas afirmaciones de L. Althusser que en aquel momento empezaba a ser traducido al espa. Citar bibliografía y especificar cita. ~~Notar que posiblemente esta interpretación no es fiel al fondo último del pensamiento de Althusser aunque sea compatible con algunas de sus formulaciones~~).

Vale la pena insistir en que el carácter legitimador de la ciencia solamente es posible en un contexto cultural en el que ~~la ciencia~~ sea admitida como garante del conocimiento, en oposición, por ejemplo a un contexto cultural en el que la verdad esté garantizada por la tradición. Por otra parte, ~~el~~ el uso de la ciencia como legitimador va unido a la afirmación de la eficacia como ~~valor~~ valor mediador entre ~~el~~ el comportamiento del cristiano y la aspiración a la liberación a la que le invita el evangelio: la ciencia legitima el carácter verdadero del análisis ~~político~~ político marxista y por lo tanto la eficacia de la práctica revolucionaria para realizar la liberación (cfr. nº29). *También es hay que subrayar que el valor inquestionado de la eficacia ha de responder a un contexto sociocultural inquestionado de la ciencia.*

~~bien~~ bien determinado. Resumiendo tenemos:

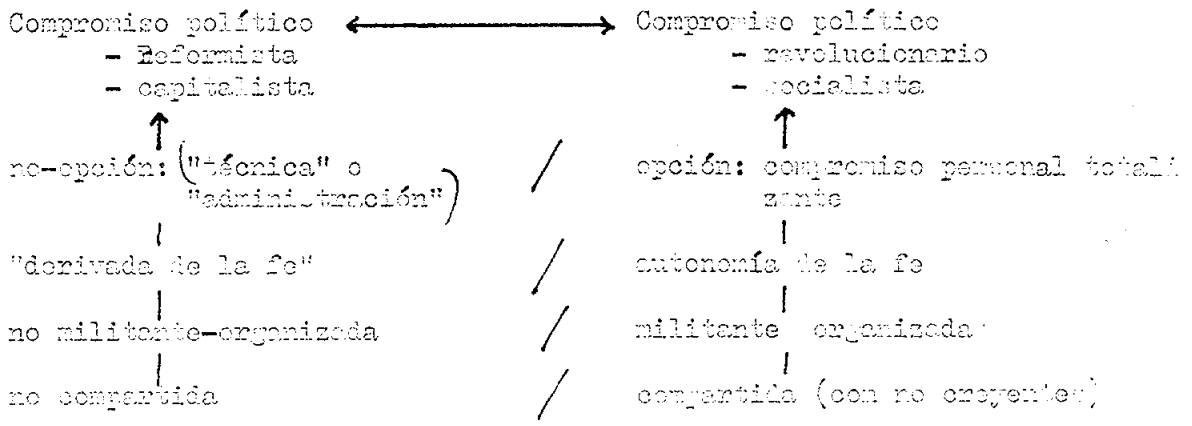


323.- ~~El plano de la política.~~ El plano de la política.

La política aparece en el texto, como en el superior, con ~~resonancias~~ resonancias de la tradición política de la izquierda. En oposición a una política como "técnica" o "administración", se trata de una opción que compromete la totalidad de la persona ~~(nota sobre el sentido de la palabra en la renovación de la teología moral)~~. La política por tanto no es la profesión de unos especialistas sino una militancia que encuentra su medio ambiente en la experiencia de la opresión y en la lucha por la liberación. Esta experiencia es compartida y fundamenta el carácter "solidario" de la política para los CpC.

