

La carrera hacia el sacerdocio. Los seminarios como institución total

Studying for priesthood: The seminaries as total institutions

José Luis Anta Félez

Profesor Titular de Antropología. Área de Antropología Social. Universidad de Jaén.

jlanta@ujaen.es

RESUMEN

En este breve artículo planteo de forma circular cómo los seminarios diocesanos se establecen como una institución total, donde su principal particularidad es concentrar a una serie de sujetos en función de su vocación y convertirlos en el eje de la iglesia instituida. Para ello me valgo de algunos textos que ha producido la Iglesia oficial en los últimos 40 años, punto de arranque de las nuevas concepciones históricas que existen en torno a la educación religiosa y el «nuevo» sentido de los sacerdotes.

ABSTRACT

In this brief article we discuss, in a round-about way, how the diocesan seminaries are established as total institutions, where their principal peculiarity is to concentrate a series of individuals according to their vocation and make them the central part of the institutional church. We use some texts presented by the official church during the last decades as a starting point for the new historical conceptions that exist regarding religious education and the «new» meaning that has been assigned to priests.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

formación sacerdotal | seminario diocesano | institucion religiosa | iglesia | studying for priesthood | diocesan seminary | religious institution | Church

I. Introducción

La historia de la Iglesia católica -y sus disidencias- es, en gran medida, la historia de Occidente. Y por analogía sus instituciones son las instituciones de Occidente. Así, frente a los que argumentan la novedad de la cárcel, del hospital psiquiátrico, de la escuela o del cuartel como instituciones (mecanismos, que diría Foucault) representativas de la historia contemporánea, se encuentra la dilatada tradición de la vida monacal. La institución total (Goffman, 1987) de ser algo es una construcción sintetizada en la regla de san Benito, mil veces leída y aplicada, mil veces conceptualizada y contextualizada. Y, sin embargo, en este trabajo no voy a rastrear esta opción histórica, sino regresar a la actualidad para observar los seminarios en cuanto formadores y fabricantes (constructores) de sujetos que de alguna manera son instituidos como la cabeza pensante y ejecutora de la Iglesia católica: los sacerdotes.

Muchas razones hacen de estos lugares algo muy interesante; algunas preguntas, con una especial relevancia, casi universales a la antropología, se agolpan entre sus paredes. Basta con que miremos cómo se hace al chamán, al brujo, al sacerdote, de dónde proviene su «gracia», qué es la vocación, cómo se moldea la realidad de la Iglesia y cómo se construye, cuáles son las categorías que unen el poder terrenal y el sobrenatural, qué lenguajes caracterizan a los que están investidos con el *don* de vincular el aquí y el más allá, cómo se construye socialmente la creencia y en función de qué... tantas preguntas agolpadas entre las cerradas paredes de los seminarios. Desvelarlas, que no sólo contestarlas, es lo que en definitiva me propongo con este artículo.

Un breve apunte metodológico: el trabajo de campo se realizó a saltos (sin continuidad) con estudiantes

de los seminarios mayores de Madrid y Astorga (León), durante los años 90 y 91. No fue, en contra de lo que era mi deseo, un trabajo sistemático. Las razones de ello son obvias en algunos casos, la casi oposición frontal de la «jerarquía» para que no metiera las narices donde no me llamaban, y otras de orden personal, donde terminar mi doctorado era la más poderosa. Aun así, realicé muchas entrevistas y pude sacar un material, francamente, interesante, que hace tiempo he prometido poner en forma de libro (Anta 1995: 127). Pero no es tan fácil. Un problema poco tratado en el mundo institucional, en general, es que los informantes, esas personas que parecen investidas de una especial intuición para contar todo del «lugar» donde viven, tienden a un discurso cerrado. Lo que significa que las referencias a su propio mundo se hacen desde el código explícito de la institución (en los seminarios, por ejemplo, las constantes referencias a los mandamientos dogmáticos de la iglesia y las referencias cristocéntricas), con el consiguiente problema para desentrañar el código institucional más cotidiano y las relaciones de poder. Tenemos que esperar, por lo tanto, a que la institución entre en conflicto para que así revele, por medio de las justificaciones, los elementos constituyentes de lo no dicho.

En el verano de 1996 la Universidad de Guadalajara (Jalisco, México) me invitó a pasar unos días como profesor visitante. Uno de mis cometidos, además de realizar seminarios, dar clases y entrevistarme con las autoridades académicas de la universidad, era intentar realizar algo de trabajo de campo en una nueva comunidad cristiana (con una estructura prototípica de las instituciones totales) que había aparecido, de forma autóctona, en aquella ciudad y que estaba teniendo un auge desmedido a los ojos de los científicos sociales locales (el mejor trabajo que se ha hecho sobre el tema hasta el momento es el de la antropóloga Renée de la Torre, 1995). Después de acudir a una serie de ceremonias, acercarme a su colonia, ya que ocupan y mantienen una parte importante de la ciudad de Guadalajara, entrevistarme con algunos líderes y fieles, di la triste noticia a mis colegas mexicanos: el tema era muy interesante, pero no podía hacer nada. Esta iglesia mantenía un nivel disciplinario sobre sus miembros que les imponía un discurso demasiado cerrado y circular (para contestar utilizan constantemente algún pasaje, recitado de forma literal, de la Biblia), que hubiera exigido años de trabajo, lo que yo ni podía, ni estaba por la labor (para un primer acercamiento a este tema Geertz 1996: 27-29; Rabinow 1992).

Con los seminaristas pude, gracias a utilizar elementos de desviación y disfunción institucional (los problemas de la Iglesia de Roma, el problema de la educación laica, las críticas a la iglesia por su mantenimiento al lado del poder... Véase Parra 1991: 345-376), romper ciertas barreras y adentrarme en otros temas, más de mi interés, y que no podía hacer en Guadalajara, simplemente por mi ignorancia del medio mexicano. Además, yo ya he realizado un primer acercamiento, quizás muy teórico, al tema de los seminarios (publicado en Anta 1995: 127-148). Un trabajo donde había puesto las bases de mis intereses y que, a su vez, enlazaba con un «proyecto», más general, de entender el mundo de las instituciones totales y que me ha tenido ocupado desde hace años.

