

EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN EN LA ESPAÑA DEMOCRÁTICA¹

Domingo COMAS ARNAU

Extracto. Análisis empírico del proceso de secularización en España, desde la transición democrática (años 70 del siglo XX) momento en el que el sentimiento de pertenencia al catolicismo era casi unánime, hasta la actualidad, cuando ha aumentado la pluralidad religiosa y los españoles que se identifican con el discurso de la restauración vaticana son una minoría. Se rastrean los principales hitos de este proceso y se intenta describir los factores que lo han propiciado.

Palabras clave. España, sociología de la religión, proceso de secularización, pluralidad religiosa.

Abstract. Empirical analysis of the secularization process from the democratic transition (70's in the XX Century), moment in which the feeling of belonging to Catholicism was almost unanimous, to the actuality when the religious plurality has been increased and Spanish people identifying with the Vatican Restoration speech are a minority. The author inquires into the main milestones of this process and tries to describe the factors that propitiated it.

Key words. Spain, Sociology of Religion, secularization process, religious plurality.

Sumario. 1.- El hecho religioso en España: una aproximación sociológica. 1.1.- La sociología y el hecho religioso. 1.2.- El hecho religioso en España: ¿Utilizamos los sociólogos un relato común? 1.3.-El perfil religioso de los españoles en las vísperas de la transición. 2.- La evolución de los indicadores de religiosidad en el periodo democrático. 2.1.- Las fuentes de datos. 2.2.- Cuestiones metodológicas relativas a la base de datos del CIS. 2.3.- Descripción de los resultados obtenidos. 2.4.- El contraste de las Encuestas de Juventud. 2.5.- El contraste del 0,52% del IRPF. 2.6.- La evolución de las diferencias territoriales. 3.- Una hipótesis exploratoria de las tendencias de futuro. 4.- Lo que sabemos y las tareas del futuro.

¹ Este artículo es una versión corregida del texto "*La transición religiosa en España: Catolicismo, secularización y diversidad*", aparecido en el volumen editado por José Félix Tezanos (2004), *Tendencias en identidades, valores y creencias*, Madrid, Sistema.

1.- EL HECHO RELIGIOSO EN ESPAÑA: UNA APROXIMACIÓN SOCIOLÓGICA.

1.1.- La sociología y el hecho religioso.

En la tradición sociológica resulta innegable, al menos desde Durkheim, considerar que el hecho religioso es uno de los componentes esenciales de cualquier realidad social y cultural, aún en el caso de aquellas sociedades en las que se percibe un mayor avance en el proceso de secularización. Tal constatación se refleja en la existencia de una especialidad y una asignatura presente en casi todos los planes de estudios, la “sociología de la religión” cuya función es la de explicar las características y el significado de lo religioso así como describir su evolución y su relación con el cambio social. En los últimos quince años la sociología de la religión ha realizado en nuestro país un conjunto de aportaciones, entre las que me gustaría destacar algunas investigaciones empíricas, que le permiten presentarse como un área de conocimiento bien consolidada (Elzo, 1989; 1994; 1997; 1999; Prat, 1992; Canteras; 2001; Giner y Salazar; 1996; González-Anleo y González-Blasco; 2000,...).

Sin embargo todos estos avances endógenos, es decir realizados en el propio ámbito de la sociología de la religión, no se han trasladado, al menos de una forma explícita, al terreno de aquellos análisis sociológicos que se ocupan de otros fenómenos sociales, e incluso cuando se realizan análisis generales sobre la estructura social de España, los datos sobre religión se presentan de una forma puntual, tangencial y en ocasiones confusa. La única excepción la constituye el propio núcleo de “sociólogos de la religión”, los cuales cuando trabajan sobre otras cuestiones, como “cambio de valores”, “modernización” o “jóvenes” suelen tratar de una forma consistente el tema religioso. Pero en este caso los análisis realizados en el ámbito de la sociología de la religión utilizan numerosas variables relacionales, pero tales variables aparecen siguiendo una lógica propia y para explicar mejor los cambios que se producen en la propia dinámica del hecho religioso. Es cierto que la tarea de la sociología de la religión es justamente

esta, lo que implica que deberían ser otras áreas más generales del campo de conocimiento de las ciencias sociales, las que situaran el hecho religioso en esta perspectiva más amplia.

Pero esto no ocurre, posiblemente por una serie de dificultades, entre las que vamos a destacar dos. La primera, sin duda la más importante, se refiere a las dificultades que aun presenta la plena racionalización del hecho religioso, porque amplios sectores sociales, e incluso académicos, aún consideran que lo religioso no debería ser un objeto de estudio similar al de otros comportamientos sociales, ya que los sentimientos religiosos de trascendencia son “especiales”, difíciles de expresar y codificar, complejos por definición y no parecen correlacionar con otras actitudes o comportamientos sociales. Una posición que no deja de sorprender si observamos la relevancia atribuida al estudio de la religión en el campo de la antropología: parece que la religión del otro, en especial los formatos religiosos más “primitivos”, pudieran ser un objeto privilegiado de nuestro escrutinio, mientras que nuestras propias ideas de trascendencia deben respetarse escrupulosamente.

La segunda dificultad es mucho más práctica y se refiere a la constatación de que el sociólogo de a pie no tiene una visión clara de los procesos sociales que tienen que ver con el hecho religioso, ni tiene ninguna posibilidad, aún recurriendo a los trabajos monográficos de sociología de la religión, de disponer de una imagen general de la evolución de las creencias religiosas en nuestro país para poder compararlas e integrarlas de una forma directa en otros tema de estudio.

Como investigador puedo recurrir habitualmente a diversas fuentes de datos, que en ocasiones se presentan incluso como complementarias o alternativas, para utilizarlas en un trabajo concreto sobre cualquier tema. Así por ejemplo, si estoy trabajando sobre emancipación de los jóvenes dispongo de infinitos datos sobre escolarización, vivienda, empleo, dinámicas familiares e incluso sobre valores relacionados con el “ideal de la emancipación”, si estoy trabajando con sobre la evolución de la fecundidad, dispongo no sólo de datos demográficos ciertos, sino que además tendré abundante información sobre el trabajo de la mujer, sobre uso de

métodos anticonceptivos e incluso sobre actitudes en relación a los hijos. Pero si en estos mismos trabajos quiero introducir la variable religión tendré que incluir una pregunta ad-hoc que luego me limitaré a cruzar con otros resultados para ver “como influye el grado de religiosidad en...”

De hecho, y esta es una experiencia cotidiana, en las investigaciones en equipo, resulta muy complicado incluir el tema de la religión en el análisis, porque los diferentes miembros no suelen estar de acuerdo en cosas tan básicas como si los datos recogidos reflejan un mayor o menor grado de secularización. De hecho este trabajo se puso en marcha porque en una reciente investigación (Comas, 1993) nos encontramos ante una serie de datos relacionados con la religiosidad de los jóvenes urbanos españoles de 14 a 24 años, que no podíamos interpretar adecuadamente porque nos faltaba un marco formal de referencia que nos permitiera clarificar la cuestión en debate.

Sin embargo las series existen y aunque quizá no se utilizan por las dificultades que aún plantea el pleno desencantamiento del hecho religioso, el verdadero problema es que nadie las ha sistematizado. Podemos incluso afirmar que, de forma paradójica, el principal problema a la hora de establecer estas series, reside en el gran volumen de datos disponible, porque, prácticamente todos los trabajos sociológicos, públicos o privados, relativos a la investigación básica o aplicada, utilizan como dato de clasificación la ubicación religiosa.

1.2.- El hecho religioso en España: ¿Utilizamos los sociólogos un relato común?

Las explicaciones del apartado precedente nos permiten comprender que, en relación al hecho religioso, lo sociólogos no manejamos una narración consensuada que puede utilizarse como referente en las diferentes investigaciones. En contraste si aparece una narración histórica, que se prolonga hasta el momento de la transición política, y por la que parecen caminar gran parte de los investigadores. Los elementos de esta narración, expresados como “la cuestión religiosa en España”, conforman la primera parte del

relato que suelen manejar los sociólogos, pero siempre se detienen en la transición política, para proyectar a continuación, algunos elementos de este relato histórico sobre la etapa democrática. Ciertamente la parte histórica predemocrática es la mejor trabajada, con textos tan preclaros como los de Guy Hermet o el más reciente de William Callahan (Hermet, 1993; Callahan, 2003), pero los sociólogos nos hemos centrado en demasía sobre este relato sin ponerlo en relación con las dinámicas socio-religiosas posteriores (Linz, 1993; Pérez Vilarriño y Schoenherr, 1990).

Esta actitud parece tan absurda como si para analizar la actual situación de la fecundidad en España nos limitáramos a explicar las dificultades para acceder a los anticonceptivos durante el franquismo. Pero además la narración histórica se suele adaptar a los argumentos con los que el autor va a manejar para tratar de explicar el hecho religioso en la actual sociedad española, o mejor dicho con la narración del pasado se pretende explicar un presente desde parámetros muy ajenos a la investigación sociológica.

Pero la presencia de este estilo de análisis sociológico, cuya raigambre es más bien histórica, me obliga a establecer un relato acorde con el proyecto de investigación que se presenta en estas páginas. La narración se expresaría, más o menos, en los siguientes términos: La cuestión religiosa en España aparece como un problema en las Cortes de Cádiz y en la discusión de la Constitución de 1812, cuando se plantea, en términos antagónicos, dos visiones de las relaciones entre el Estado y la iglesia católica². Mientras para unos España es el resultado de una trayectoria histórica que la define imperativamente como católica, para otros la libertad religiosa es un derecho fundamental al que no se puede renunciar. A lo largo de siglo XIX, esta disonancia provoca numerosos conflictos y está en la base de las guerras civiles carlistas y aunque los liberales van

² Conviene recordar que la Constitución de 1812 zanjó el asunto proclamando la confesionalidad del Estado. Se resalta este hecho porque en el ámbito de las Ciencias Sociales es muy frecuente presentar la Constitución de 1812 como una "acción liberal" de carácter radical, lo que produce una cierta confusión a la hora de visualizar su respuesta ante el "dilema religioso", ya que prefirió negar la libertad religiosa y dejó abierto un conflicto.

imponiendo su modelo de Estado y de sociedad, no logran rebasar el absolutismo religioso y en la Constitución de 1876 establecerán que la religión del Estado es la católica aunque “nadie será molestado por sus opiniones religiosas” siempre que no las manifieste en público. Entre 1812 y 1930 la sociedad liberal se va imponiendo, con diferentes vaivenes, en España, pero sin lograr resolver nunca en términos políticos el “problema religioso” porque no logra restringir de forma clara el poder del “absolutismo católico” (Esdalle, 2000)

Quizá sería conveniente determinar el sentido de este absolutismo religioso que más bien parece una manifestación de inseguridad frente al mundo. Así desde la época de Felipe II la iglesia española expresa sin ambages su misión universal pero al mismo tiempo se declara incapaz de retener a los católicos en su seno sin ejercer algún tipo de coerción. En el fondo su inseguridad es fruto de su propio absolutismo, porque, según una definición del Siglo de Oro, si un solo español se declara no católico, la iglesia se considera profundamente afectada porque los españoles ya no son, en términos de totalidad absoluta, católicos.