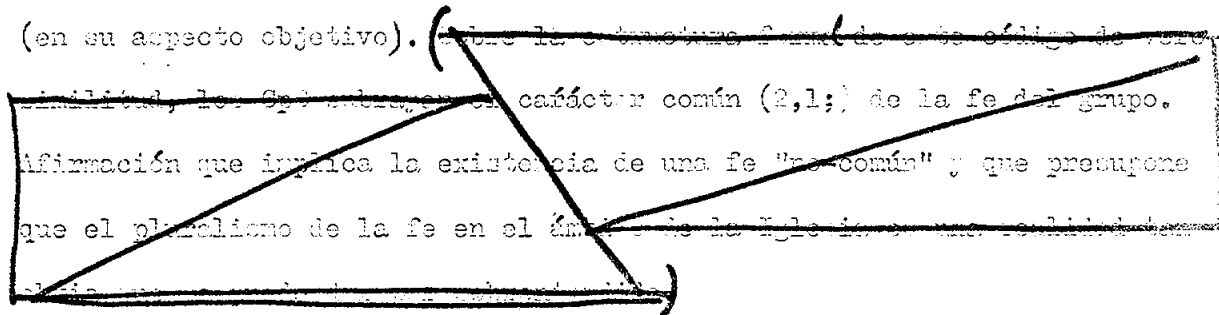
Para ser positivamente calificada, la práctica política debe ser socialista y revolucionaria (34,5;9.2.;3). <sup>Dentro de ella</sup> La militancia del cristiano no se distingue por un programa diferenciado, pero tiene una tarea específica: la lucha ideológica en el ámbito eclesial.

Como ya hemos señalado, la opción política es autónoma respecto de la fe (7,5;35,5;40,4;), pero la autonomía no significa separación total, sino relación dialéctica: la fe acompaña (7,9) y sitúa el compromiso político en el horizonte de la esperanza escatológica (7,9), pero a la vez, la fe ~~proyecta~~ <sup>multitudinaria</sup> proyecta nueva luz sobre ciertos aspectos de la ~~fe~~ (cfr. nº35).



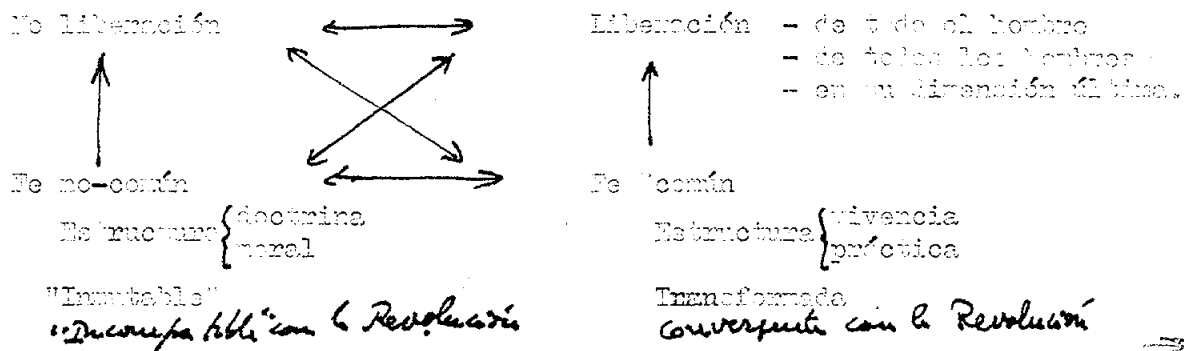
3.2.4.- El plano de la fe.

Como ya hemos señalado en nuestro análisis del espacio, la fe es ~~esta~~ considerada como una vivencia (en su aspecto subjetivo) y como una práctica (en su aspecto objetivo).



Esta fe <sup>de los Cps</sup> común es una fe reinterpretada, purificada: es decir, una fe que ha sufrido un proceso de transformación que la opone a una fe tenida como inmutable. Lo <sup>importante</sup> ~~esencial~~ de esta fe es su carácter "convergente" con la revolución que permite a los Cps mantener lo que ellos llaman su doble y única fidelidad a la fe y al proceso revolucionario (5,2). Fidelidad doble porque ya no hay que escoger una <sup>realidad</sup> excluyendo la otra (39,6;); fidelidad única por el lazo intrínseco que las une (la aspiración a la liberación) y que permite articularlas tanto a nivel práctico (nº35.2) como al nivel de la esperanza que anima al creyente (28,5).