Pero los problemas del trabajo de campo, esas pequeñas miserias de la construcción antropológica, se unen a los que supone la propia teoría, que nace de ordenar la realidad de una determinada forma. En este caso, el análisis de las instituciones, sean cuales sean, tiene su propia problemática. Así, brevemente, tenemos que comprender que toda creencia ha de tener un soporte institucional, es decir, una serie de mecanismos normativos que dan forma al contenido de las creencias. Este sistema de *representaciones* (como le gusta decir a Bourdieu 1985: 92-95) tiende, generalmente, a emparar con su mecanismo normativo la forma, tanto de mostrarse ante el conjunto social, como de actuar en función de dichas normas, expresándose con las «palabras» de su creencia y, paradójicamente, comportarse según las normas. La dificultad de entrar en su entramado interno es, obviamente, muy difícil. Lo que también se complica porque, supongo, siguiendo al propio sentido común, un seminario es una «escuela» de y para sacerdotes, donde se cultiva una forma de pensamiento determinada, pero no es sólo así. Un seminario, como cualquier otra institución, implica necesariamente relaciones de poder, por lo que tiende a bloquear, despistando constantemente a los foráneos, el conocimiento de sí misma. Especializando y centrando su discurso en torno a un conocimiento iniciático que recorta y fracciona el objeto hasta hacer de sí misma, si no algo irreconocible, sí un lugar inofensivo, funcional e imprescindible (véase, como ejemplo, Seminario 1975. Algunas ideas muy interesantes, al respecto, podrían encontrarse en Gradilla

1995; McLaren 1995). No tener estas dificultades en cuenta supone que no se puede llegar a un conocimiento de los seminarios. Y aún así es muy complejo.

II. La institución

Los seminarios responden a la idea inicial de valer, de captación, revelación, afirmación de la vocación, seguimiento y estudio de la profesión de sacerdote. Todo ello se realiza bajo el marco concreto de la iglesia, la cual se erige como única institución dotada con los instrumentos, y justificaciones, con los que educar a sus futuros miembros; así, pues, la Conferencia Episcopal especifica que:

«La Iglesia, movida por la responsabilidad que le incumbe y por el derecho propio y exclusivo de formar a aquellos que se destinan a los ministerios sagrados, reconoce la necesidad y urge al establecimiento de medios e instituciones para la formación de los llamados al sacerdocio» (Conferencia 1986: 15).

Se hace patente que la iglesia oficial es la única con el derecho adquirido de formar a sus futuros miembros, por lo que el seminario se mostraría como un lugar determinado y formalizado, donde se integrará a una serie de individuos, provenientes (reclutados) de muy diferentes núcleos socio-culturales, pero con la misma motivación, la vocación, para encaminarlos a una única causa: la militancia en las filas de la iglesia activa, incorporándolos a la jerarquía formalizada. El seminario sería, pues, «una fábrica de curas», como gusta decir a uno de mis informantes, actuando como una escuela iniciática, donde el individuo pasaría de una situación civil a otra, totalmente nueva, y muy diferente, como parte de un grupo delimitado:

«El seminario es un cenáculo en el que los aspirantes a sacerdotes se encierran durante algunos años con el fin altísimo de ser transformados en hombres nuevos bajo la acción del Espíritu Santo» (Reglamento, s. a.: 9).

Este sentido último, con el carácter iniciático tan a flor de piel, incluso justificado por medio de valores eternos, confiere al seminario una radical importancia dentro de la iglesia. Por lo tanto, no se está impartiendo una simple formación, ante todo, se está creando «hombres nuevos», tanto en relación a cómo éstos eran antes de entrar, como en relación a un grupo social general, lo que llamamos sociedad civil. No son, pues, personas parecidas al resto, y esta diferencia se produce gracias a esa iniciación, a ese encierro temporal y espacial. El asumir la dirección directa de dicha información en forma de derecho, y no como una obligación, permite que la iglesia discipline a los individuos que más tarde le servirán, a pesar de que no sea a favor o paralelamente a la sociedad con la que cohabita, permitiéndose incluso el enfrentamiento directo con otras fuerzas, ya sean políticas o sociales. Pero el sistema iniciático propone que los individuos no puedan mantener parte de su proceso formativo y educativo bajo su propio control, ya que está dirigido de antemano, bajo unos presupuestos determinados para con el propio individuo, por lo que se ajustan, por obligación, a lo que les es estipulado. No tienen posibilidad de elección, el seminario es lo que desde arriba quieren que sea, no existe el acceso a los recursos educativos, que serían parte interdependiente del individuo. No existe la confianza en el individuo, sino que éste se la confiere a un superior en la iniciación, el cual administra la situación vital de los individuos y hace que el proceso se complete según lo previamente estipulado desde la institución.

No podemos olvidar que la iglesia es el referente contextual al que nos tenemos que adscribir, los seminarios son parte intrínseca de ella, y por lo tanto, su razón de ser. Así, supongo que el seminario nace con posterioridad a la idea de tener un lugar donde educar a los miembros activos de la iglesia, aunque ciertos elementos me harían sospechar lo contrario. Los seminarios no son sin la iglesia que los mantiene, y no sólo económicamente, sino, ante todo, como referencial básico de su justificación moral, ante sí misma, y secundariamente ante los ojos de la sociedad. El seminario es, pues, una parte de la iglesia, precisa y reconocible, con una funcionalidad perfectamente articulada en los esquemas

jerárquicos (es decir, está supeditado a la voluntad de otras personas dentro de un sistema de rangos) de la iglesia (Conferencia 1986: 18. Para tener algunos ejemplos consúltese Fraga 1989; Seminario, 1989).

El seminario se conforma, por lo tanto, como una comunidad con un fin determinado, la formación de los futuros sacerdotes, con un reglamento preciso y bajo una dirección enmarcada en la iglesia, que se hace operativa por medio del obispo (superior jerárquico). Desde esta perspectiva todo seminario funcionaría como una institución total (Goffman 1987: 13). Aplico, pues, un modelo determinado de antemano, con la intención, no de ver en qué se ajusta o en qué falla, sino en cómo éste me ayuda en la consecución de unos presupuestos básicos: lo que pretendo es, ante todo, ver en qué tipo de mundo viven una serie determinada de individuos adscritos a una institución religioso-educativa, cómo está estructurada y cómo la interpretan; para lo cual me valgo fundamentalmente de cuatro cosas: de mi propia formación; de los modelos, teorías, conocimientos e informaciones elaboradas; de lo tomado a los informantes; y de los reglamentos, documentos y material general elaborado y producido por, o/y para, la iglesia. Se entiende, por lo tanto, que utilizaré el modelo de Goffman, al igual que me guiaré por otro concepto ya elaborado, el de *carrera*, que remezclaré, en la medida de lo posible, con la idea de sistema ritual de iniciación, muy al estilo de La Fontein (1985). De esta manera todo individuo que realiza un recorrido vital desde una base inicial hacia una meta prefijada y conocida, pasando por unos puntos intermedios conformados, realiza lo que se denomina *carrera* (Goffman 1987: 132-172; Basaglia 1976: 290-319). Como ocurre con esos individuos que pasan por un seminario mayor (habiendo conocido, o no, uno menor) para llegar desde una situación civil, es decir, como miembros de la sociedad general no iniciada, a otra en que están incluidos de pleno derecho en los esquemas de una gran institución, la Iglesia, reconocida dentro de los marcos formalizados socialmente, la cual tiene una actuación conocida y diferenciada de otras muchas instituciones sociales, con o sin el mismo fin.