En este sentido se entiende que la iglesia considerará durante siglos que la libertad de cultos y creencias representaba una amenaza radical no sólo sobre su hegemonía sino incluso para su propia existencia. Una y otra vez los documentos de la propia iglesia católica española insisten en el mismo aserto “la libertad religiosa implica la desaparición de la iglesia” (Callahan, 2001). ¿Se trata de una declaración táctica cuya finalidad es la de mantener el máximo poder temporal? ¿o es algo más? ¿un sentimiento de inseguridad profundo? ¿una falta de confianza frente a la religiosidad del pueblo? ¿un rasgo de elitismo? Quizá de todo un poco, pero se trata de algo lo suficientemente importante, como para que se convirtiera en la piedra de toque que determinaba todos los conflictos civiles en los dos últimos siglos.

Porque el absolutismo de la iglesia es la fuente de la que bebe el anticlericalismo, que casi todos los autores interpretan como una respuesta de amplios sectores sociales a consecuencia de la propia opción absolutista de la iglesia católica, a la vez que el propio

anticlericalismo, entendido como la profecía que se auto-cumple refuerza el rearme absolutista de la iglesia (Callahan, 2001; Revuelta, 1999).

La pugna entre absolutismo católico y anticlericalismo, se convierte durante décadas en el eje más explícito de la pugna de las dos Españas. En parte porque el absolutismo mantiene su prevalencia, a pesar de la pérdida de influencia social, al menos hasta la Segunda República, momento en el que la emergencia de una alternativa política laica refuerza las posiciones del anticlericalismo de tal manera que la posición de la iglesia católica se encuentra, por primera vez, efectivamente amenazada. Durante la Segunda República la libertad de cultos se vive como un riesgo de liquidación y derribo, lo que en parte, por el empecinamiento del absolutismo católico es cierto (Álvarez Tardio, 2002). En este sentido el estricto compromiso práctico y emocional de la iglesia con el bando nacional durante la Guerra Civil (1936-1939), hay que visualizarlo en el contexto de esta dialéctica, lo mismo que el subsiguiente contrato con el régimen franquista, que incluía incluso aspectos coercitivos, y que algunos interpretan en términos de coincidencia ideológica, mientras otros prefieren hablar de mutua dependencia. En todo caso se trata de una colaboración que se mantiene de manera muy intensa hasta 1960, cuando aparecen las primeras grietas y que no se rompe definitivamente hasta comienzos de la década de los años 70 (Callahan, 2002).

En esta narración, a los sociólogos lo que nos interesa es conocer el perfil religioso de los españoles durante el periodo del nacional-catolicismo para poder situar correctamente los resultados de las investigaciones tras la transición democrática, porque según sea el punto de partida vamos a visualizar de una forma muy distinta el proceso de secularización. Pero ahí es donde está el problema porque los datos son escasos y la narración se vuelve ambigua, porque algunos argumentos consideran que el dominio nacional-católico reestableció, en los términos previstos por el absolutismo, la vieja sociedad católica del antiguo régimen, mientras que otros argumentos interpretan que esto es cierto en lo formal pero no en el ámbito de las conciencias individuales.

En los años 50, en pleno apogeo del nacional-catolicismo los datos que maneja la propia iglesia no dejan de ser sorprendentes, ya que se presenta a España como una tierra de misión porque, especialmente en la regiones del sur y del mediterráneo, así como en los barrios de trabajadores de las grandes ciudades, prácticamente nadie va a misa, nadie cumple con los preceptos de la iglesia y nadie respeta a los sacerdotes, lo que conforma un extraño “desierto religioso” en plena dictadura. En realidad esta parece la posición del predicador Ramón Sarabia cuando se pregunta “¿España... es católica?” (Sarabia, 1939), respondiendo que no, que aunque el 99% se proclama católico esto es una “leyenda rosa”, porque la “*observación completa es escasa*” salvo en ciertos lugares de Castilla-León, el País Vasco y Navarra. Pero al mismo tiempo afirma que “en todo el territorio” se expresan formas de piedad ultramontana, en paralelo a las “deleznables” expresiones de religiosidad popular.

Los primeros datos con un carácter más sociológico se producen ya en los años 60 con las obras de Rogelio Doucastella y Jesús María Vázquez a las que me voy a referir más adelante. También a mitad de los años 60 se realiza la primera encuesta a población general en torno a la religiosidad de los españoles, por parte del antiguo Instituto de Opinión Pública, antecedente del actual CIS y que figura como E-1006 en la base de datos del CIS. Los resultados fueron publicados en el número 0 de la Revista Española de Opinión Pública, en abril de 1965, y en la misma se declaraban **muy** religiosos el 26% de los entrevistados, **medianamente** religiosos el 72% y **nada** religiosos un 2%. El contenido de la propia pregunta que no introducía el término católico porque lo asimilaba a “religioso” y la propia clasificación, “muy”, “medianamente” y “nada” refleja, más que los propios resultados, el verdadero ambiente religioso de aquel momento. De una parte los “25 años de paz” y de nacional-catolicismo producían una evidente unanimidad en los resultados, pero a la vez surgía la sospecha sobre la autenticidad de las respuestas y no resulta descabellado sostener que sobre la mayoría del “medianamente” se situaban tanto los que pensaban que “no cumplían” con su condición

de católicos, como aquellos que preferían no comprometerse y no se atrevían a manifestar su laicismo y por supuesto su anticlericalismo.

La narración histórica concluye con la ruptura de la iglesia católica con el régimen franquista que se produce entre 1971 y 1976 (Callahan, 2003), la cual también es visualizada por los diferentes autores desde perspectivas antagónicas, ya que mientras para algunos se trata de “oportunismo”, para otros es sólo el resultado de los grandes cambios producidos en la iglesia católica tras el concilio Vaticano II. La posición más sensata sería la que contemplara ambas posibilidades, aunque distribuidas de forma desigual, ya que mientras en la jerarquía católica y en el Opus Dei, el oportunismo político jugaría un gran papel, en el clero de a pie, en algunas ordenes religiosas, la más emblemática de las cuales serían los Jesuitas, así como en amplios sectores de fieles, dominarían los vientos de cambio (Pérez Vilariño y Schoenherr, 1990).

En todo caso esta ruptura con el régimen le permitió a la iglesia católica conseguir un nivel de prestigio social (y de consenso) desconocido en la España contemporánea, y que alcanzó su cenit en el momento de la Constitución, cuando, por primera vez en la historia de España, renunció al absolutismo y aceptó la libertad de cultos, lo que de alguna manera propició algo que fue vivido como una “paz religiosa” tras casi dos siglos de conflicto civil por este motivo.

Se supone, en la misma narración, que la renuncia del absolutismo religioso por parte de la iglesia supuso la desaparición del anticlericalismo³. Es decir la iglesia católica abandona

³ Pero esto puede ser un mero cambio conceptual ya que parece imposible que el sentimiento anticlerical desaparezca de repente. Parece previsible que este sentimiento se haya mantenido en lo privado, pero no se manifiesta en lo público o al menos no lo manifiesta ningún agente social, porque automáticamente recibiría el rechazo de todos los demás en nombre de una paz religiosa construida por la renuncia equidistante de absolutismo y anticlericalismo. Sin embargo la desaparición de la opción anticlerical debería haber propiciado la aparición de una alternativa, en forma de laicismo positivo (Guisan, 1993), pero de hecho, a pesar del incremento de los “no creyentes”, la alternativa laicista tiene notables dificultades para hacerse presente en nuestra sociedad. ¿Podríamos, utilizando la terminología de David Matza, hablar entonces de un “anticlericalismo subterráneo”? que sólo se expresa habitualmente de

formalmente la opción totalitaria, acepta la libertad de cultos y como consecuencia el anticlericalismo desaparece de repente, al tiempo que se inicia un proceso de secularización⁴, que había sido imposible en la etapa anterior.

1.3.-El perfil religioso de los españoles en las vísperas de la transición.

Los Informes FOESSA de 1970 y de 1975, es decir en plena fase de ruptura de la iglesia católica con el régimen, dedican amplios capítulos a la “cuestión religiosa” en España. Ambos capítulos muestran resultados muy similares y aparecen recorridos por una intensa preocupación: el proceso de secularización que se está produciendo en la sociedad española, en el contexto de una aparente unanimidad socio-religiosa. Los autores dudan de sus propios datos y consideran que la iglesia católica no es suficientemente consciente de este proceso de secularización, que relacionan con tres factores:

forma jocosa, pero que reaparece automáticamente ante cualquier vieja expresión de absolutismo religioso. Creo que sí.

⁴ La cuestión terminológica no es baladí, aunque no es este el sitio para revisarla. Pero de la misma manera que hemos definido anticlericalismo en relación a absolutismo religioso, cabe decir que secularización se refiere a un procedimiento que implica la pérdida de poder temporal por parte de la Iglesia. Recientemente Giacomo Marramao ha explicado como el termino “secularización” equivale en la Europa Moderna al proceso mediante el cual los “príncipes protestantes” transforman las propiedades temporales de la iglesia en bienes públicos. Se supone que en su origen eran bienes públicos cedidos, para ser administrados por la Iglesia, por Constantino en el edicto de Milán (año 313) y por Teodosio al convertir el cristianismo en religión oficial del imperio (año 380). Aunque los príncipes recuperan estos bienes para, al menos en parte, entregarlos en régimen de propiedad privada a las Iglesias nacionales. La verdadera secularización será entonces la de Napoleón que en 1803 enajenará todos estos bienes, para dejarlos en manos de la administración pública o para desamortizarlos, es decir venderlos (Marramao, 1998). El proceso de secularización supone, entonces, esta pérdida de poder temporal, pero como en los sistemas democráticos las iglesias mantienen una fuerte presencia política, la secularización no se produce porque se recupera parte de este poder temporal, como paso en el caso de los príncipes protestantes, por vías políticas. Como consecuencia, entonces el verdadero proceso de secularización exige la pérdida de “poder espiritual” por parte de las iglesias, lo que permite, en la vía de la legalidad democrática, reducir efectivamente su poder temporal.

El desarrollismo económico de los años 60, las crecientes exigencias de los ciudadanos en torno a la modernización social y la política democrática, así como los problemas que se derivan de la estrecha asociación de la iglesia católica con el régimen político de la dictadura.

Como los propios datos indican lo contrario e incluso arrojan una tasa de práctica religiosa (en torno al 75% de la población) muy superior a las estimaciones relajadas en pleno nacional-catolicismo, esta claro que los Informes FOESSA confundían la secularización de la sociedad con la emergencia de un discurso social secular en determinados (y muy limitados) ámbitos. Para salir del atolladero de unos datos que se contradecían con los argumentos (o a la inversa) diferencian entre una religiosidad tradicional, basada en la moral y las convenciones sociales, y una religiosidad moderna, basada en la propia conciencia y en la ética. Se propone, en los momentos previos a la Transición Política, realizar una “transición religiosa” desde uno a otro tipo de religiosidad.

Quizá por este motivo, y en la línea implícita del viejo absolutismo religioso, ambos Informes dedican muchas páginas a los llamados “no-creyentes” a pesar de representar una fracción muy minoritaria de la sociedad. Así en 1970 suponen menos de un 5% de la población, son varones (7%), jóvenes entre 20 y 29 años (8%), con estudios superiores (13%), con un buen nivel de ingresos e importantes diferencias territoriales, ya que se concentran en Barcelona (pero no en el resto de Cataluña) y las Islas Canarias. Los autores del Informe manifiestan, en todo caso, una clara preocupación por la emergencia de algunos grupos de no-creyentes en territorios tan tradicionalmente religiosos como Navarra, Madrid y Castilla-León.