El contenido de la fe queda iluminado por la legitimación invocada: Cristo y el Evangelio (dejando de lado la radiación jurídica) y por los eslogan-activos que les son atribuidos. Para los Cps, Jesucristo es el "liberador" que fue víctima de la opresión y fue resucitado (41,6;35.1;nº17). El Evangelio por su parte es subversivo y radicalmente nuevo (35.2.,5).



referencial

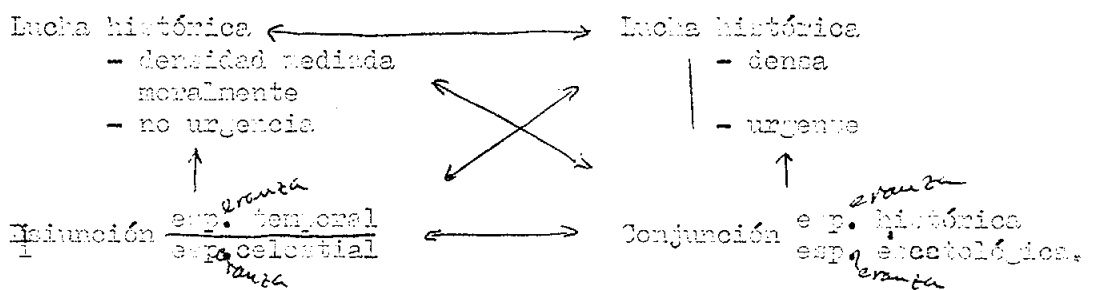
3.3. Isotopía escatológica.

La peculiaridad de la escatología de los CpS sólo puede comprenderse si se tiene en cuenta su inserción en una concepción de la historia y de la sociedad orientada hacia la liberación (ver isotopía social y análisis del tiempo). En efecto, la "realidad de la lucha de clases", la existencia de un proceso revolucionario y de una historia de liberación constituyen los códigos de verosimilitud de su concepción de la escatología, códigos que son compartidos con otros muchos que luchan por la liberación y que no son ~~creyencias~~ creyencias. Sin embargo hay que notar que la esperanza histórica de los CpS es ya cristiana; incluye, en efecto, elementos típicamente cristianos como son el logro de una Iglesia libre de todo enfeudamiento y la "liberación" del Evangelio.

Con todo, lo ~~realmente~~ realmente característico de los CpS es su peculiar manera de unir la esperanza histórica de un mundo que sea a la vez esperanza escatológica (41,8;). La escatología aparece en el texto como salvación y liberación que la Resurrección de Cristo ha hecho posibles. Pero lo importante es que, siguiendo <sup>511</sup> ~~la~~ formulación, "la Resurrección de Cristo no adquiere pleno sentido para nosotros hasta que no haya sido vencida toda forma de explotación" (18,1-3). En términos lógicos podemos decir que la salvación-liberación ~~es~~ escatológica incluye la liberación histórica sin agotarse en ella. El texto no conceptualiza esta distinción <sup>pero</sup> hay diversos indicios que la sugieren. En efecto, ya anteriormente hemos señalado la juxtaposición de términos pertenecientes a campos semánticos diferenciados para expresar el mal al que alude la liberación: los términos éticos, por su carácter ahistórico implican la posible trascendencia del allá de la liberación de la explotación histórica producida por un sistema social // determinado. Por otra parte se insiste en que la liberación escatológica

tiene carácter de totalidad (todo el hombre, todos los hombres, en su dimensión última, *est*) y que es posible esperar en ella por la realidad de la Resurrección.