Por otro lado, aunque en conexión con esto último que decía, podemos observar que una vez el individuo ha finalizado totalmente su iniciación, y se le han impuesto las manos del obispo (Código 1969: 361-362), que sería el que da el permiso para la incorporación como miembro activo de la iglesia, y se le reconoce como sacerdote (presbítero), que junto al elemento inicial de su actuación, la parroquia, formarían la célula más pequeña, e indivisible, de la iglesia, conforma (sacerdote más parroquia), así, una institución voraz (Cosser 1978: 14).

Este tipo de modelos elaborados y ensayados son útiles; pero antes de continuar creo pertinente delimitar el modelo que utilizaré, pues no será, en general, algo visible y constatable, sino más bien una guía, el armazón teórico de un edificio con múltiples caras, con ejemplos, e, incluso, con añadidos teóricos (decoración) de muy diferente matiz. El modelo teórico de institución total no se ajusta con facilidad a la realidad; me refiero, claro está, al elaborado por E. Goffman, publicado en 1961 (1987: 13-129). Por múltiples e, incluso, contrapuestas razones, la crítica a su trabajo, que desde el día de su aparición se le ha hecho, ha puesto de relieve su excesivo monolitismo, su microscopismo, la falta de una metodología sistemática, la falta de rigor, a lo que habría que añadir la crítica normal de personas que no conocieron ni el contexto social, ni el de la investigación, ni el auténtico aporte que se hacía a las ciencias sociales (para ver todas las críticas en conjunto, al igual que una exposición de toda la obra de Goffman, puede consultarse, entre otros, Hannerz 1986: 229-271). Básicamente una institución total sería un lugar con barreras entre sus moradores y el mundo exterior; dichas fronteras serían, fundamentalmente, de tipo físico, más que simbólico o de representación, aunque puede darse el caso. Por otro lado, existirían dos tipos básicos de moradores, los internos y sus cuidadores, con una dicotomía básica en sus actitudes y situación. Para los primeros, la institución es parte de todos sus ejes vitales, incluida toda posibilidad de conocimiento; mientras que para los cuidadores sólo representa, con matices, un lugar de trabajo. Se hace patente, pues, que existe una gran distancia entre los grupos, mostrándose antagónicos entre sí. Otra de las características de la institución total es que niega, a los internos fundamentalmente, su propio «yo», es decir, la disponibilidad de su propio ser, lo que Goffman llama *ego (self)*, a la par que se ven obligados a realizar todos los actos diarios en compañía del resto de los internos, con los cuales tienden a no diferenciarse en nada (ropa igual, mismo corte de pelo, falta de objetos personales...). El modelo del propio Goffman se extiende mucho más, pero en lo fundamental puede decirse que las

principales características son éstas que he expuesto, y que pueden resumirse en tres puntos (como el modelo hace referencia a los internos se hace referencia sólo a ellos):

- a) Un aislamiento de la sociedad, por medio de métodos físicos conocidos.
- b) La realización de todos los actos diarios y extraordinarios en conjunto, con la consiguiente pérdida del mundo personal.
- c) Una administración formal de todo tiempo, espacio y actividad que se tenga o se pueda realizar.

Podrá observarse que estas características sólo hacen referencia a los internos, como ya he dicho. Goffman subtitula su libro *Internados* como *Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*; esto nos pone en la pista de que únicamente es válido su modelo mientras se haga desde la visión de los internos, como eje central de la institución. La incorporación de otros actores, como por ejemplo los cuidadores, no me permite, por lo tanto, hablar de una institución total, y, sin embargo, sin mencionar a los cuidadores, poniéndolos en relación con los internos, tampoco puede hacerse. Es desde este sentido que el modelo, como decía, no se ajusta con facilidad a la realidad; y, sin embargo, se puede afirmar que es práctico, aunque para que sea un modelo operativo he de confirmarlo y corroborarlo, unitariamente, para cada uno de los casos en que parezca pertinente su aplicación, como es el caso particular de los seminarios. Por lo tanto, el modelo teórico es sólo operativo, tiene capacidad de operar (hacerse válido), si es aplicado en una situación simplificada y general, bajo unas condiciones ambientales dadas de antemano (Popper 1988: 247), en ningún caso es válido como modelo tipo, susceptible de universalizarse y tornarse en teoría conceptual.

Se ha dicho con demasiada frecuencia que los antropólogos sólo nos dedicamos a lo exótico, y, por lo general, por parte de los mismos profesionales, autocríticos por naturaleza. Se ha dicho también que sólo estudian unidades humanas pequeñas, que no conectan con grandes marcos sociales, que sólo dan vueltas a todo aquello que resulta a todas vistas diferente, etcétera. No este ni momento ni lugar para hacer la réplica, a pesar de que mucho de ello sea verdad; ahora bien, nuestro trabajo se centra en el estudio de una institución que vive fundamentalmente aislada y de espaldas a la sociedad civil, que utiliza muchos presupuestos que no son generalizados, es decir, es una comunidad pequeña, que quizás no sea exótica, pero que sí es diferente, que es parte de una unidad mayor, la Iglesia, pero difícilmente ampliable en su propia concepción, y, a pesar de todo ello, espero que no pueda ser criticada en los términos que al principio argumentaba, pues siempre que me sea posible intentaré enmarcar socialmente lo que un seminario significa.