Como una curiosidad, y que constituye a la vez dato relevante para entender los objetivos del Informe, así como su obsesiva preocupación por el tema, podemos señalar que este 5% de la población aparece clasificado, de una forma un tanto surrealista, en las siguientes categorías: Científistas (18%), Marxistas (10%), Humanistas-existencialistas (8%), Hedonistas (5%), adheridos a la teología de la muerte de Dios (9%), Nietzscheanos (7%) y no

clasificados (43%). Es decir, que en 1970, para la población de más de 15 años, había 105.000 Nietzscheanos en España. Algo, que sin duda, nos había pasado desapercibido hasta ahora.

Aunque por otra parte frente a este “preocupante” 5% de “no-creyentes”, aparecía un 44% de la población general, y un 37% de los jóvenes 15-24 años, los cuales creían que la Iglesia Católica poseía una autoridad superior para ordenar los comportamientos de todos los españoles.

En el Informe de 1975 la preocupación principal ha basculado hacia aquel sector que se define a sí mismo, aunque en una pregunta cerrada, como “creyente no-practicante” y que representa un 15% del total, cuyo perfil es muy similar al de los “no-creyentes” de 1970, los cuales siguen siendo el 5% de la población. Como contraste una clara mayoría (entre el 80%-90%) acepta las diversas normas morales católicas, salvo en lo relativo al divorcio cuya regulación apoya un 38% de la población.

Se trata, por tanto, de una sociedad profundamente católica, en la que van a misa, diariamente el 13% de la población y a la semana el 55%, es decir, cumplen con el precepto el 67% de los españoles, mientras un 17% sólo van de vez en cuando, por compromisos o por celebraciones. Finalmente un 13% va a misa raramente o nunca.

La conclusión del Informe FOESSA del 75 es clara, sólo entre los jóvenes aparece un sector importante que adopta una actitud secular, a la que denominan “minoría típica” que no era en aquel momento más del 10% de la población juvenil. En todo caso es una minoría la que manifiesta una clara desconfianza hacia la iglesia tradicional, *“una iglesia-institución que a estos jóvenes les parece dogmática, moralista, jerarquizada y autoritaria, convencionalista, ...”* pero que por las tendencias reflejadas en la serie de los informes FOESSA (desde 1966 hasta 1974), esta minoría podía ser *“el impulso y el ejemplo... que encarna la negación de una estructura arcaica”* y por tanto sería mayoría en unos pocos años. Por esto se proponía citando un documento de la propia Iglesia: *“si es éste, tal vez, el momento preciso en que comienza a cuartearse el viejo edificio socioreligioso, es preciso estar presente y dirigir su derrumbamiento para poder salvar las viejas piedras aún válidas;*

será posiblemente la única forma de que el “nuevo edificio”, aunque de estilo distinto, pueda ir sustentado sobre las mismas piedras angulares” (FOESSA, 1995).

2.- LA EVOLUCIÓN DE LOS INDICADORES DE RELIGIOSIDAD EN EL PERIODO DEMOCRÁTICO.

2.1.- Las fuentes de datos.

El volumen de datos para estudiar el proceso de secularización en la España democrática resulta, por una circunstancia fortuita, apabullante. Porque la ubicación religiosa ha sido considerada hasta muy recientemente como una variable clasificatoria, aunque, aparte de reflejar los resultados marginales, casi ningún sociólogo trabajaba después sobre la misma. Lo que significa que en el fondo, la ubicación religiosa ha sido utilizada implícitamente como una variable de control para constatar la calidad de la muestra. Pero este ritual poco consciente nos ha dejado una larga serie de mojones de los que podemos extraer una completa información en torno al proceso de secularización, tal y como se ha venido desarrollando desde la transición democrática.

Como casi todas las encuestas han incluido esta pregunta clasificatoria sobre ubicación religiosa, las posibles fuentes de datos son casi infinitas, por lo que nos vamos a limitar a explotar una sola, la base de datos del CIS, que resulta por su condición pública la más accesible. Con esto no se restringe la fuente de información sino que se acota, pero así y todo es casi inabarcable.

En este sentido llama la atención el hecho de que el CIS apenas ha trabajado sobre todo este volumen de datos, y cuando lo ha hecho ha sido sobre estudios aislados y más o menos específicos, así el E-1.698 (1987), dio lugar a dos publicaciones de la serie “Estudios y Encuestas” (20) y “Opiniones y Actitudes” (9), en la que se presentan algunos resultados originales sobre el tema religión. Por su parte existe un CD del E-2.301 en torno a religión, así como una publicación del INJUVE (Canteras, 2003) en torno al E-2.440 (2002), por su parte el estudio específico E-2.443 ha aparecido parcialmente en los “Datos de Opinión” (29) y en una

muy reciente publicación (Campo, 2003), que además establece algunas comparaciones con el E-1.703 (1987).

En este sentido parece que comienza a prestarse más atención a la cuestión religiosa por parte del CIS, aunque esta mayor atención ha venido acompañada de una decisión un tanto sorprendente: desde enero de 2003 los estudios del CIS ya no incluyen la ubicación religiosa como una variable clasificatoria.

Como consecuencia voy a realizar una revisión de la base de datos del CIS que, de una parte resulta inédita y que de otra se cierra precisamente con esta revisión, porque la serie de datos concluye de una forma definitiva con el barómetro de opinión de diciembre del 2002 (E-2.474). En todo caso el trabajo realizado, manualmente y con paciencia, parece un tanto excesivo para una mera ponencia y habría exigido una investigación ad-hoc, pero ha sido algo auto-impuesto porque la cuestión de la secularización religiosa en la España democrática es un tema central para muchos trabajos sociológicos, sin que podamos avanzar nunca sobre la misma por falta de un referente general que nos permita situarnos adecuadamente, tal y como ha ocurrido en el trabajo citado más arriba (Comas, 2003).

2.2.- Cuestiones metodológicas relativas a la base de datos del CIS.

La base de datos del CIS conforma así una serie accesible, en la que, a lo largo de los 25 últimos años y tomando sólo las encuestas realizadas sobre muestras representativas de población general de más de 18 años, aparecen los 233 estudios citados en el anexo y que han dado cuenta de los cambios en el posicionamiento de los españoles ante la religión.

El problema principal, reside en que a lo largo de estos 25 años las preguntas relativas a “materia religiosa” no forman una serie continua, y aunque vamos a trabajar a partir de la hipótesis de ciertas equivalencias, conviene recalcar el hecho de tales discontinuidades, las cuales, en el fondo, reflejan los cambios ideológicos producidos en la sociedad española en este cuarto de siglo. Además la propia circunstancia de que los sociólogos

españoles, a pesar de la abundancia de datos, no hayan sido capaces hasta ahora de definir un ámbito de discusión sobre el tema y a la vez, desde la propia institución profesional, representada de forma clara por el CIS, no hayan podido evitar la mediación de los cambios sociopolíticos en esta materia, sin haberse producido ninguna explicación en torno a los mismos, revela sin tapujos como el hecho religioso aun se mueve, al menos en España, más allá del territorio que se supone que los sociólogos ya hemos “desencantado”.

Por otro lado, es bien cierto que la base de datos del CIS mantiene una continuidad, casi estricta, a lo largo de dieciséis años, desde mitad de 1978 (E-1.158) hasta mitad de 1994 (E-2118), tras los dos primeros estudios del CIS (E-1147 y E-1.149) con una pregunta tentativa que se desechó, quizás porque mezclaba autodefinición y práctica religiosa, pero que se ha incluido en nuestra base de datos como “*Agrupado 1*”. Durante estos dieciséis años se realizan 230 estudios con la misma pregunta, que aparece identificada como “*Estándar*” en nuestra base de datos. Las excepciones a esta pregunta, siempre en tono menor, se detallan en la propia base de datos.

Se trata de una pregunta cerrada con cinco respuestas que parecen ajustarse al imaginario colectivo de los debates sociales del momento de la transición política, ya que, de una parte, se distingue entre católicos practicantes y no practicantes, lo que supone recoger la principal diferencia sociológica que en términos religiosos aparecía en un país que, hasta la Constitución del 78, se definía como un Estado Católico y en el cual en torno al 95% de la población, según el informe FOESSA DE 1975, se definía como Católico.

La idea de la libertad religiosa que tomó cuerpo social en el tardo-franquismo y que mantenía un claro consenso social en la Transición no podía vincularse repentinamente a una “diversificación de creencias” en un país donde, hasta aquel momento el catolicismo había sido obligatorio y en el que casi toda la población se identificaba, al menos, con la tradición cultural católica. En aquel momento diferenciar a los católicos según la

práctica religiosa era, sin duda, la única posibilidad de establecer diferencias sociológicas, aunque de hecho entre estos “no practicantes”, podían aparecer incluso núcleos de “anticlericales”, que a la vez se identificaban con esta cultura católica y que por supuesto habían sido bautizados y se habían casado “por la iglesia” y seguramente, a pesar de su ideología, perfectamente conocida por sus allegados, iban a tener un funeral religioso.

**PREGUNTA TIPO
ESTÁNDAR**

Católico practicante
Católico no practicante
Otras religiones
No creyente
Indiferente

Lo que quizá ya no era tan correcto, pero si revelador de las insuficiencias sociológicas, eran las respuestas formuladas exclusivamente en negativo “no creyente” e “indiferente”, única posibilidad que tenían los no católicos, aparte de posicionarse en “otras religiones” y en el ns/nc, de definirse. En este sentido las respuestas positivas no católicas en relación a las creencias religiosas (aunque sólo “ateo” que posee connotaciones muy ambiguas) no han sido incluidas en la pregunta hasta los años 90 y actualmente aun brillan por su ausencia respuestas como “agnóstico”, y por supuesto la categoría más positiva de “laico”⁵.

⁵ Sin embargo vamos a presentar todas estas respuestas agrupadas bajo una única categoría por una razón bien sencilla. Antes hemos explicado porque tratamos de visualizar el proceso de secularización como la pérdida de poder espiritual porque constituye la condición para la pérdida de poder temporal, pero además lo que se ha venido en llamar “restauración católica” ha establecido una rígida dogmática por la cual el creyente debe comprometerse no sólo con la creencia, y la fe, sino con la confesionalidad institucional, es decir con el poder temporal de la iglesia, lo que implica que un creyente obediente a las directrices del Vaticano no puede asumir la condición de laicos, lo que a su vez supone, como pasaba con el viejo anticlericalismo, que sólo pueden ser laicos los que, por no aceptar estos valores

Sin embargo, a pesar de tales deficiencias, para homogeneizar la base de datos del CIS, se ha recurrido a las posibilidades que nos ofrecía la pregunta de tipo “estándar”, distinguiendo en la base de datos que se ha elaborado a partir de los estudios que se citan en el Anexo, entre “*Católicos practicantes*”, “*Católicos no practicantes*”, “*Otras religiones*”, “*LSAs*” y “*ns/nc*”, en el bien entendido de que “*LSAs*” no recoge a todos los que podrían definirse como tales, sino sólo aquellos que se autodefinen, aunque con matices cada vez más precisos según iremos viendo, como “no religiosos”.