La liberación escatológica incluye por tanto la liberación histórica aunque no se agote en ella. Esta afirmación permite que la esperanza histórica sea simultáneamente esperanza escatológica y por lo tanto permite atribuir a la lucha histórica por la liberación toda su *densidad* y toda su *urgencia*. Densidad porque con ella se construye "en esperanza" la Nueva Tierra. Urgencia porque sin ella no puede venir la salvación esperada. Nos encontramos en el núcleo de esta concepción de la ~~historia~~ escatología que permite (aunque sea análogamente) vivir la lucha histórica como "sacramento" de la presencia de lo absoluto en la historia. La lucha no sólo hace avanzar hacia la liberación, también construye lo definitivo y "en esperanza" lo hace ya presente ahora. Por esto el esquema valoral, que expresa la polémica implícita en el texto puede formularse así:



## Análisis de funciones y modelos actanciales

### Introducción

#### Modelo 1

- El eje del deseo: Sujeto - Objeto
- El eje de la comunicación: R - O - D.
- El eje del poder: A - S - A.

#### Modelo 2

- El eje del deseo S - O
- El eje de la comunicación R - O - D.
- El eje del poder: A - S - A.

#### Modelo 3

## Análisis de las funciones y modelos actanciales.

### 1.-Introducción

Para realizar el análisis de las funciones hemos inventariado el conjunto de verbos que aparecen en el texto y hemos intentado agruparlos de manera que pudieran constituir los actantes de los sucesivos modelos actanciales que hemos ensayado. Como resultado de estas aproximaciones hemos encontrado tres modelos actanciales que asumen exhaustivamente el conjunto de funciones del texto.

Estos tres modelos pueden caracterizarse, en general y antes de análisis detallado, del siguiente modo: Los CpS se sitúan en un proceso histórico general que es aprehendido como historia de liberación (Modelo 1.). Su propia historia (Modelo 2.) se sitúa y comprende en el marco de esta historia general. Por otra parte, dentro de esta historia, los CpS tienen una tarea específica que les constituye en Ayudantes de aquellos cristianos que pueden seguir un proceso análogo al de los CpS (Modelo 3.).

En el orden del ser semiótico, cada modelo presupone el anterior (el 3 al 2, el 2 al 1), En cambio, en el orden del parecer semiótico, el Modelo 1 presupone el Modelo 2 y ambos presuponen el Modelo 3; es decir, si se afirma y construye una estructura significativa que nos da los códigos de vecindad en un plano general es para poder afirmar el código de la práctica que se expresa en el Modelo 3 y que constituye la función explícita del grupo CpS. [7m p 22]

Hemos señalado el hecho de que el inventario de funciones se adapta exhaustivamente al modelo actancial sacado del análisis de los cuentos populares.

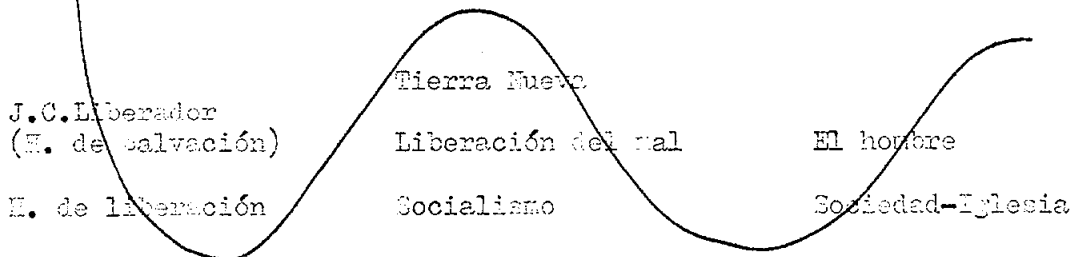
~~\_\_\_\_\_~~ Aunque el Documento alude repetidas veces a la cientificidad del análisis histórico de base marxista, el texto no pone en marcha ningún mecanismo semiótico que separe las referencias objetivamente manipulables de los valores que movilizan a los actores, como lo prueba el hecho de que se hayan podido distribuir exhaustivamente las funciones entre los actantes de los distintos modelos semióticos propuestos. Por otra parte, hay que ~~ser~~ consciente de que aunque en el orden del ser semiótico...((p.1<sup>3</sup>))

Por tanto, el "mundo real" construido semióticamente por las isotopías referenciales del texto es el mundo percibido por los Cps a partir de su inconsciente cultural, su situación social y su toma de posición en la sociedad.