III. ¿Qué es un seminario?

El 28 de octubre de 1965 el papa Pablo VI, junto con los padres conciliares, aprueban durante la cuarta etapa (la última) del concilio Vaticano II el decreto sobre la formación sacerdotal (votaron 2.321, 2.318 a favor y 3 en contra, lo que nos ha de hacer sospechar sobre la necesidad de cambio y consenso sobre este tema) en el punto III, con el título «Organización de los seminarios», el artículo 4 dice:

«Los seminarios son necesarios para la formación sacerdotal. En ellos, toda la educación de los alumnos debe atender a la formación de verdaderos pastores de almas, a ejemplo de nuestro Señor Jesucristo [...] Todos los aspectos de esta formación, el espiritual, el intelectual, el disciplinar, deben estar conjuntamente dirigidos a dicha finalidad pastoral, a cuya consecuencia han de entregarse con acción diligente y concorde todos los superiores y profesores, obedeciendo con fidelidad la autoridad del obispo» (Documentos 1967: 389-390).

La falta de una definición concreta, por parte de la Iglesia oficial, conduce a que tenga que utilizar diferentes textos para encontrar una definición operativa. Otra importante pista se encuentra en el

Código de derecho canónico, que de otra forma (con reglas directas), por medio de las normas elaboradas por los padres conciliares, sitúa en las coordenadas del espacio y del tiempo a los seminarios, los cuales quedan asimilados a un colegio (forma institucional de una «comunidad educativa»); así, el artículo 1354, puntos 1 y 2, dice:

«Todas las diócesis deben tener en un lugar conveniente, escogido por el obispo, su seminario o colegio, en el cual conforme a las posibilidades y amplitud de la diócesis, se forme cierto número de jóvenes para el estado clerical. [Punto 2:] Ha de procurarse que, sobre todo en las diócesis más amplias, se establezcan dos seminarios, a saber: el menor, para instituir a los niños en la ciencia de las letras, y el mayor, para los alumnos que estudian filosofía y teología» (Código 1969: 527).

Otra importante pista la da la Conferencia Episcopal Española, cuando dice que en los seminarios mayores:

«Los jóvenes que desean llegar al sacerdocio, encuentran el medio adecuado para el cuidado y seguimiento de la propia vocación, para el equilibrado desarrollo de su personalidad humana, para la conveniente formación espiritual y doctrinal y para la necesaria instrucción pastoral» (Conferencia 1986: 15).

Esta última cita sintetiza, en gran parte, las dos anteriores, pero introduce algunos nuevos elementos que serán necesarios para la comprensión en profundidad de los seminarios. Pero antes de entrar en los detalles, en el análisis de qué es un seminario, he de introducir un elemento nuevo, que dará la dimensión necesaria para llegar, aunque sólo sea -de momento- formalmente, a una comprensión mucho más global de lo que hasta aquí he tratado, así pues:

«El seminario mayor constituye una comunidad humana, eclesial, diocesana, educativa, a la que el obispo, según las normas de la Iglesia, confía la tarea de formar a los futuros sacerdotes seculares diocesanos» (Conferencia 1986: 18).

Y entienden que un seminario es una comunidad humana, porque tanto los formadores como los seminaristas comparten un proyecto de vida en común y participan, cada uno según su función y responsabilidad, en el mismo proceso formativo. Pero esta comunidad humana no se explica desde la independencia del núcleo social cristiano general, sino, por el contrario, en la medida que responde a una adscripción determinada a unos círculos mayores, los que, en definitiva, le dan su auténtico sentido. De ahí que sea una comunidad eclesial y diocesana, pues, es la diócesis, como unidad mínima de decisión político-religiosa, a la que está adscrita el seminario, y, por lo tanto, al propio planteamiento de la Iglesia en general (para Astorga, por ejemplo, véase Quintana 1972: I, 148-151). El seminario se plantea, en efecto, no como una forma institucional independiente, sino al servicio de la comunidad, que lo mantiene, tanto física, como moralmente (Código 1969: 527-ss); así, pues, se entiende que el seminario vive en comunicación con el obispo responsable, donde la institución se encuentra inserta en la vida de la diócesis participando, dentro de sus posibilidades, de aquellos servicios que el seminario puede ofrecer a la comunidad católica local (Conferencia 1986: 19).

Vemos, por lo tanto, que no se puede desligar lo que supone la idea de seminario, incluso a un nivel general y abstracto, de la idea inicial de comunidad, la cual tiene unas necesidades específicas y determinantes, que no tienen por qué coincidir con otras ideas sociales, también inmersas en la comunidad (políticas, sociales o económicas). Al insertar el seminario como parte intrínseca de la propia comunidad, que corresponde a la diócesis, se plantea un discurso directamente relacionado con la parte física de la iglesia, pues -supongo- mantiene otra parte de sentido metafísico (lo religioso), y, de esta manera, determinado en un tiempo y un espacio. El seminario cumple, por lo tanto, una función y es «necesario» en la medida que sirve, que vale, a dicha finalidad previamente expresada, y es por ello que, como punto definitorio, el seminario se establece como una comunidad educativa, puesto que se establece la consiguiente educación, manteniéndolo como una finalidad expresa de todo el discurso

institucional, así pues, se entiende que:

«El seminario mayor ha de estar al servicio de un proyecto claramente definido. Su estructura básica, así como su planificación y actividades, han de servir fielmente, sin ambigüedades ni imprecisiones, a la finalidad específica que justifica su existencia como comunidad eclesial educativa: la formación de futuros sacerdotes [...] Para lograr este fin, el seminario mayor, ha de observar las normas del plan de formación sacerdotal y, bajo la guía del obispo diocesano, establecerá su propio proyecto educativo y reglamento [ver, por ejemplo, Reglamento, s.a.] en los que, además de ordenar la vida de la comunidad, se expliciten y concreten los distintos medios de la formación sacerdotal» (Conferencia 1986: 20).

Llegados a este punto tenemos todo el «material» necesario para abordar los puntos fundamentales, necesarios, para saber qué es un seminario:

1) El seminario es un lugar físico, es decir, con unas coordenadas de terminables y conocibles en el tiempo y en el espacio, donde se preparan, forman y educan los aspirantes al sacerdocio; estableciendo esta premisa como la finalidad, primera y última, de toda la institución. Y, para ello, establecen unas coordenadas, un estilo propio, tendentes a lo espiritual, lo intelectual y lo disciplinar. Todo ello conforma una formación específica que únicamente tiene sentido, como finalidad estructural, en la medida que cumple de forma organizativa su finalidad: la incorporación de nuevos elementos a las filas de la Iglesia activa, como sacerdotes, y, por lo tanto, como reproductores de la propia finalidad universal que la sustenta y motiva (Conferencia 1986: 25).

2) El seminario se estructura como una comunidad, donde conviven los seminaristas y sus formadores, bajo unas normas, medios y conocimientos establecidos de antemano, formalizados por el obispo (responsable último de la marcha y eficacia del seminario, Código 1969: 527, nota) y las normas y leyes generales de la Iglesia.