Para realizar dicha homogeneización hemos tenido, a partir de 1992, otras dificultades. Así entre septiembre de 1992 (E-2.019) y septiembre de 1994 (E-2.113), se modifica la pregunta estándar y se incluyen nuevas respuestas, aunque este primer paso no implica especiales problemas ya que se trata de desagregaciones en las respuestas fáciles de transformar por agrupamiento, en concreto en los Estudios identificados como “*Agrupado 4*” en nuestra base de datos, a los católicos se les diferenció en cuatro categorías de práctica, que se corresponden (dos y dos) con los “practicantes” y los “no practicantes”, y en los Estudios identificados como “*Acumulados*”, la pregunta “otras religiones” se desagrega en “creyente practicante” y “creyente no practicante”. En ambos casos las acumulaciones de respuestas no parecen modificar ostensiblemente la evolución de la serie.

jerárquicos son tan “no-creyentes” como los “no-creyentes” (Küng, 2000). En este sentido la “restauración católica” ha reproducido la vieja dualidad entre absolutistas y anticlericales de tal manera que quien no se sitúa bajo el paraguas dogmático está del lado de la laicidad en el sentido que le otorga la noción confesional. En estas páginas asumimos por tanto, como categorías sociológicas básicas, para hablar de religiosidad en la España actual, las de católico y las de un sujeto definido como laico pero que en realidad es aconfesional y además el resultado sociológico de este proceso de secularización. Por este motivo los vamos a identificar por un anagrama LSA (laico, secular, aconfesional) que refleja la rígida dualidad establecida por la “restauración católica”. Esto explica la pervivencia sociológica de la compleja bolsa de “católicos no practicantes” que a su vez incluye una tercera, y mucho más compleja categoría de “católicos culturales”. Aparte se sitúan, por supuesto, la minoría de creyentes en otras religiones.

Sin embargo a partir de octubre de 1994 (E-2.118), aparece un cambio mucho más drástico. A pesar de que los católicos aún superan el 80% de las respuestas se agrupan en una única respuesta y se modifican los términos de las otras tal y como aparece en pregunta tipo “*agrupado 2*”.

PREGUNTA TIPO
AGRUPADO 2

Católico
Creyente de otra religión
Indiferente
No creyente
Ateo
Otra respuesta

Se rompe así la serie de dieciséis años introduciendo diferenciaciones poco comprensibles, tanto por agrupar a los “católicos” (lo que en nuestro país sigue siendo una categoría sociológica poco relevante), como por las cuatro categorías de “indiferente”, “no creyente”, “ateo” y “otra respuesta” que parecen un tanto excesivas y confusas y que en todo caso hemos asimilado a “LSA” para mantener la serie.

Ciertamente aparece a continuación una nueva pregunta sobre el grado de práctica religiosa en el que aparecen cinco respuestas posibles, comenzando por “casi nunca”, seguido de “varias veces al año”, “alguna vez al mes”, “casi todos los domingos y festivos” y finalmente “varias veces a la semana”. Extrapolando dichas respuestas podríamos diferenciar directamente los católicos practicantes de los no practicantes, atribuyendo, en una hipótesis conservadora, los dos primeros items a la condición de no practicante y los tres últimos a practicante. Pero hay un pequeño problema, porque la pregunta sobre práctica se realizó filtrando las respuestas conjuntas de “católicos”, “creyentes en otras religiones” e “indiferentes”, lo que de entrada nos impide acometer esta operación y a la vez nos llena de perplejidad ya que ignoramos la razón por la

que se pregunta por la práctica religiosa a los “indiferentes” y no se pregunta en cambio a los “no creyentes”. Pero no sólo esto sino que, con una evidente falta de sensibilidad hacia los temas religiosos, se pregunta explícitamente a judíos y musulmanes si “van a misa los domingos”.

Para resolver esta situación se ha tomado uno de los estudios con una muestra muy amplia, que utiliza esta metodología (E-2.182) y hemos comprobado que porcentaje de católicos, creyentes en otra religión e indiferentes se posicionan respectivamente en los diferentes niveles de práctica. El resultado nos ha permitido constatar como la proporción de las tres categorías de práctica religiosa más frecuente se correspondía con la anterior categoría de “católicos practicantes”, mientras que el resto se correspondía con los “católicos no practicantes”. La exactitud de la correspondencia se constató posteriormente porque, según se puede observar en el anexo, en este mismo periodo, y en años posteriores, se incluyó en la serie alguna encuesta que recuperó la “pregunta estándar” sin que los resultados obtenidos se desviaran de esta fórmula de cálculo.

En mayo de 1998, a partir de E-2.286, esta serie también se rompe apareciendo dos nuevas formas de preguntar, una a la que hemos llamado “Agrupado 3” y otra identificada como “Agrupado 5”, que de manera intermitente se van sucediendo hasta la actualidad, momento en el que parece comenzar a consolidarse la serie “Agrupado 3”. En ambos casos desaparece la respuesta “indiferente” en la pregunta base, lo que no deja de ser sorprendente si tenemos en cuenta que existía desde 1978 y además, entre 1994 y 1998 se utilizó como respuesta filtro para medir el nivel de práctica religiosa.

Pero mientras en las preguntas de la serie “agrupado 5” se mantiene la respuesta “otras respuestas”, en la que aparece siempre alrededor de un 2% de los entrevistados, en “agrupado 3” desaparece esta respuesta. Aparentemente la reducción de posibles respuestas en el polo “LSA” en estos años, debería reducir la proporción de entrevistados que se identifican con el mismo, sin embargo sucede lo contrario y se alcanza los mayores índices cuando la respuesta es sólo “no creyente / ateo”.

Pero el verdadero cambio reside en los filtros, ya que si bien, de una parte, se produce una mejora metodológica al desaparecer la respuesta “*indiferente*” como criterio de medición del nivel de práctica religiosa, ambas series toman caminos distintos, así en la serie “*Agrupado 5*”, se pregunta por el nivel de práctica tanto a los “*católicos*” como a los “*creyentes en otra religión*”, mientras que en “*Agrupado 3*”, se pregunta por el nivel de práctica sólo a los “*católicos*”, mientras que a los “*creyentes en otras religiones*” se les pregunta por cual es esta religión en pregunta abierta.

Sin duda tal cambio mejora nuestros datos, pero a la vez confunde la serie, porque la proporción de practicantes entre los “*creyentes en otras religiones*”, es muy superior al de practicantes entre este 80% que se declaran católicos. Lo que implica que el número de católicos practicantes, en la extrapolación que realizamos para la serie “*Agrupados 5*”, puede estar algo sobredimensionada, mientras que en la serie “*Agrupados 3*” resulta, en términos comparativos, exacta.

Un último apunte se refiere a los niveles de práctica, ya que si bien se mantiene casi siempre la vieja categorización en cinco respuestas, que como ya se ha explicado corresponderían dos a practicantes y dos a no practicantes, pero se ha asignado, con un criterio de prudencia, la respuesta intermedia a los practicantes, en algunos casos aparece una categorización de seis respuestas, formuladas de manera inversa “*al menos una vez a la semana*” hasta “*nunca*”, que se han distribuido, de forma más exacta, tres a tres, lo que ha producido, en algunas encuestas una mayor reducción de la proporción de “*católicos practicantes*”.

2.3.- Descripción de los resultados obtenidos.

Con todos estos matices metodológicos se ha construido una compacta serie de datos que se han obtenido a partir de los estudios que figuran en el anexo. Con todos ellos y con el fin de realizar un análisis más preciso, año a año, se han tomado las medias de cada categoría para las encuestas realizadas en el año. En aquellos casos en los que la suma de estas medias se desviaba de cien se han ponderado para ajustarlas.

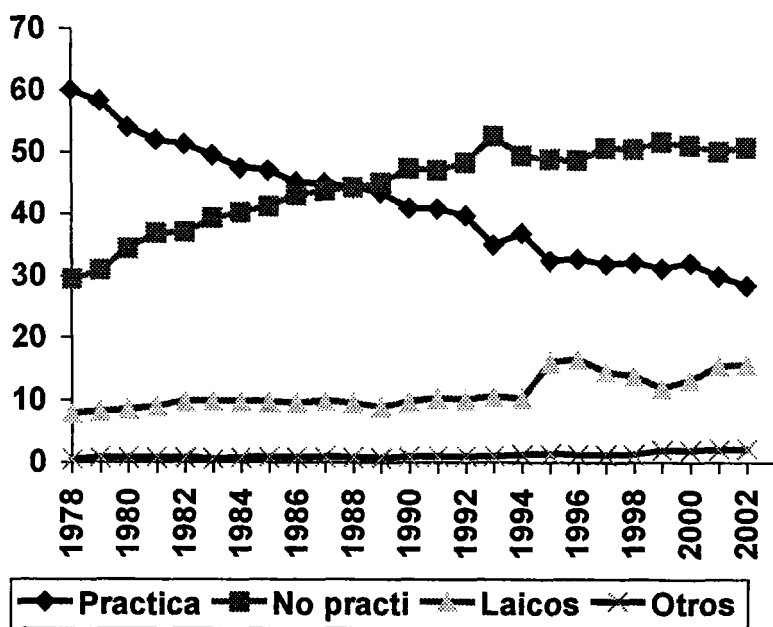
TABLA 1
EVOLUCIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE UBICACIÓN
RELIGIOSA (1978/2002)

Año	CaPr	CaNPr	Otros	LSA	Ns/nc
1978	61,2	29,4	0,5	7,9	1,0
1979	58,3	30,9	0,8	8,3	1,7
1980	54,1	34,4	0,8	8,5	2,2
1981	52,0	36,9	0,8	9,1	1,2
1982	51,3	37,0	0,7	9,8	1,2
1983	49,6	39,3	0,6	9,9	0,6
1984	47,5	40,3	0,7	9,8	1,7
1985	47,1	41,2	0,8	9,7	1,2
1986	45,2	43,1	0,8	9,6	1,3
1987	45,0	43,8	0,9	9,9	0,4
1988	44,3	44,3	0,8	9,6	1,0
1989	43,5	45,0	0,7	8,9	1,9
1990	40,9	47,3	0,9	9,8	1,1
1991	40,8	47,1	1,0	10,3	0,8
1992	39,7	48,3	1,0	10,1	0,9
1993	35,0	52,6	1,0	10,5	0,9
1994	36,8	49,4	1,2	10,2	2,3
1995	32,4	48,8	1,4	16,0	1,4
1996	32,6	48,6	1,2	16,5	1,1
1997	31,8	50,6	1,2	14,5	1,8
1998	32,1	50,5	1,3	13,8	2,3
1999	31,1	51,5	2,0	11,9	1,8
2000	32,0	51,0	1,9	13,2	1,9
2001	29,8	50,1	2,1	15,4	2,6
2002	28,4	50,7	2,2	15,7	3,0

Las cifras obtenidas nos indican que en un primer momento, durante la propia transición, se produce un cambio bastante drástico en la religiosidad de los españoles, ya que si tomamos los mencionado datos de FOESSA 1975 (Vazquez, 1975), en sólo tres

años la opción católicos practicantes pasa del 78% al 61%, mientras que la proporción de católicos no practicantes se duplica (del 15% al 30%), al tiempo que el sector LSA crece moderadamente (del 5% al 8%). Tal cambio expresaba seguramente dos cosas diferentes, de una parte el cambio real producido en aquellos momentos tan agitados, el cual se reflejaba en una notable pérdida de influencia de la iglesia sobre los comportamientos sexuales y la fecundidad (Aguinaga, 1995) y de otra parte una mayor sinceridad en las respuestas al pasar de una dictadura sin libertad religiosa a una democracia con libertad religiosa.