En consecuencia, la explicitación de los modelos actanciales que organizan la acción al nivel semántico superficial plantea, <sup>en general,</sup> la pregunta ~~\_\_\_\_\_~~

~~\_\_\_\_\_~~ acerca de las condiciones sociales de posibilidad del campo de significaciones en el que se construye esta representación de la sociedad y acerca de las condiciones sociales de posibilidad de la inversión semántica particular de cada uno de los actantes de los respectivos modelos. Por otra parte, la explicitación de los modelos actanciales nos permitirá, ~~\_\_\_\_\_~~ en otro momento, medir el alcance de las diferencias <sup>respecto al Documento</sup> episcopal: es decir, si se trata de diferencias solamente de contenido o que afectan a la misma estructura significativa en la que se actualizan, lo cual permitirá precisar el grado de innovación religiosa y <sup>profundidad</sup> la ~~\_\_\_\_\_~~ del conflicto que les ha ~~\_\_\_\_\_~~ enfrentado.

1.- Modelo 1.

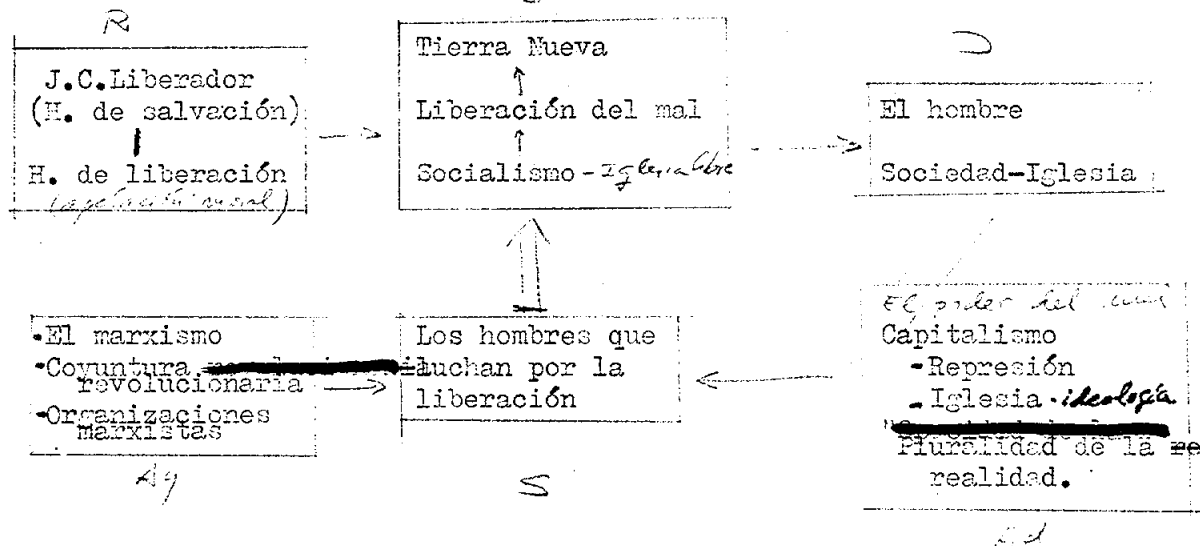




En nuestro análisis hemos preferido desarrollar la lógica de cada uno de los modelos actanciales en lugar de seguir el modelo preestablecido en nuestro modelo de la isotopía general del texto. De hecho nuestro análisis verifica la pertinencia del modelo elaborado. En efecto, el modelo actancial 1 reúne los elementos de las distintas isotopías referenciales, al constituir el entramado del mundo "real" tal como es percibido por los CpS. El modelo actancial 2 reúne los elementos del nivel isotópico manifestativo-performativo que antes hemos definido, puesto que formula la autoafirmación (polémica) de los CpS y su proceso histórico personal que les constituye en sujetos de un ~~proyecto~~ proyecto determinado. Por último, el modelo actancial 3 completa el nivel manifestativo-performativo al formular el querer explícito del grupo en el campo eclesial.