3) El seminario no se entiende independientemente de la comunidad cristiana concreta, la diócesis, que espera un resultado positivo por su parte (el cumplimiento de la finalidad). Es la comunidad concreta diocesana la que sustenta y mantiene (corriendo con su manutención) el seminario, haciendo propio (compartiendo) el derecho exclusivo de la iglesia, por medio de la cesión de lo propio (lo social), en aras de una funcionalidad (la practicidad religiosa), producido por las necesidades propias de cada lugar (diócesis), para, al fin, formar a sus propios sacerdotes (propagadores sociales y seguidores de la idea concreta religiosa). Se entiende, por lo tanto, todo lo anterior (resumido en Código 1969: 526) cuando se combina el hecho social con el puramente religioso, que hace del seminario un sistema donde se mezcla la fidelidad a Cristo, a la Iglesia y a la propia ideología católica, reconocida como una «misión» (Conferencia 1986: 21) comunitaria, aunque vivida de forma individual (por medio de la vocación).

Un seminario es, pues, un lugar físico, donde una serie de individuos determinados, que junto a sus educadores y formadores forman una comunidad, se educan, espiritual e intelectualmente y de forma disciplinar, como futuros sacerdotes, integrados a la diócesis, la cual mantiene y sustenta al propio seminario, bajo unos presupuestos determinados y formalizados por el obispo y las normas de la iglesia.

Esta «definición» permite llegar a un conocimiento operativo de la realidad de un seminario, pero con ella no intento mostrar la totalidad, sino únicamente uno de los pilares básicos, en concreto, aquél que hace referencia a la cara formal, la oficialista. Es necesario visualizar otras caras, ya que un seminario es un hecho poliédrico, que tiene otros puntos de vista con los que desarrollar, no sólo el discurso y visión de los actores que concurren, los formadores y seminaristas, sino cómo se establece el propio discurso del seminario, cómo se relacionan entre sí los los diferentes elementos, que de forma más o menos concreta ya he mostrado. En efecto, es pertinente -creo- la utilización de modelos teóricos, con los que acercarse, desarrollar y entender todas las facetas del seminario, tanto en sí mismo, como en su comprensión y explicación.

IV. El sacerdocio

Si miramos las instituciones totales por encima podemos observar un fenómeno, o una suma de diferentes hechos, donde llamará la atención la compacticidad que éstas muestran. Quizás por ello su mayor teórico, Erving Goffman, fue acusado de mostrar una institución (en concreto con respecto a su trabajo en el hospital psiquiátrico donde hizo su trabajo de campo), como ya decía con anterioridad, excesivamente monolítica (Levison; Gallego 1971: 35-36). Ahora bien, esto es verdad, y Goffman lo realizó de esta manera debido a su mirada con un claro sentido globalizador, y, sin embargo, utilizando otro tipo de análisis las cosas se muestran de diferente manera, no sólo porque se pueden observar roces entre los diferentes actores, sino, ante todo, porque existen diferentes discursos, en situaciones paralelas, complementarias o encontradas (en situación de conflicto). Gran parte del «secreto», propio de cualquier tipo de institución, es el juego que se forma entre esos discursos, lo que, en definitiva, establece que la institución se mueve (cambia o evoluciona) por las situaciones de perfección vs imperfección, utilidad vs inutilidad, que se establecen entre los discursos de forma casi constante. Se entiende, por lo tanto, como una readaptación continuada al «mundo» general al que toda institución se asocia; y, sin embargo, la movilidad viene producida desde dentro, la institución se autoajusta a sí misma, las causas son ajenas, por lo general no son propias: la institución (o, si se prefiere, las instituciones) son depósitos simbólicos de formas ideológicas complejas; de ahí que ciertamente las instituciones cambien poco, si no es en la medida de una burocratización de sus estructuras.

La endogamia institucional se produce a causa de esa burocracia interna, la cual intenta la propia preservación, enmascarada bajo la idea de la supervivencia institucional. Un caso paradigmático lo representa el hospital psiquiátrico, en su vertiente de institución total. Así, cuando su fundador e inaugurador, Philippe Pinel (1747-1826), suprime de sus cadenas a los locos del Hospital de París, a principios del siglo XIX, podría hacernos pensar que él es el iniciador (inventor) de un nuevo concepto de institución, ya que hizo algo que no existía, algo que parece nuevo, mirado desde sí mismo, y, sin embargo, no es así, a los locos no se les libera, sino que se objetiva el concepto de libertad, incluso el de locura (Foucault 1985: 264-268.).

En efecto, la nueva institución basada en la «libertad» de los locos, en la nueva concepción de estos como ciudadanos libres e iguales, no sólo era una nueva mirada del concepto de la locura, sino, ante todo, del de libertad; detrás de Pinel estaban las ideas de la Revolución francesa. Fueron éstas, sus ideas e ideologías, lo que hicieron mirar al loco (al igual que se hizo con otros grupos: marginados, delincuentes, pobres, minorías étnicas y religiosas...), creándole una institución nueva, aunque ésta ya existiera anteriormente, pues se fundió en una el antiguo asilo/hospital, con las necesidades de cuidados y protección que se pensaba necesitaban los locos (fueran de la clase, tipo, que fueran). En definitiva, Pinel lo único que hace (que ya es mucho) es dar un nuevo rumbo administrativo a la institución, es decir, burocratizando funcionalmente instituciones ya existentes (Dörner 1974: 19-45).

Desde un horizonte global, según lo anteriormente dicho, el seminario ha pasado por las siguientes etapas o fases, que se han mantenido en el tiempo, incluyendo las ideas ajenas a una «mentalidad institucional» propia (Martín 1972: IV, 2422-2429), cambiando en su estructura burocrática, no en su cúmulo ideológico:

a) La iniciación de una serie de individuos como directores del concierto social y religioso de la época, necesidad inherente a la idea de iglesia. Esto es visible, como tal, ya en el siglo VI, de forma institucionalizada, aunque no como institución material (instituida).

b) A partir del siglo VI, los individuos empiezan a ser reclutados desde su infancia, separándolos de la idea de familia y del resto de la sociedad, para preservarles de los «males» del mundo nace, así, el seminario episcopal (visigodo).

c) Reglamentación de la vida monacal de san Benito, siglo XI (una de las mejores obras del largo proceso monástico, oriental y europeo, es la de Gobry 1985), con la consiguiente creación de un modelo preestablecido de institución, tal cual se puede estudiar desde el análisis institucional (san Benito 1983).

d) Creación, a partir del siglo XII, de una institución concreta para la iniciación eclesiástica, el colegio universitario.

e) Universalización del concepto de colegio universitario, adaptándolo a la organización propia de la Iglesia, el seminario tridentino.

f) Y readaptación, sin dislocar lo conceptualizado hasta ahora del seminario tridentino, a las necesidades de las iglesias y los estados donde ésta se ubica. Es, por lo tanto, la funcionalidad de la institución llevada a sus últimas consecuencias.