EVOLUCIÓN RELIGIOSIDAD



En todo caso en el momento de la transición se iniciaba tímidamente este proceso de secularización, que se va consumando en los años siguientes, pero se trata de un proceso muy lento en el

los que se declaran católicos se mantiene prácticamente estable hasta 1995. El único cambio relevante se refiere a la continua caída de la categoría “católicos practicantes” que se va a reducir a menos de la mitad en este periodo y el ascenso, hasta 1993, de la categoría “católicos no practicantes” que se estabiliza en torno al 50% a partir de dicho año.

Tales resultados nos plantean algunos problemas, el primero es más bien una explicación en torno a las dificultades de los sociólogos para visualizar efectivamente el proceso de secularización. Así hacia 1993 los datos, obtenidos normalmente de una selección de fuentes entre las que no faltaba el CIS, no parecían muy decisivos y existían muchas dudas en torno a la realidad de este proceso de secularización (Toharia, 1992; Montero, 1993). Aunque visto en perspectiva el proceso se estaba efectivamente produciendo.

El segundo problema tiene que ver con la irrupción mayoritaria y la estabilización en torno al 50%, en los 10 últimos años, de la categoría “católicos no practicantes”, porque ¿que es un “católico no practicante”?⁶, ¿alguien que no es católico y no se atreve a reconocerlo o manifestarlo? o ¿alguien que es católico pero su estilo de vida le impide cumplir con las obligaciones religiosas? ¿o alguien que habiendo recibido los sacramentos católicos prefiere no plantearse problemas religiosos?, el primero es un no-creyente vergonzante, el segundo es ciertamente un católico no practicante y el tercero un indiferente, ¿cuál es la composición interna de este núcleo de católicos no practicantes? ¿va a decrecer por el aumento de los niveles de libertad de expresión?, lo único que parece claro es que se mantiene estable mientras disminuyen los católicos practicantes y aumentan los LSA, lo que implica que es una categoría con entradas (los practicantes que dejan de serlo) y salidas (los no practicantes que acaban por definirse como LSA).

⁶ El cambio metodológico realizado por el CIS en 1997 refleja mejor los niveles de práctica religiosa que la vieja “pregunta estandar”, el problema es que rompe la continuidad de la serie y además el propio CIS ha variado rápidamente estos criterios, lo que nos impide realizar un análisis comparativo aunque sea de estos últimos siete años.

En mi opinión “católico no practicante” que comenzó siendo una categoría muy limitada (15%), ha crecido rápidamente y se ha estabilizado en torno al 50% de la población porque recoge un cierto **catolicismo cultural** que mantiene una clara hegemonía en el país y que refleja la acumulación de tres fenómenos, el primero la vieja religiosidad popular, el segundo la formación católica de una gran parte de la población y el tercero la relación entre los ciclos vitales y los rituales católicos⁷.

Otro detalle importante se refiere a la presencia del “sector LSA” que permanece prácticamente estable desde la transición hasta el año 1995, momento en el que inicia un cierto despeque. Una cuestión a dilucidar se refiere a ¿por qué 1995? En un momento histórico en el que se produce una importante inversión de las tendencias electorales en España y que deberían haber producido, si la relación entre política y religión es la que se supone, una cierta ralentización del sector LSA.

Finalmente conviene también señalar que la serie “*Agrupados 3*” no ofrece respuestas demasiado coherentes en cuanto a la distribución de “*otras religiones*”, en parte porque la cifra obtenida es muy reducida, alrededor del 2% y la variedad religiosa muy amplia. En todo caso está claro que los “*creyentes en otras religiones*” son más, pero al tratarse de emigrantes que permanecen relativamente ocultos al procedimiento industrial de las encuestas, su presencia no está bien detectada. En todo caso, entre los que responden, los dos núcleos más numerosos son siempre los “*Evangelistas*” y los “*Testigos de Jehová*” que conforman un núcleo de alrededor del 60% de “*creyentes en otras religiones*”. En parte

⁷ En ambos casos hay que considerar que la mitad de la actual población española realizó, entre 1940 y 1975, un aprendizaje intensivo y obligatorio de “doctrina católica e historia sagrada”, en un contexto de bautismo obligatorio que además “imprimía carácter”. En este sentido “los católicos no practicantes” son esencialmente aquel segmento de población socializado en estos años. En cambio entre los más jóvenes, como veremos más adelante, hay menos “católicos no practicantes”, al tiempo que se mantiene el catolicismo practicante y también el segmento laico. En este sentido podemos considerar que la actual preponderancia de católicos no practicantes es un residuo de la falta de libertad en los años de nacional-catolicismo.

esto es debido a que se trata, en su mayor parte, de antiguos católicos españoles convertidos a estas creencias y fácilmente accesibles en la técnica industrial de la encuesta. En todo caso estos “cristianos no católicos” representan alrededor de un 1,4% de la población, casi todos ellos muy practicantes, con una cierta tendencia al crecimiento tanto por la inmigración como por las conversiones.

Las otras religiones apenas aparecen, lo que resulta llamativo, atendiendo al origen geográfico de los diferentes grupos de emigrantes, aunque la cuestión de la accesibilidad en las encuestas resulta clave. En todo caso hay que destacar que una parte sustancial de la emigración procede de Latinoamérica (así como Polonia el país del este que más inmigrantes aporta). En conjunto los inmigrantes procedentes de países católicos suponen algo más de la mitad de los inmigrantes, es decir en torno al 2,5% de la población española, lo que en realidad refuerza el núcleo de “católicos practicantes” ya que se trata de una población católica mucho más practicante que la media de los católicos españoles.

En cuanto a los inmigrantes que proceden de países musulmanes, que diversas estimaciones sitúan alrededor del 1,8% de la población, pero cuyo grado real de religiosidad, a pesar del impacto mediático del islamismo, es mucho más complejo que el que nos muestran los diversos estereotipos. Finalmente deberíamos considerar a los emigrantes procedentes de países cristianos ortodoxos, que representan menos del 1% de la población y cuyo nivel de práctica religiosa parece muy tenue.

En resumen la diversidad representada por “las otras religiones” no es tanta, porque el principal núcleo de inmigrantes refuerza la práctica católica y el resto se distribuye entre la opción mayoritaria de “otras confesiones cristianas”, que incluye además las conversiones (especialmente testigos de Jehová y Evangelistas) de españoles de origen y la opción minoritaria de musulmanes, en la que además las relaciones entre origen y grado de religiosidad no son tan evidentes como se suponen.

2.4.- El contraste de las Encuestas de Juventud.

Los resultados obtenidos en el apartado precedente pueden ser contrastados con los obtenidos en las sucesivas Encuestas de Juventud del INJUVE, correspondientes a 1982, 1988, 1992, 1998, 2000 y 2004⁸. En la tabla 2 aparecen los datos de religiosidad de los jóvenes españoles de 15 a 29 años obtenidas mediante muestras equivalentes en este periodo de más de veinte años.

Se trata de un contraste especialmente interesante, porque como muestran otras ponencias de este mismo libro, la religiosidad es una cuestión de socialización y por tanto la religiosidad de los jóvenes es un buen indicador para proyectar la religiosidad del futuro, pero además estos estudios se refieren a las cohortes juveniles de cada momento cronológico, lo que significa que actualmente (2003) cubren hasta los 51 años, es decir los que tenían menos de 29 años en 1982. En este sentido, como ya se indicaba en los Informes FOESSA de 1971 y 1975, el cambio de parámetros religiosos lo protagonizaban los jóvenes, ya que las creencias religiosas parecían concretarse en esta etapa del ciclo vital, singularmente al finalizar la adolescencia, para continuar luego ya toda la vida. La comparación de las tablas 1 y 2 refleja como los jóvenes prefiguran de una forma clara el proceso de secularización, de alguna manera podemos considerar que las cohortes jóvenes de cada momento cronológico han sido los protagonistas casi exclusivos de los cambios cuantitativos que aparecen en la tabla 1, es decir el bloque LSA crece y el bloque católico practicante disminuye, no tanto porque los adultos cambien su forma de pensar, sino porque sucesivas generaciones de jóvenes se van incorporando a la sociedad.

⁸ En la encuesta de 1984 no se realizó ninguna pregunta en torno a religiosidad.

TABLA 2
EVOLUCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD EN POBLACIÓN 15 A 29
AÑOS

	1982	1988	1992	1996	2000	2004
Católico Practicante	34	26	26	28	28	14
Católico no practicante	45	52	56	47	44	49
Otra religión	1	-1	1	2	2	3
LSA	17	19	14	19	24	28

Fuentes: Toharia y García Ferrando, 1983; Zárraga, 1989; Navarro y Mateo, 1993; Martín Serrano y Velarde, 1997 y 2001; Aguinaga y otros 2004.

Podemos observar como los jóvenes de los años 80 reflejan con claridad este proceso, ya que sus ubicaciones religiosas son muy diferentes a los adultos, pero según va avanzando el tiempo se produce una evidente confluencia entre jóvenes y adultos, porque como hemos visto la mayor parte de estos jóvenes ya no son tan jóvenes y se suman de forma creciente a las actitudes de los adultos en las muestras de “+18 años”. Así a finales del siglo XX las tasas de católicos practicantes de unos y otros parecen tender hacia la unificación, aunque el porcentaje de LSAs sigue, a costa de menos católicos no practicantes, siendo superior entre los jóvenes que entre los adultos.

Conviene tener en cuenta que las cifras de católicos practicantes, en estas muestras de jóvenes 15-29 años estaban siempre algo sobrevalorados por el peso del segmento de edad 15-18 años entre los que habitualmente se mantenía un buen nivel de práctica religiosa que descendía de forma muy importante a partir de los 18 años, para estabilizarse hacia los 24-25 años.

Pero los datos de la Encuesta Juventud 2004 ofrecen entre los jóvenes, otro vuelco que ya se había detectado en otras encuestas de los años 2002 y 2003. De hecho la encuesta, repetidamente mencionada, que motivo este trabajo aparecía, ciertamente referida

sólo a jóvenes urbanos, un bloque de laicidad que alcanzaba el 37%. En el mismo estudio se detectaba la novedad de que el grupo 14-18 años expresaba niveles de religiosidad similares al grupo 19-24 años. Pues bien estas cifras se han confirmado en el Informe Juventud 2004, en el que se detecta un claro avance de las posiciones laicistas y una caída de la práctica religiosa similar a la producida en el momento de la transición política. Pero además el cambio se puede atribuir en gran medida al grupo más joven, de 15 a 20 años, que expresa un grado de secularización superior al del grupo 21-29 años.

Si consideramos además que la dinámica religiosa de los jóvenes, tras una larga etapa de autonomía individual en la cual la influencia de agentes de socialización como la familia decayó (Aguinaga y Comas, 1991), va ajustándose, en esta nueva fase histórica, a las creencias dominantes en el entorno familiar y social (Megías, Elzo y otros, 2002), parece adecuado sostener que se ha abierto, a partir del año 2000, una “segunda oleada secularizadora”, similar al menos en términos cuantitativos, a la que se produjo entre 1976 y 1980.

2.5.- El contraste del 0,52% del IRPF.