Sin embargo,  
1 Los modelos actanciales reúnen los elementos performativos y referenciales en una articulación muy estrecha que el análisis podría ciertamente separar, pero que no resulta pertinente para nuestro propósito, distinguir. Por ello hemos preferido exponer sistemáticamente los distintos ejes de los modelos actanciales, en lugar de descomponer estos en elementos manifestativos-performativos y referenciales.

## 4.- Modelo 1.



## a) El eje del "deseo": Sujeto-Objeto.

El Sujeto. Según los CpS, el proletariado está llamado a la tarea de construir el socialismo (nº36) mediante un proceso revolucionario al que se añaden liberadora "amplias capas populares" (9.1.,4). Los CpS comparten esta lucha, formando parte del "pueblo oprimido" (2,2,) y de la clase obrera y campesina (25,6). Con todo, el itinerario de los cristianos puede tener matices; como hemos visto al analizar el "espacio social" aparecen en su interior códigos diferenciadores: la /militancia organizada/ y la /militancia eclesial/.

Puesto que los CpS son parte de los que luchan por la liberación, es lógico que intenten definir y diferenciar su modo de participación en ella. Según dicen, los CpS no pretenden arrogarse la representación de todos los cristianos que luchan en el combate liberador (6,1-2). En esta afirmación late un problema que el grupo deberá continuamente enfrentar o bordear: "CpS" no quiere ser un partido político confesional de izquierdas, que, como ha hecho históricamente la Democracia Cristiana, pretendiera monopolizar la participación política de los cristianos, aunque esta vez fueran situándolos a la izquierda del arco político.

Por otra parte, su participación en la lucha no persigue fines ajenos a su

nisma realidad: no son "conviados" de la Iglesia en el seno del marxismo militante (7,2-3); se descarta así la posibilidad de ser asimilados a un movimiento apostólico de nuevo cuño.

Su identificación con la lucha liberadora no les impide asignarse una tarea específica en esta lucha: el "desbloqueo" ideológico (9.3.,7-10) que permitirá a otros cristianos incorporarse a la lucha por la liberación (según veremos en el Modelo 3).

Esta percepción de la dinámica sociopolítica de la sociedad española (y catalana) plantea una doble pregunta al sociólogo. En primer lugar, ¿se desarrolló realmente en España, y en qué medida, un movimiento potencialmente revolucionario? La historia de la transición política española da sobre estos años una perspectiva de la que carecían los CpS en 1973. La otra cuestión atañe a la sociología del conocimiento: ¿bajo qué condiciones objetivas y subjetivas podía ser apprehendida como revolucionaria esta misma sociedad?

En un plano más cercano cabe otra cuestión: ¿perciben objetivamente los CpS ¿Pertenece mayoritariamente a la clase obrera y campesina?, su propia realidad social? Como veremos más adelante, el Objeto de la "búsqueda" se sitúa en el orden de las legitimaciones de segundo orden (Cfr. P. Berger) y esta búsqueda de coherencia mental explícita parece propia de grupos de algún modo "especialistas" de la legitimación, es decir de grupos que, sin mayores precisiones por el momento, podemos calificar de intelectuales.