Como ya decía anteriormente, el cambio de la institución se produce por elementos ajenos a ésta, mientras que el efecto es una complejidad burocrática en su seno. De esta manera, el seminario actual es una suma de ideas conceptuales que se significan a otras, que no desaparecen ante las nuevas, dando lugar a una organización que se hace más compleja. En este sentido es en el que afirmo que el seminario que podemos ver hoy en día, y que sirve para mi análisis, es la suma de tres ideas concretas (reconocibles históricamente):

1) El recogimiento en el tiempo y en el espacio de aquéllos que quieren iniciarse al estado clerical.

2) Una reglamentación institucionalizada.

3) Y un sistema funcional para la Iglesia y para el Estado.

El fin institucional del seminario no ha cambiado desde que éste fue concebido (si ha cambiado o no el significado socio-cultural es otro tema), incluso antes de su creación efectiva, para lo cual tendría que remitirme, como mínimo, al siglo VI, a la escuela episcopal visigoda, y, en sí, porque el propio fin sigue siendo el mismo: la formación de sacerdotes, y, si por cualquier razón la institución cambiase, sería para adaptarse, renovar o cambiar el fin, es decir, en otras palabras, es la idea del sacerdote tipo la que hace un seminario tipo, y, por lo tanto, si este último ha cambiado poco es porque el propio fin ha cambiado poco, o nada:

«El sacerdote, en sí mismo -sustancialmente- no puede cambiar. Porque es eterno, es de todos los tiempos, se acomoda a todas las circunstancias, se adapta a todas las evoluciones, ha de ser eficaz en cualquier coyuntura histórica [...] Podrán cambiar algunos ministerios, algunas tácticas de apostolado, algunos criterios de actuación. Pero el sacerdocio ha de ser el mismo en el futuro que en el pasado» (Enrique y Tarancón 1956: 10).

Esta es la razón por la que el seminario ha cambiado poco, desde que fuera concebido, porque su propio fin no ha cambiado «sustancialmente», se adaptan, por supuesto, las tácticas que el seminarista ha de aprender, pero no aquello que en definitiva le hace ser. El sacerdocio, por su parte, no tiene grandes posibilidades de cambiar, pues, su finalidad última, aquélla que es expresada en el discurso de los actores como propia de su condición, está supeditada al propio fin de la misma iglesia, la cual es su único marco de validez:

«El sacerdote tiene que encontrar en la complejidad y totalidad de la vida de Jesús el origen de su existencia apostólica» (Comisión 1987: 28-29).

En definitiva, la vida del sacerdote no tiene un sentido explicado desde lo terrenal, ni en lo social o cultural, sino que se explica desde el propio hecho religioso, de forma sobrenatural (incluso su forma de dirigirse a los demás así lo indica, véase, por ejemplo, González 1993: 151-192. Para un acercamiento global al tema del sacerdocio, tras el concilio Vaticano II, véase Enrique y Tarancón 1966; Delicado 1969;

Mohler 1970), incluso no se puede comprender lo que realmente significa el sacerdocio, en sí mismo, sin entender que la propia finalidad del sacerdote se establece en dos niveles:

a) El social. Donde el sacerdote es, en su primer ministerio, «un gobernador de fieles» (Código 1969: 361, nota); esta finalidad directiva, donde entra lo ideológico, incluso lo político (en definitiva ningún hombre puede abstraerse a su propia cultura), se entiende si se observa que los miembros de la iglesia se dividen en dos grandes grupos: el de los clérigos y el de los legos (también conocidos, como laicos o seglares). Al estado clerical pertenecen todos aquellos que han recibido alguna orden, lo que se entiende por la tonsura, que se da a entender en su significado una forma simbólica el pertenecer a dicho estado (aunque en realidad es el simple rapado de la coronilla). Al estado laico pertenecen todos aquellos que han sido bautizados, y no han sido tonsurados (los seminaristas, por el contrario, pertenecen al estado clerical mientras que están realizando su formación, a pesar de no estar, en realidad en ninguno de los dos, al estar en medio). Al primer estado le corresponde la dirección, tanto por derecho, como por obligación, del segundo estado, lo que realizan por medio de la potestad de jurisdicción en sus diversas clases (diaconado, presbítero y episcopado). Es desde este nivel en el que el sacerdote (presbítero) tiene que vivir de cara a la sociedad:

«El papa [Pío XII, en la encíclica *Menti nostrae*] reclama nuestra [como sacerdotes] intervención en los problemas sociales.. El nos ha dado la pauta interviniendo en todos los problemas humanos -de orden científico, artístico, político, económico, social- para que orientemos debidamente nuestra actuación [...] Hoy el sacerdote, para estar al día, no puede limitar su actuación al templo [...] Hoy junto al templo han de existir instituciones y obras - benéficas, recreativas, etcétera- que permitan al sacerdote ejercer una influencia eficaz en la vida de toda la sociedad» (Enrique y Tarancón 1956: 29).

Es esta finalidad social del sacerdote, sin duda, la que más se acomoda a la marcha de los tiempos, adecuando los medios, las tácticas y los puntos de mira, pues, en definitiva, no se trata de otra cosa que de conseguir «eficacia» a la hora de influir y dirigir a los grupos sociales a los que se adscribe el sacerdote. El cambio no se efectúa sobre la idea, el dirigir, sino sobre el método y la táctica, la operatividad que conforma el resultado total, así, pues, el mismo Enrique y Tarancón nos recuerda cómo se han de adecuar los medios, como el cine, a los fines directivos del sacerdote, como parte de los propios fines socio-religiosos de la propia Iglesia, por lo que sirviéndose del cine se consigue un esparcimiento legítimo y un sistema de formación y control para los niños en las parroquias (aunque poco antes había realizado su cruzada «particular» contra este medio, véase al respecto Guarner 1971: 8):

«lo mismo se podría decir [que del cine] del teatro, del deporte y de los otros medios de diversión. Las circunstancias actuales están exigiendo la presencia del sacerdote en este campo. Para estar al día necesitamos afrontar decididamente este problema» (Enrique y Tarancón 1956: 28).