Otro factor para contrastar la evolución del proceso de secularización son las declaraciones del IRPF que desde el ejercicio 1991 deben optar por dedicar una parte de la misma (el famoso 0,52%) a “la iglesia católica” o a “otros fines sociales”. Se supone que el sector más católico de la población va a ceder estos ingresos al sostenimiento de la iglesia católica, mientras que el sector LSA y una parte sustancial de católicos no practicantes lo van a ceder a las diversas actuaciones de las ONGs.

TABLE 3
 RESULTADOS PARA LA IGLESIA CATÓLICA DEL 0,52%
 DEL IRPF

AÑO	% Contribuyentes		%
			RENTA
1991			48,8
1992			51,6
1993			51,9
1994			47,7
1995			46,1
1996	36,2		42,3
1997	34,4		45,2
1998	33,4		44,4
1999	29,3	10,3	57,4
2000	27,4	11,6	53,0
2001	22,0	11,3	47,5

A partir de 1999 se pueden señalar las dos casillas de la renta, por ello se han establecido dos columnas, en la primera aparecen los que sólo señalan a la iglesia en la segunda las que señalan a la vez a la iglesia y a las ONGs.

En la tabla 3 se presentan los datos del porcentaje de contribuyentes, así como de la proporción del 0,52% del IRPF que se dedica al sostenimiento de la iglesia católica, el primer elemento a considerar es que la proporción de contribuyentes que realiza esta declaración coincide, en grandes líneas y a la baja, con la cifra de católicos practicantes, en segundo lugar que las cifras de la proporción de la renta son muy superiores a las cifras de la proporción de declarantes, lo que implica que son las rentas más altas las que realizan este tipo de declaración y en tercer lugar que el cambio en la metodología de la asignación en 1999 ha supuesto un incremento en los ingresos de la iglesia católica, pero ha continuado la reducción de los que sólo declaran a la iglesia católica, hasta alcanzar un 22% cifra inferior a la de católicos practicantes.

De hecho la cifra de estos sumada a la de aquellos que señalan las dos casillas, resulta en 2001 inferior a la de cuando había que optar por una casilla en 1998 y se aproxima a la actual cifra de católicos practicantes, lo que implica que el segmento mayoritario de católicos no practicantes se niega unánimemente a contribuir al sostenimiento de la iglesia católica.

2.6.- La evolución de las diferencias territoriales.

Uno de los elementos centrales en la distribución del grado de religiosidad de los españoles se refería a las diferencias territoriales, en este sentido los diferentes informes de la propia iglesia en los años del nacional-catolicismo hacían continuas referencias a este hecho (Callahan, 2003).

Aparecían en estos informes dos posibles mapas, en el primero se establecía una cierta dualidad entre lo rural y lo urbano, de tal manera que en el campo se producía un nivel muy superior de práctica religiosa que en las ciudades, o más concretamente en los núcleos obreros de las mismas. Este hecho daba lugar a una evidente paradoja cuando se constataba que una parte sustancial de estos “obreros no practicantes” eran inmigrantes recientes del campo. Tal paradoja la resolvió Rogelio Doucastella quien en su estudio sobre la ciudad de Vitoria estableció que el indicador “asistencia a misa” diferenciaba a los inmigrantes según su origen. Por este motivo, sobre el mapa rural-urbano, comenzó a superponerse un mapa religioso, en que aparecía una zona norte (Castilla-León, Cantabria, Galicia, País Vasco, Asturias, Navarra, la Rioja, así como algunas zonas rurales de Asturias, Aragón y Cataluña) con altos niveles de práctica religiosa y profunda identidad católica, mientras que el sur y de manera muy particular Andalucía, Canarias, Castilla la Mancha, Extremadura y Levante mostraba bajos índices de práctica religiosa aunque abundaran las expresiones de religiosidad popular.

El mapa comenzó a establecerlo Doucastella en 1964 cuando comparó las tasa de sacerdotes por habitante, y mientras en las diócesis de la zona norte la media siempre se situaba por debajo de 1000 habitantes por sacerdote, en la zona sur siempre era más de dos mil habitantes por sacerdote. Tales diferencias no eran baladías, y

establecían la existencia de “dos Españas” antagónicas en cuanto al grado de religiosidad, pero este es un dato que nunca ha sido considerado por los sociólogos. Las diferencias son tales que en el centro de la zona “católica del norte” representada por las diócesis de Oviedo, Pamplona y Palencia, la asistencia dominical a misa superaba el 90% de la población y en conjunto la asistencia a misa, en las Comunidades Autónomas arriba mencionadas se situaba por encima del 75%. En cambio en la zona “indiferente del sur”, en el centro de la cual se situaban las diócesis de Sevilla (12%) y Toledo (14%), el conjunto de las Comunidades Autónomas mencionadas no superaba el 30%.

Las primeras encuestas que incluían preguntas sobre ubicación religiosa utilizaban muestras insuficientes para establecer estas diferencias territoriales, pero posteriormente varios estudios del CIS nos ofrecen datos territorializados, el primero y el más cercano al trabajo de Doucastella, el E-1.165 (1978), sin embargo su desagregación no se corresponde con las actuales Comunidades Autónomas, el primer mapa de ubicación religiosa de los españoles podemos encontrarlo en el E-1.259 (1980), al que seguirán otros posteriores como el E-1.307 (1982), E-1.351(1983), E-1.439 (1984), E-1.492 (1995), E-1.502 (1986), E-1.841 (1989), E-1.965 (1991) y finalmente el E-2.455 de septiembre de 2002, cuyos resultados se ofrecen en la tabla adjunta.

Dicha tabla ofrece un contraste tan radical con los resultados de Rogelio Douscatella correspondientes a 1965 que merecería la pena, con los datos de los estudios facilitados más arriba, seguir de forma pormenorizada esta evolución territorial.

La gran diferencia con 1965 es que entre las dos Españas se ha producido una clara confluencia en el contexto del proceso de secularización, de tal manera que entre la Comunidad Autónoma que arroja un índice de practica religiosa estricta más alto que es Castilla-León con un 33,9% y la que ofrece un índice menor, Cataluña con un 9,3%, hay una gran distancia, pero entre ambas se van situando el resto de Comunidades sin que se produzca ningún salto entre las mismas. Así tras Castilla-León aparece La Rioja (32,8%), seguida de Navarra (29,2%) y Castilla la Mancha (25,3%),

mientras que entre las que arrojan un menor índice de práctica religiosa encontramos, tras Cataluña, a Baleares (13,2%), Valencia (13,3%), País Vasco (13,9%) y Madrid (15%).

Por otra parte, los índices de presencia del sector LSA no se corresponden con estas Comunidades Autónomas, ciertamente el mayor índice de laicidad corresponde a Cataluña (26,4%), pero le sigue el País Vasco (23,5%), Madrid (23,2%), sorprendentemente Navarra (19,7%) y Baleares (17,5%). A la vez y también sorprendentemente el menor índice de laicidad lo arrojan Extremadura (5,5%), seguido de Castilla la Mancha (5,8%), Murcia (7,5%), Canarias (8,4%) y ya de una forma más lógica Castilla-León (9,4%).

TABLA 4
DISTRIBUCIÓN TERRITORIAL
DE LA UBICACIÓN RELIGIOSA EN 2002

CCAA	RELIGIÓN				CUMPLIMIENTO					
	Catól	Otra	LSA	Ns/nc	Nunca	Año	Mes	Sema	+Sem	Ns/nc
Andalucía	86,9	1,2	10,7	1,2	44,2	25,0	10,1	16,3	2,0	2,5
Aragón	84,6	1,0	15,3	1,2	44,7	12,4	14,3	22,8	2,4	3,6
Asturias	80,1	1,4	16,1	2,4	40,0	23,9	14,4	18,4	2,2	1,0
Baleares	76,7	3,4	17,5	2,5	40,2	26,5	15,1	15,1	2,2	0,8
Canarias	86,8	2,8	8,4	2,0	43,0	21,7	15,2	14,5	4,0	1,6
Cantabria	87,2	0,4	10,3	2,0	38,7	21,5	15,4	20,5	1,8	2,1
Castilla L	88,3	0,7	9,4	1,6	29,9	16,8	11,8	35,5	3,0	3,0
Castilla M	91,2	1,3	5,8	1,7	32,5	26,4	12,1	22,8	5,0	1,2
Cataluña	69,5	3,4	26,4	0,7	61,5	15,8	8,5	11,3	2,1	0,9
Ceuta	70,6	16,7	9,9	2,4	31,8	18,2	16,8	16,8	11,7	4,7
Extremadura	94,4	0,8	5,5	0,2	45,8	24,2	11,4	17,3	1,3	0,0
Galicia	86,5	0,7	11,2	1,7	30,5	20,3	22,7	22,2	2,5	1,9
Madrid	68,7	1,9	23,2	6,2	49,6	14,0	12,1	18,2	3,7	2,3
Melilla	64,4	29,6	5,2	0,8	41,3	30,2	7,2	11,5	7,2	2,6
Murcia	89,9	0,2	7,5	2,1	52,8	12,1	6,8	25,3	1,8	1,1
Navarra	79,9	0,2	19,7	0,2	28,5	24,4	9,0	31,0	5,6	0,6

País Vasco	73,4	0,3	23,5	2,8	51,1	16,4	13,3	16,9	2,1	0,2
Rioja	86,8	1,0	10,1	1,9	33,0	13,6	13,1	35,4	2,5	2,5
Valencia	85,1	0,5	13,6	0,8	47,0	22,2	14,4	14,1	1,6	0,6

Fuente CIS, E-2.455 (2002)

Son desde luego resultados sorprendentes, primero porque el mapa se ha reestructurado de una forma radical, ya no hay un sur y un norte, sino más bien un más desarrollados frente a los menos desarrollados, que en parte se corresponden a más urbanos y menos urbanos, pero con excepciones. De alguna manera el cambio lo escenifican por una parte el País Vasco que ha vivido un intenso proceso de secularización y de otro Castilla la Mancha que actualmente supera los parámetros de práctica religiosa de 1965.

Pero a la vez, si utilizamos, aparte de la práctica religiosa y como criterio de secularización el peso del sector LSA, las cosas aún se complican más, porque de un lado Navarra, que sigue siendo una zona con un alto nivel de práctica religiosa también arroja una significativa cifra de LSAs, en cambio en el viejo núcleo de la zona “indiferente del sur”, formado por Extremadura, Castilla la Mancha, Murcia, Canarias y en menor medida Andalucía, apenas aporta población laica. Lo que quizá vendría a demostrar que la religiosidad popular resiste mejor los avances del desarrollo social y económico que la religión instituida.

En todo caso este es un tema apasionante que no entiendo como se ha podido escapar, hasta ahora, a la inspección sociológica, frente al cual tenemos la posibilidad de ir completando datos, conclusiones y reflexiones, muy pertinentes en el terreno de la realidad social de este país.

Ciertamente ya se han producido algunas reflexiones concretas, así el trabajo de Alfonso Pérez-Agote sobre la secularización de la vida en el País Vasco, ya mostraba que en esta Comunidad Autónoma parecía darse un proceso de secularización más acelerado que en el resto del Estado, pero a la vez los niveles de practica religiosa, especialmente el cumplimiento de los preceptos rituales, aún se situaban en 1989 sobre la media nacional. Lanzaba

en aquel trabajo Pérez-Agote una peculiar hipótesis que ligaba el proceso de secularización al vínculo entre religión y política en el País Vasco, atribuyendo tanto la intensidad del proceso de secularización, como el mantenimiento de las prácticas religiosas, a la existencia de un partido confesional en el poder y al apoyo de la iglesia vasca a las opciones nacionalistas lo que le habría restado credibilidad en los sectores no-nacionalistas, al tiempo que mantenía más enraizada la práctica formal en los sectores nacionalistas e institucionales (Pérez-Agote, 1990). Las limitaciones de esta hipótesis fueron puestas en evidencia por Javier Elzo quien mostró como el proceso de secularización más intenso había sido vivido justamente por aquellos sectores nacionalistas que habían adoptado referentes ideológicos más radicales (Elzo, 1994).