Una última ~~parte~~ <sup>problema</sup> mantiene ahora nuestra atención. La "tarea específica" del cristiano en el movimiento revolucionario responde ~~al Modelo 3~~ a una concepción de la relación Iglesia-Sociedad cuyo esquema aparecerá al analizar el Adventario y el Destinatario del Modelo actual. Pero hay que ser conscientes de que tal concepción teórica no podría haber aparecido sino como

afirmación polémica contra el modo de presencia de la Iglesia en la sociedad española bajo el franquismo. Sólo en una sociedad donde la Iglesia tiene un inmenso poder es posible pensar que la liberación social incluye la construcción de una Iglesia "libre de todo enfeudamiento" y sólo en este caso el "desbloqueo" de los cristianos adquiere categoría de tarea histórica. Para la cuestión que el sociólogo-historiador debe plantearse es si en 1973 la Iglesia conservaba el peso sociológico y político que implícitamente le atribuyen los Cps. Posiblemente el proceso de secularización de la sociedad española había reducido notablemente este poder, al menos a ciertos niveles. Por esto hay que preguntarse <sup>también</sup> si es solamente la percepción subjetiva del poder de la Iglesia en la sociedad española lo que convierte ~~el~~ el desbloqueo en código relevante y diferenciador de la tarea del cristiano revolucionario o si por el contrario intervienen otros mecanismos sociológicos ((desorden de la voluntad de recuperación de influencia eclesial por parte de antiguos líderes que buscan encontrar un nuevo rol en la Iglesia)).

No traducir

El Objeto. El Objeto de la "búsqueda" se define <sup>en primer lugar</sup> ~~en~~ en términos históricos: el proletariado pretende la superación del capitalismo y su sustitución por el socialismo (36,9-10), cuyo significado se condensa en <sup>tres</sup> ~~tres~~ proposiciones fundamentales: eliminación de la propiedad privada de los medios de producción, creación de una ~~cultura~~ cultura al servicio del hombre nuevo y eliminación de privilegios y distinciones (37,10-14). Se trata de una caracterización "utópica" del socialismo, en la que éste aparece como alternativa a la totalidad del orden social actual <sup>y</sup> cuyo contenido positivo se limita a los postulados esenciales a partir de los cuales puede construirse un nuevo sistema de convicciones, valores y normas que institucionalizarían concretamente el sistema.

Vale la pena subrayar que esta caracterización del socialismo que hemos ca-

calificado de "utópica" recoge elementos que marcan cierta distancia respecto a los socialismos "realmente existentes" en el Este europeo: creemos que a esto alude la insistencia en la "eliminación de toda discriminación" y la mención de una nueva cultura de la que ha de surgir un "hombre nuevo" (36,12-13). De este modo se introducen temas de la revolución china y cubana que desembocan en la temática del "hombre nuevo". Esto es importante porque esta terminología permite articular el Objeto en cuanto construcción humana con la terminología personalista en la que se expresa el Objeto en cuanto "don" del Remitente.

Dentro del "eje del deseo", por tanto, el Objeto se formula en términos históricos y su Destinatario es la sociedad. En efecto, la instauración del socialismo se sitúa en el marco de la lucha por una sociedad libre de toda opresión (4,8). Una sociedad libre, por otra parte, incluye la liberación de la Iglesia de todo enfeudamiento (9.3.,9) como condición para que llegue a ser una Iglesia coherente con la práctica revolucionaria<sup>(6,4-6)</sup>. De este modo la Iglesia aparece como objeto de construcción y de esperanza para liberar el carácter subversivo y radicalmente nuevo del Evangelio (35.2.,4-5)

Tendremos enseguida ocasión de abordar la difícil articulación de este "eje del deseo" con el "eje de la comunicación" en el que la liberación aparece como "don". Pero antes de pasar a esta problemática recogemos una pregunta implícita en lo que llevamos dicho: ¿por qué el socialismo se formula como aspiración "utópica" en el sentido dicho? ¿era la sociedad catalana de la época un lugar social propicio a este tipo de "utopía"?

b) El "eje de la comunicación": Remitente-Objeto- Destinatario.