La finalidad directiva hace, por lo tanto, del sacerdote un ser diferente, con capacidad de dirección social, de organizador y, consiguientemente, de gobernar a sus fieles (el estado laico), lo que ha motivado que históricamente la iglesia haya tenido tres funciones sociales importantes:

1) La pastoral, donde la Iglesia no cede a ninguna otra institución su poder de convocatoria religiosa e, incluso, política.

2) La asistencial, donde se establece la mayor «dialéctica iglesia/estado».

3) Y, por último, la educativa (Castells 1973: 14-15), las escuelas de párvulos radicadas en los pórticos o en los atrios de las iglesias, y con el párroco como maestro, suponían, hasta bien entrado el siglo XIX, la única educación que recibían grandes masas rurales y urbanas. Por ello si el tema asistencial se planteó relativamente tarde, donde la iglesia y el estado pugnaron por motivos morales, que a veces encubrían asuntos económicos, pero siempre hubo un clima de mutua tolerancia, en el caso de la función educativa

de la iglesia no fue así: de hecho, el campo clásico de batalla entre Iglesia católica y la sociedad y el Estado en la historia contemporánea es la escuela y, en particular, la escuela primaria (Köhler 1978: VIII, 311).

Dicho sea de paso que esta finalidad educativa, sobre todo en las primeras etapas, era, y es, un imperativo de la iglesia, que necesita el exacto conocimiento de los individuos de su entorno (estado laico) con el fin de promocionarlos, tras reconocer su «vocación», a las filas de los clérigos. Esto sin contar lo que supone, de por sí, el atender a la educación de los individuos pertenecientes a la sociedad general, pertenezcan o no al estado laico.

b) El segundo nivel es el disciplinario. El sacerdote, como parte de ese estado clerical, vive organizado en una estructura jerárquica, a la que se debe y la cual le da su sentido en el tiempo y en el espacio. El principal superior de un sacerdote es su obispo (la iglesia se organiza en el espacio en diócesis, a cargo de un obispo), el cual no sólo le ha ordenado como sacerdote, es decir, le ha impuesto las manos, acto ritual en el que se le reconoce como presbítero (sacerdote), sino que el obispo es la persona a la que el sacerdote ha de responder de todas sus actuaciones, ya sea como persona, ya sea como sacerdote católico. El sacerdote vive, pues, identificado e identificándose como parte de un grupo, la iglesia, que le da un sentido ideológico, una forma concreta de identificación y una finalidad («un sentido») en su forma de vida, claramente diferente del resto de los hombres (mortales).

La estructura básica de la iglesia se basa en la disciplina como forma de vida concreta y reconocida, a la que se atienen todos sus miembros, ya sean de un estado o de otro. La forma jerárquica es la consecuencia (efecto) de dicha causa, la disciplina. El acatamiento de ésta tiene dos caras, que conforman una misma «realidad», a saber: en primer lugar, la evidente del sacerdote como parte del todo que es la iglesia, donde actúa, fundamentalmente, lo que podría llamarse *la obediencia debida*, es decir, el actuar bajo el único mandato de un superior jerárquico, el obispo. En segundo lugar, la otra cara, el sacerdote mantiene la disciplina por medio del celibato. Detrás de este tema hay otro, fundamental, desde mi punto de vista, es el de la creencia católica en lo religioso como un elemento supracultural, donde la iglesia se reproduciría según un modelo no orgánico, sino de delegación social, o, como detectó Foucault (1987a: 7-68), el intento de superar la propia «animalidad» humana o el del individuo convertido en «sujeto» o la lucha por la utopía de lo terrenal como un doble de lo celestial (Foucault 1987b: 33-50). Pero éste no se explica, únicamente, como una forma para con el grupo, sino como una opción personal (un *self*), explicado, por lo tanto, como si de un *don* se tratara:

«Podemos denominarlo un don proporcionado, este hacer revertir a Dios el tremendo poder de la vida que El ha impuesto en nosotros» (Trese 1956: 96).

Entiendo, en este primer horizonte, el celibato como un don divino, un «algo» que el hombre da a Dios como pago de haber permitido disponer del poder de la procreación. Es entendido, por lo tanto, como un *don*, como un regalo, donde uno recibe un presente, que ha de aceptar, y que le compromete a devolver en la misma proporción, si lo que se devuelve es a un Dios se denomina presente (Mauss 1979: 246-263). Es decir, la castidad se entiende como un don divino, a la vez que ésta se convierte en presente, en el momento que se niega la posibilidad de poder procrear, hecho natural (biológico), no cultural, que define la condición terrenal del propio hombre. Así, pues, se entiende la castidad como un don divino (*output*), lo que a su vez, de forma retroactiva (*input*), se convierte en un presente al llevarlo a sus últimas consecuencias, al servicio, personal, de una causa sobrenatural (divina):

«La santa virginidad y la castidad perfecta, consagrada al servicio divino, se cuentan sin duda entre los tesoros más preciosos dejados como herencia a la Iglesia por su Fundador» (Pío XII 1954: 9).

El sentido de la castidad, como don divino, permite la utilización del término ampliándolo a todos los miembros de la iglesia, normativizando su sentido terrenal, a la par que dándole un marco general de actuación (el celibato solo tendría sentido como parte del «servicio divino»), Así, pues, si para el estado

clerical se convierte en una obligación, entendiendo que el sacerdote vive en matrimonio con Cristo, de forma espiritual, y, por lo tanto, se desprecia el cuerpo, como símbolo de la unión del alma del sacerdote con Cristo, para el estado laico, sin embargo, es el matrimonio carnal (canónico) el único lugar donde la castidad pierde su sentido total.

V. Conclusión

En este breve artículo he planteado de forma circular cómo los seminarios diocesanos se establecen como una institución total, donde su principal particularidad es concentrar a una serie de sujetos en función de su vocación y convertirlos en el eje de la iglesia instituida. Para ello me valgo de algunos de los textos, ya clásicos, que ha producido la Iglesia oficial en los últimos 40 años, punto de arranque de las nuevas concepciones históricas que existen en torno a la educación religiosa y el «nuevo» sentido de los sacerdotes. El seminario sería, por lo tanto, una institución que trabaja en función de una finalidad preestablecida, intentando moldear a los internos en una única dirección. No se trata de formar a una serie de sujetos en una idea religiosa concreta, sino cuanto más de formarlos según unos intereses instituidos, que tienen que ver con los objetivos que se esperan de un sacerdocio en una sociedad en constante cambio.