Pero entonces ¿cuál es el vínculo entre religión, política y sociedad que explica la profunda transformación territorial de la religiosidad? ¿qué ha pasado en el sur particularmente en Extremadura y en Castilla la Mancha?, ¿y en Canarias?, ¿y en el caso tan paradójico de Navarra? O incluso ¿podemos relacionar la aceleración en el crecimiento de las opciones laicas a partir de 2000 con la implícita confesionalidad del Partido Popular en el poder? ¿reflejan estas paradojas una cierta reaparición del juego histórico pre-constitucional entre el absolutismo católico y el anticlericalismo? ¿o es otra cosa?

3.- UNA HIPÓTESIS EXPLORATORIA DE LAS TENDENCIAS DE FUTURO.

La narración previa y los resultados empíricos obtenidos al reelaborar la base de datos del CIS nos permiten enunciar, como mera hipótesis exploratoria sometida a debate, una visión general del profundo proceso de secularización vivido en la España democrática, mostrando la intensa recesión vivida por el catolicismo en estos 25 años en los que ha perdido algo más de la mitad de sus efectivos.

En 1978 España era un país con una apabullante mayoría de católicos practicantes, en el que parecía imposible proponer opciones políticas que no contaran con el beneplácito de la iglesia

católica, aunque en algún caso, como la Ley de Divorcio, la propia actitud social facilitó este avance aún contra las posiciones de la iglesia. Esta situación se ha mantenido casi estable a lo largo de dos décadas, en las que parecía que sólo se producía un cierto relajamiento en las prácticas religiosas pero no tanto en las creencias.

Pero a partir de mitad de los años 90 los datos relacionados con las creencias comienzan a cambiar y se inicia un intenso proceso de secularización en España. Tan intenso que podemos conceptualizarlo, incluso, como **transición religiosa**⁹.

Aunque paradójicamente esta pérdida de efectivos no ha propiciado un crecimiento equivalente de aquellos que se definen desde posiciones de laicismo o de practicantes de otras religiones. Ciertamente sus efectivos se han duplicado en este cuarto de siglo, pero aún no llegan al 20% de la población. El núcleo más estable sigue siendo el de la "cultura católica" representando por los "católicos no practicantes" que en principio parecen bastante alejados de las opciones morales y prácticas que representa la iglesia institución.

A lo largo de estos veinticinco años ha existido un fuerte componente por edad que se ha ido ajustando en los últimos años, en parte porque los jóvenes mantienen un perfil de secularización bastante estable, de tal manera que si consideramos sólo las creencias religiosas de la actual población española y las proyectamos sobre las edades y las correspondientes esperanzas de vida, en el próximo cuarto de siglo se reproduciría de forma automática, por reemplazo generacional y términos meramente

⁹ La pregunta a formular sería ¿por qué se ha retrasado tanto la transición religiosa en España? Y las posibles respuestas son muy variadas, la primera que en 1978 la iglesia católica vivía una auténtica luna de miel con la sociedad española. La segunda que a esta misma sociedad le faltaba la "inmersión modernizadora" que supusieron los años de gobierno socialista. La tercera que el sistema educativo público que ha facilitado el acceso a una educación más o menos laica (o al menos no religiosa) no arrancó hasta la reforma de 1972 y se ha universalizado en los años 80. Y finalmente la cuarta, y posiblemente la más controvertida, que el proceso se ha acelerado cuando la iglesia del la "restauración vaticana" ha comenzado a tomar partido en el campo de la política y las opciones electorales.

cuantitativos, el proceso de secularización equivalente al que representan los actuales jóvenes. Es decir el catolicismo de cumplimiento riguroso seguirá perdiendo efectivos al mismo ritmo, situándose de forma definitiva por debajo del 30% en los próximos años, mientras las opciones laicas se aproximan a esta cifra hasta alcanzar un 25%¹⁰.

En este sentido España se ha convertido, tras un acelerado proceso de secularización, en un país con unos índices de religiosidad similares al resto de Europa, pero si proyectamos las tendencias presentes en lo que he llamado la “transición religiosa” que se viene produciendo desde 1995, esta claro que en muy pocos años seremos uno de los países menos religiosos de Europa.

En este contexto resulta difícil valorar el peso de otras religiones ya que en una gran medida dependerá de la intensidad y la composición de las migraciones exteriores. En cualquier caso, de continuar las actuales tendencias el sector más beneficiado será el del catolicismo practicante, seguido bien del islamismo o bien del evangelismo, tampoco podemos obviar la importancia de otros grupos protestantes, singularmente anglicanos, resultado de la libertad de movimientos en el seno de la UE y la instalación de jubilados en nuestro país¹¹. El último grupo religioso importante lo representaran los ortodoxos cuyo nivel de organización es, actualmente, el más débil¹².

¹⁰ Haciendo una mera extrapolación de tendencias (y de edades) podemos suponer que la inflexión (es decir el cruce entre las dos curvas) que entre católicos practicantes y católicos no practicantes se produjo en 1988, se producirá entre católicos practicantes y LSA entre el año 2010 y el 2015. Aunque obviamente otros factores pueden modificar estas tendencias.

¹¹ Si sumamos la totalidad de confesiones religiosas pertenecientes el ámbito de la reforma protestante comienza a parecer evidente que van a conformar el segundo núcleo religioso en importancia en España, si consideramos que forman parte de tales confesiones los Testigos de Jehová, lo cual es efectivamente discutible, la evidencia se refuerza.

¹² En una gran medida porque hasta ahora no habían recibido atención de sus débiles iglesias nacionales. Pero ahora la situación comienza a cambiar, las iglesias ortodoxas están viviendo una cierta primavera en algunos países del este y comienzan a planificar su presencia en la “diáspora”

Si suponemos que dentro de 25 años la proporción de inmigrantes se sitúa en torno al 15%-20%, es decir alrededor de los 7 millones de personas y no se producido ningún cambio en la distribución por países de origen, tendremos algo más de 3 millones y medio de personas que habrán engrosado las filas del catolicismo, en una proporción importante de practicantes, algo así como dos millones de personas que pertenecerán a otras confesiones cristianas (que engrosaran la cifra, importante, de conversiones internas que ya se han producido y se están produciendo), y en el entorno de millón y medio de personas procedentes de países musulmanes¹³.

Pero también parece lógico pensar que el catolicismo cultural seguirá siendo ampliamente mayoritario, aunque es previsible que dentro de 25 años se situé por debajo del 40%.

Obviamente este modelo puede ser modificado por la evolución de las creencias religiosas de las nuevas generaciones, aunque conviene tener en cuenta que por la composición de la pirámide de edades y el aumento de esperanza de vida, su impacto se verá un tanto reducido.

En todo caso los últimos datos parecen reflejar un cambio tan importante que debería tener, a medio plazo, un cierto efecto sobre las cifras globales de religiosidad de los españoles. Todo esto nos conduce hacia la cuestión de las “políticas religiosas”. Por parte de la Iglesia Católica estas políticas se condensan en lo que se ha llamado “Restauración Vaticana” y el apoyo a grupos fundamentalistas de marcado carácter elitista, lo cual puede explicar la creciente oleada de deserciones entre los jóvenes.

¹³ De hecho, sin que sepamos bien los datos, una parte importante de los inmigrantes de estos países, por ejemplo Siria, Egipto, Líbano, el mismo Irak, representan confesiones cristianas que abandonan sus países ante la creciente presión del islamismo y vienen a España porque se sienten “culturalmente cómodos” aunque nosotros los identifiquemos como musulmanes. Ciertamente la casi totalidad de emigrantes magrebí (que constituyen el grueso de la inmigración de países islámicos) son musulmanes, pero también hay que tener en cuenta que esta es una zona musulmana tradicionalmente poco religiosa, en la que incluso algunas minorías étnicas adoptan posiciones heterodoxas. Otra cuestión distinta es la incidencia que vaya a tener el apoyo institucional del Estado Español a las opciones musulmanas más ortodoxas, apadrinadas por Arabia Saudí.

La actual actitud de la jerarquía católica española parece apuntar hacia una estrategia en este sentido, propiciando la opción de “pocos pero muy fieles” en detrimento de una mayor acomodación a los nuevos valores cotidianos de la tolerancia, la centralidad del “yo” y la importancia de la religiosidad interna (Küng, 2000; Balech, 2002). En este sentido la estrategia de la “restauración vaticana” parece un tanto paradójica, porque su objetivo misional se desdice con su estrategia elitista, aunque obviamente tal estrategia puede cambiar ante previsible cambios en la jerarquía vaticana.

En este sentido, como han demostrado los cambios en la distribución territorial de la religiosidad, mientras las propuestas de la jerarquía son cada vez menos aceptadas, lo que va reduciendo la minoría de católicos practicantes, la denostada “religiosidad popular” se mantiene fuerte y activa, especialmente en algunas regiones.

Como consecuencia la presencia mayoritaria de este catolicismo cultural sustentado en la “religiosidad popular”, que aun entre los jóvenes se mantiene en el entorno del 50%, no resuelve los problemas de los sociólogos en relación a la variable creencias religiosas. De hecho las dos últimas encuestas específicas del CIS sobre religión (E-2.440; E-2.443), nos ofrecen una confusa visión sobre las creencias religiosas de los españoles, en una gran medida por esta mitad de sujetos que se identifican con la cultura católica pero no con la religión católica, algunos creen en Dios y otros no, casi ninguno acepta la moral católica, muchos creen en la Virgen pero alguno de ellos no cree en Jesucristo, pocos en el infierno clásico, pero bastantes creen en un infierno esotérico,... y lo que es más importante para los sociólogos: con el segmento del catolicismo cultural no parece posible establecer una tipología de simples creencias religiosas que además pueda relacionarse de una forma directa ni con valores, ni con actitudes, ni con comportamientos.

En realidad la mayoría de los españoles, en lo que a religión se refiere se sitúan en una tierra de nadie, fuera de la comunidad católica, pero también al margen de otras creencias religiosas y muy lejos de un laicismo positivo. Por este motivo sus referencias

religiosas son tan contradictorias y confusas (Canteras, 2003). Sólo los católicos practicantes y los laicistas explícitos, que en conjunto no llegan a la mitad de la población, nos ofrecen la posibilidad de segmentar las poblaciones por la variable creencias religiosas.

4.- LO QUE SABEMOS Y LAS TAREAS DEL FUTURO.

Los datos manejados, nos ha permitido lanzar una hipótesis exploratoria de las tendencias del futuro en el sentido del proceso de secularización, pero esta claro que esto es insuficiente y hay que seguir avanzando en la explotación de la propia base de datos del CIS para visualizar de una forma más exacta este proceso de secularización. Los sociólogos no podemos seguir trabajando en ciertas áreas y temas sin tener claro la cuestión religiosa y el marco general del proceso de secularización. He intentado simplemente abrir una puerta para el análisis global e histórico del proceso de secularización en nuestro país. Alguien debe cruzarla.