Hemos señalado antes que, para los CpS, el proletariado "está llamado" a una gran tarea. Se apela así a la "realidad de la historia" como instancia de apelación moral al proceso revolucionario. El léxico es abundante en este sentido: la "realidad", la "historia" o el "proceso revolucionario" interpelan (25,4), llevan a la opción y militancia socialistas (9.2.), piden fidelidad (33,3), exigen (41,4).

Por qué la "realidad" aparece a los CpS como instancia de apelación moral? El Documento esquematiza el proceso de desplazamiento que parte de una moral centrada en la conciencia individual (30,4-5) que es criticada como utópica e inoperante (36,4-5) y que desemboca en otra moral inmanente a la lucha de clases. Dicho de otra manera, se pasa de una moral con su campo propio de normas y legitimaciones a su absorción en los códigos de la lucha política. Este desplazamiento ético no es obvio y merece ser explicado. Su profundización nos puede llevar a comprender mejor la significación inmanente a la lucha política en la situación española y por lo tanto el carácter altamente simbólico que adquiere para los CpS.

[[ (Recordar Isambert: las condiciones de surgimiento de la moral. Sus contrarias pueden ser las condiciones de su absorción en la política: política "valorizada y crítica de la moral <sup>como</sup> ~~como~~ ideología)).

La historia no es con todo, el último Remitente de nuestro modelo actancial. Es Jesucristo el que comunica la Liberación (9.2.,7;41,6) y el que la hace posible, tanto por su vida y muerte históricas (35.1.) como por las virtualidades que encierra su Resurrección (17,7-8;28,1).

El Objeto comunicado se define por referencia a su Destinatario que en este eje no es directamente la "sociedad", sino el "hombre": la liberación del hombre

*no traducir.*

enunciada en términos humanistas y personalistas (27,5-7). Debido a esta terminología, la conjunción del "eje del deseo" con el "eje de la comunicación" en la constitución del Objeto se opera mediante una yuxtaposición de niveles isotópicos que a nivel conceptual no consiguen plena coherencia.

en primer lugar

El Objeto aparece, en efecto, ~~construido~~ por un nivel de significación inmanente a la historia, que corresponde a la implantación del socialismo (36,9-10). Un segundo nivel, ético, se expresa como lucha por una sociedad libre de toda opresión (4,7-8) o más genéricamente como "lucha contra todo poder del mal" (28,7-8). Finalmente aparece un nivel isotópico ~~matérgico~~ <sup>matérgico</sup> que establece como objeto de esperanza la "Nueva Tierra" (7,10; 41,10).

Estos distintos niveles del Objeto son unidos en un mismo "deseo" que es inventado ~~do~~ <sup>do</sup> ~~sémicamente~~ como esperanza, que los abarca simultáneamente (41,8). Como vemos, se trata más de una yuxtaposición sobre el eje del "deseo" que de una articulación conceptual. Pero cada eje es imprescindible para expresar un nivel específico de significación: el eje de la comunicación expresa el nivel de la vivencia religiosa en el que el Objeto adquiere carácter de /absoluto/ y de /don/. El eje del deseo expresa en cambio la lucha y la esperanza históricas. El primero se ha formulado en la teología cristiana en términos personalistas y el segundo, en la tradición marxista, en términos que podríamos llamar "históricos". De hecho la unión de ambos niveles en un único objeto se realiza sólo a nivel simbólico (la "Nueva Tierra"), cuya eficacia peculiar consiste en su capacidad de ~~expresar~~ <sup>expresar el</sup> contenido religioso de la práctica política. Sin embargo, la legitimación teórica es insuficiente: la ~~teología~~ <sup>teología</sup> va a la zaga de la práctica significativa.

El sociólogo tiene derecho a preguntarse por las causas históricas del "retraso" de la teología. Puede, evidentemente, refugiarse en el hecho de que