En un libro reciente, René Lourau (1995) reconoce que el «análisis institucional», tal cual lo entendían a finales de los 60 y principio de los 70, ha dejado de ser *pertinente* para reconocer las instituciones en que se mueve el mundo contemporáneo. Seguramente este hecho tiene más que ver con una cuestión de paradigmas que otra cosa. De hecho, la irrupción de la hermenéutica, la antropología simbólica y la deconstrucción han terminado por acabar con los restos de una posición que nació para y por el mayo del 68. Aun así, parece que ha vuelto a resurgir de sus cenizas para acercarnos a una idea nueva: el llamado *campo de coherencia institucional*. Lo cual está aún por evaluarse, incluso por crear una posición coherente. Menos dramático es el caso de Goffman, el cual está siendo reclamado de nuevo. Pero lo interesante de todo ello es que ciertas instituciones, entre las que se encuentra el seminario, no se han estudiado desde la antropología, simplemente porque una vez más hemos desoído la verdadera capacidad de nuestra disciplina, y hemos rehusado acercarnos directamente a aquellos lugares donde el poder se genera y reproduce. Yo, particularmente, no sé muy bien a qué hacemos referencia cuando hablamos de «religiosidad popular», pero la cosa me despista aún más cuando la contraponemos a la «religiosidad oficial», como si de antemano supiéramos qué es exactamente ésta. No se trata de justificar el estudio de los seminarios, sino más bien concentrar nuestra mirada, o por lo menos intentarlo, en los hechos sociales (símbolos o no) de forma total, conectando las partes entre sí, más allá de toda forma paradigmática de verlo.

Bibliografía

Anta Félez, José Luis

1995 *Ritual, sujeto y sociedad. Antropología en la institución total*. Barcelona, Humanidades.

Basaglia, Franca

1976 «La carrera mortal del enfermo mental», en F. Basaglia (comp.): *¿Qué es la psiquiatría?* Madrid, Guadarrama (251-324).

Bourdieu, Pierre

1985 *¿Qué significa hablar?* Madrid, Akal.

Castells, José Manuel

1973 *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea*. Madrid, Taurus.

Código

1969 *Código de derecho canónico y legislación complementaria*. Madrid, BAC.

Comisión (Episcopal del Clero)

1987 *Sacerdotes para evangelizar*. Madrid, EDICE.

Conferencia (Episcopal Española)

1986 *La formación para el ministerio presbiteral*. Madrid, Conferencia Episcopal Española.

Coser, Lewis A.

1978 *Las instituciones voraces*. México, FCE.

Delicado Baeza, José

1969 *El sacerdote diocesano a la luz del Vaticano II*. Madrid, Zero.

Documentos

1967 *Documentos del Vaticano II*. Madrid, BAC.

Dörner, Klaus

1974 *Ciudadanos y locos*. Madrid, Taurus.

Enrique y Tarancón, Vicente

1956 «Prólogo», en L. Trese: *El sacerdote al día*. Madrid, El Pez (5-30).

1966 *El sacerdote a la luz del Vaticano II*. Salamanca, Sígueme.

Foucault, Michel

1985 *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza.

1987a *Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*. Madrid, Siglo XXI. (Orig. 1984.)

1987b «La lucha por la castidad», en Ph. Ariès (comp.): *Sexualidades occidentales*. México, Paidós (33-50). (Orig. 1982.)

Fraga Vázquez, Gonzalo

1989 *El Seminario diocesano de Lugo*. Lugo, Organismos Oficiales de la Administración.

Geertz, Clifford

1996 *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona, Paidós.

Gobry, Ivan

1985 *Les moines en Occident*. París, Fayard (2 vols).

Goffman, Erving

1987 *Internados. Ensayos sobre la situación de los enfermos mentales*. Madrid, Buenos Aires, Murguía, Amorrortu. (Orig. 1961.)

González Alcantud, José Antonio

1993 *Agresión y rito*. Granada, Diputación Provincial de Granada.

Gradilla Damy, Misael

1995 *El juego del poder y el saber*. México, El Colegio de México.

Guarner, José Luis

1971 *30 años de cine en España*. Barcelona, Kairos.

- Hannerz, Ulf
1986 *Exploración de la ciudad*. México, FCE.
- Köhler, Oskar
1978 «El desarrollo de los catolicismos en la sociedad moderna», en J. Hubert (edit.): *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona, Hélder (VIII: 284-370).
- La Fontaine, Jean S.
1987 *Iniciación*. Barcelona, Lerna.
- Levison, J.; Gallagher, B.
1971 *Sociología del enfermo mental*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Lourau, René
1995 *El campo de coherencia del análisis institucional*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- McLaren, Peter
1995 *La escuela como un performance ritual*. México, Siglo XXI, UNAM. (Orig. 1986.)
- Martín Hernández, Francisco
1972 «Seminarios», en Q. Aldea, T. Marín, J. Vives (oomps.): *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Madrid, CSIC (IV: 2422-2429).
- Mauss, Marcel
1979 *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos. (Orig. 1969.)
- Mohler, James A.
1970 *Origen y evolución del sacerdocio*. Santander, Sal Terrae.
- Parra Junquera, José
1991 «Segmentaridad, transversalidad y conflicto en la institución eclesial», en *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña*. Madrid, Comunidad de Madrid (345-176).
- Pío XII
1954 *Carta encíclica sobre la sagrada virginidad*. Salamanca, Sígueme.
- Popper, Karl R.
1988 *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos.
- Quintana Prieto, A.
1972 «Diócesis de Astorga», en Q. Aldea, T. Marín, J. Vives (comps.): *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Madrid, CSIC (I: 148-151).
- Rabinow, Paul
1992 *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid, Gijón, Júcar. (Orig. 1978.)
- Reglamento
s.a. *Reglamento de alumnos del seminario diocesano de Astorga*. s.l., s.e. (Impreso en Astorga entre 1946 y 1949).
- San Benito
1983 *Regla de san Benito*. Zamora, Monte Casino.
- Seminario
1975 *El seminario es cosa de todos*. Astorga, Seminario Conciliar Diocesano de Astorga.

1996 *Cincuenta años del seminario*. Pamplona, Seminario Metropolitano.

Torre, Renée de la

1995 *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en la luz del mundo*. Guadalajara (Mex.), Universidad de Guadalajara, Iteso, Ciesas.

Trese, Leo

1956 *El sacerdote al día*. Madrid, El Pez.

Publicado: 1998-06