El cumplimiento de este objetivo global, imprescindible para que los sociólogos podamos seguir investigando otros temas, no es excluyente con el necesario desarrollo de una sociología de la religión más particular, en la que se incluyan líneas de investigación, como la organización religiosa, el comportamiento religioso, el grado de aceptación de diferentes dogmas, la aceptación de las normas y los valores religiosos por parte de los distintos tipos de creyentes y practicantes en las diferentes religiones, la socialización en valores religiosos, las relaciones entre religión, política e ideología, el tipo de vínculo entre religión y comportamiento económico, u otras cuestiones como religión, estrategias familiares y fecundidad, ...

BIBLIOGRAFÍA CITADA.

- ✓ AGUINAGA J. y COMAS, D. (1991), **Infancia y adolescencia: la mirada de los adultos**, Madrid, MTAS.
- ✓ AGUINAGA, J. (1995), “*Religión y fecundidad*”, en SISTEMA nº 124, enero 1995.

- ✓ AGUINAGA, J.; ANDRÉU, J.; CACHÓN, L.; COMAS, D.; LÓPEZ-BLASCO, A. y NAVARRETE, L. (2004), **Informe Juventud en España 2004**, Madrid, Injuve.
- ✓ ÁLVAREZ TARDÍO, M (2002), **Anticlericalismo y libertad de conciencia: política y religión en la Segunda República española (1931-1936)**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- ✓ BALECH, Mercedes y Otros (2002), **El Opus Dei y la restauración católica**, Buenos Aires, Le Monde Diplomatique.
- ✓ BORDIEU, P. (1996), **Cosas dichas**, Barcelona, Gedisa.
- ✓ CALLAHAN, William J. (2003), **La iglesia católica en España**, Barcelona, Critica.
- ✓ CALVO, Tomás (1997), **Valores de los jóvenes españoles, portugueses y latinoamericanos**, Madrid, Ediciones Libertarias.
- ✓ CAMPINCHE, Roland. (1997), **Cultures jeunes et religions en Europe**, Paris, Seuil.
- ✓ CAMPO, M.J. (2003), **Relaciones interpersonales: valores y actitudes de los españoles en el nuevo milenio**, Madrid, CIS.
- ✓ CANTERAS, Andrés (2003), **Sentido, valores y creencias de los jóvenes**, Madrid, INJUVE.
- ✓ CANTERAS, Andrés. (2001), **Juventud, creencias y sectas**, Madrid, INJUVE.
- ✓ CASANOVA, Julián (2001), **La Iglesia de Franco**, Madrid, Temas de Hoy.
- ✓ COMAS, D.; AGUINAGA, J.; OCHAITA, E.; ESPINOSA, A. y ANDRÉS ORIZO, F. (2003), **Jóvenes y estilos de vida**, Madrid, FAD/INJUVE
- ✓ DELGADO, Manuel (2000), **Luces iconoclastas**, Madrid, Ariel.

- ✓ DÍAZ-SALAZAR, Rafael (1998), **La izquierda y el cristianismo**, Barcelona, Taurus.
- ✓ DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2001), **Nuevo socialismo y cristianos de izquierdas**, Madrid, HOAC.
- ✓ DUOCASTELLA, Rogelio y otros. (1967), **Análisis sociológico del catolicismo español**, Barcelona, Nova Terra.
- ✓ ELZO, J. (1989), “*Actitudes de los jóvenes españoles ante el tema religioso*” en GONZÁLEZ BLASCO, P. (1989), **Jóvenes españoles, 1989**, Madrid, Fundación SM.
- ✓ ELZO, J. (1994), “*La religiosidad de los jóvenes españoles*”, en Javier ELZO y otros (1994), **Jóvenes españoles 1994**, Madrid, Fundación SM.
- ✓ ELZO, J. (1994), “*Nacionalismo, nacionalidad y religión en Euskalerrria*” en DIEZ NICOLÁS, J. y INGLEHARD, R. (1994), **Tendencias de cambio en los valores sociales**, Madrid, FUNDESCO.
- ✓ ELZO, Javier y GONZÁLEZ-ANLEO, Juan (1999), “*Los jóvenes y la religión*” en ELZO, Javier (Coordinador), **Jóvenes españoles 1999**, Madrid, Fundación SM.
- ✓ ESDAILE, Charles (2000), **La quiebra del liberalismo en España 1808-1936**, Barcelona, Crítica.
- ✓ GINER, Salvador y DÍAZ SALAZAR, Rafael (1993), **Religión y sociedad en España**, Madrid, CIS.
- ✓ GONZÁLEZ-ANLEO, Juan (1970), “*Vida religiosa en España*”, en FUNDACIÓN FOESSA, **Informe sobre la situación social de España**, Madrid, Euramérica.
- ✓ GONZÁLEZ-ANLEO, Juan y GONZÁLEZ BLASCO, Pedro (2000), “*Religión: valores, ritos y creencias*”, en ANDRÉS, Francisco y ELZO, Javier (2000), **España 2000, entre el localismo y la globalización**, Madrid, Fundación Santa María.
- ✓ GUISAN, E.; MAYORAL, V. y otros (1993), **Ética laica y sociedad pluralista**, Madrid, Editorial Popular.

- ✓ HERMET, Guy, (1985), **Los católicos en la España franquista, Vol I: los actores del juego político; Vol II: Crónica de la dictadura**, Madrid, CIS.
- ✓ KÜNG, Hans (2000), **La iglesia católica**, Barcelona, Mondadori, 2002.
- ✓ LINZ, Juan (1993), “*Religión y política en España*” en GINER, Salvador y DÍAZ SALAZAR, Rafael (1993), **Religión y sociedad en España**, Madrid, CIS.
- ✓ LLAMAZARES, Dionisio (2001), **Estado y religión**, Madrid, Universidad Carlos III.
- ✓ MARTÍN SERRANO, M. y VELARDE O. (1996), **Informe Juventud en España 1996**, Madrid, INJUVE.
- ✓ MARTÍN SERRANO, M. y VELARDE O. (2000), **Informe Juventud en España 2000**, Madrid, INJUVE.
- ✓ MEGÍAS, E. ; ELZO, J. y otros (2002), **Hijos y padres: comunicación y conflictos**, Madrid, FAD.
- ✓ MONTERO, J.R. (1993), “*Las dimensiones de la secularización: religiosidad y preferencias políticas en España*”, en GINER, Salvador y DÍAZ SALAZAR, Rafael (1993), **Religión y sociedad en España**, Madrid, CIS.
- ✓ NAVARRO, M. y MATEO, M.J. (1992), **Informe Juventud en España 1992**, Madrid, INJUVE.
- ✓ OTAOLA, J. (2001), “*Anticlericalismo y laicidad*” en CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA, Nº 117.
- ✓ PÉREZ DÍAZ, Víctor (1993), “*Iglesia y religión en la España contemporánea: una metamorfosis institucional*” en PÉREZ DÍAZ, Víctor (1993), **La primacía de la sociedad civil**, Madrid, Alianza.
- ✓ PÉREZ VILARIÑO, J. y SCHOENHERR, R.A. (1990), “*La religión organizada en España*” en Salvador GINER (Dir), **ESPAÑA: Sociedad y Política**, Madrid, Espasa.

- ✓ PÉREZ-AGOTE, A. (1990), **Los lugares sociales de la religión: la secularización de la vida en el País Vasco**, Madrid, CIS.
- ✓ PIÑOL, José (1999), **La transición democrática de la Iglesia Católica española**, Madrid, Trotta.
- ✓ PRAT, Juan. (1997), **El estigma del extraño**, Barcelona, Ariel.
- ✓ REVUELTA, Manuel (1999), **El anticlericalismo español en sus documentos**, Barcelona, Ariel.
- ✓ TOHARIA, J.J. y GARCÍA FERRANDO, M . (1983), **La juventud española 1980**, Madrid, INJUVE.
- ✓ TOHARIA, José J. (1992), “*El tono vital de los españoles*” en GUERRA, Alfonso y TEZANOS, José Félix (1992). **La década del cambio**, Madrid, Sistema.
- ✓ VÁZQUEZ, Alfredo (1975), “*La situación religiosa en España*” en FUNDACIÓN FOESSA, **Estudios sobre la situación social de España 1975**, Madrid, Euramerica.
- ✓ ZARRAGA, J.L. (1988), **Informe Juventud en España 1988**, Madrid, INJUVE.

Anexo
Relación de estudios del CIS, por año, con lo que se ha constituido
la base de datos

1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990
1.147	1.179	1.206	1.263	1.299	1.341	1.381	1.453	1.501	1.655	1.744	1.784	1.856
1.149	1.182	1.207	1.264	1.300	1.342	1.382	1.456	1.502	1.722	1.749	1.785	1.858
1.158	1.189	1.208	1.274	1.303	1.343	1.383	1.460	1.504	1.724	1.761	1.788	1.860
1.159	1.191	1.218	1.277	1.305	1.344	1.390	1.463	1.506		1.764	1.791	1.864
1.160	1.196	1.224	1.279	1.307	1.350	1.401	1.465	1.510		1.776	1.793	1.867
1.161	1.199	1.229	1.280	1.309	1.351	1.406	1.467	1.511		1.777	1.796	1.868
1.162	1.203	1.232	1.283	1.319	1.355	1.411	1.471	1.514		1.778	1.798	1.870
1.164	1.205	1.234	1.285	1.320	1.360	1.416	1.478	1.515		1.779	1.801	1.871
1.165		1.236	1.291	1.323	1.361	1.417	1.482	1.517		1.780	1.803	1.875
1.166		1.239	1.296	1.325	1.365	1.418	1.492	1.528		1.783	1.805	1.876
1.167		1.240		1.327	1.368	1.423	1.495	1.542			1.806	1.881
1.168		1.250			1.371	1.428	1.498	1.545			1.807	1.883
1.169		1.256			1.380	1.430		1.552			1.808	1.901
1.170		1.258				1.436		1.558			1.809	1.906
1.172		1.259				1.439		1.559			1.811	1.908
1.173						1.441		1.564			1.812	1.910
1.175						1.444		1.567			1.816	1.911
1.176											1.819	
1.177											1.838	
1.178											1.839	
											1.840	
											1.841	
											1.842	
											1.845	
											1.847	
											1.848	
											1.650	
											1.851	
											1.854	
1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	
1.958	1.990	2.046	2.079	2.131	2.205	2.233	2.283	2.312	2.381	2.412	2.443	
1.962	1.992	2.051	2.080	2.152	2.211	2.235	2.286	2.313	2.382	2.419	2.444	
1.965	1.996	2.057	2.084	2.154	2.214	2.246	2.292	2.318	2.384	2.423	2.446	
1.966	2.001	2.062	2.087	2.182	2.218	2.249	2.301	2.321	2.386	2.427	2.447	
1.968	2.015	2.071	2.108	2.194	2.230	2.253	2.311	2.325	2.387	2.428	2.455	
1.970	2.019		2.111	2.201		2.257		2.349	2.390	2.429	2.465	
1.972	2.020		2.113	2.203		2.262		2.350	2.394	2.441	2.474	
1.973			2.118			2.265		2.366	2.401			
			2.121			2.270		2.368	2.405			
			2.122			2.271		2.369				
			2.123					2.370				
			2.126					2.371				
			2.128					2.377				
								2.380				