

REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 77.

Dimensiones del pluralismo religioso.

El proceso de secularización en la sociedad española.
Alfonso Pérez-Agote Poveda

El proceso de secularización en la sociedad española

Alfonso Pérez-Agote Poveda*

RESUMEN

Este artículo analiza el proceso de secularización en España, principalmente a partir de tres lógicas sociales interrelacionadas, las dos primeras fruto de procesos históricos y la tercera con un punto de partida más reciente: a) la lógica de la secularización de las conciencias; b) la lógica de la laicización de la sociedad y del Estado; y c) la lógica que puede llamarse de quiebra de la homogeneidad cultural, que comienza con el flujo de inmigración transnacional que empieza a recibir España muy a finales del siglo XX. Para ello divide este proceso en tres oleadas de secularización distintas que van desde el siglo XIX hasta la actualidad, y muestra con datos estadísticos su evolución.

Palabras clave: España, religión, inmigración, secularización

RELIGIÓN EN LA ESPAÑA DE HOY: TRES LÓGICAS Y TRES OLEADAS

Describir la situación por la que atraviesa la religión en la sociedad española contemporánea pasa por la consideración de tres lógicas sociales interrelacionadas. Dos de ellas son resultado de viejos procesos históricos: la lógica de la secularización de las conciencias, de la que poseemos una cierta evidencia empírica desde los años sesenta del pasado siglo, pero que con un poco de imaginación sociológica podemos retrotraer hasta el siglo XIX; y la lógica de la laicización de la sociedad y del Estado, que hunde sus raíces

*Catedrático de Sociología, Universidad Complutense de Madrid
aperezag@cps.ucm.es

en épocas muy anteriores, pudiéndose establecer un hito de trascendental importancia en la política homogeneizadora en términos religiosos y culturales que pusieron funcionamiento los Reyes Católicos después de las capitulaciones de Granada, a finales del siglo XV. La tercera de las lógicas, que podemos llamar de quiebra de la homogeneidad cultural, tiene un punto de partida muy reciente, pues comienza con el flujo de inmigración transnacional que comienza a recibir España muy a finales del siglo XX, lo que a ciencia cierta está influyendo en los dos procesos y lógicas anteriormente citados.

En este trabajo, que versa sobre el proceso de secularización en España, atendemos sobre todo a la primera de las lógicas, pero tratamos también de indicar las alteraciones que la tercera, la quiebra de la homogeneidad, produce en esta primera. Por más que la segunda lógica, la de la laicidad, esté en un momento trascendental, debido, como hemos mostrado en otros trabajos (Pérez-Agote, 2002 y 2003), tanto a la transformación del Estado (transición democrática y alternancia en el poder de la derecha y de la izquierda), como de la Iglesia de Roma (y sus cambios posteriores al Concilio Vaticano II, y a los debidos a los cambios en el pontificado), y de la Iglesia española, que tras el Concilio logra organizarse como unidad, a través de la Conferencia Episcopal Española, y tras esta consecución llega a convertirse en un grupo de presión y toma la iniciativa de intentar seguir controlando las decisiones políticas tomadas democráticamente.

LA SECULARIZACIÓN DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

Primera oleada

Las revisiones más recientes de la teoría de la modernización convergen hacia la idea, hace tiempo explicitada por Eisenstadt (2001), de que los caminos a través de los cuales se alcanza la modernidad pueden ser diversos. El caso de Japón, por ejemplo, nos ha mostrado cómo la modernidad se puede alcanzar a través de su incorporación al proceso de formas tradicionales de relación social y, sobre todo, de autoridad. Pero, como dice el propio Eisenstadt, “estas pautas modernas, en muchas formas radicalmente diferentes de las europeas *originarias*, ocurrieron no sólo en sociedades no occidentales, en sociedades que se desarrollaron dentro de la trama de varias grandes civilizaciones –civilizaciones musulmana, india, budista o confuciana– bajo el impacto de la expansión europea y la subsiguiente confrontación con el programa europeo de modernidad, sino que también lo hicieron –y en verdad antes que los casos citados– dentro de la trama de la expansión occidental en sociedades en las cuales se desarrollaron fórmulas occidentales de institucionalización, prácticamente en estado puro: en

las Américas”¹ (Eisenstadt, 2001: 4-5). En la actualidad se da una convergencia (Berger, 1992; Martin, 1996; Hervieu-Léger, 1996; Davie, 2001) hacia la consideración de Europa “como la única área geográfica y cultural (quizá junto con Canadá) en la cual el esquema típico ideal de la secularización como expulsión de la religión puede aplicarse, en oposición a los otros continentes, comprendidos los Estados Unidos” (Hervieu-Léger, 2001: 7).

Grace Davie propone, como tendencia general en Europa, el debilitamiento progresivo de la práctica religiosa, de la adhesión institucional y de la aceptación de las creencias religiosas tradicionales. Y a renglón seguido añade que la diferencia más evidente que se da en el interior de Europa es la que separa a los países católicos del sur, más religiosos (con la excepción de Francia), de los países protestantes del norte, que lo son menos (con las excepciones de la República de Irlanda y de Irlanda del Norte) (Davie, 2001: 108-109). Es decir, que dándose en ambas partes un proceso de secularización, este ha sido anterior y más fuerte en el norte que en el sur, con las excepciones señaladas.

En España podemos afirmar que se dan tres oleadas de secularización diferentes; no tanto porque se den en épocas diferentes como porque el tipo de secularización es distinto. Es verdad que entre la primera (siglo XIX hasta la Guerra Civil) y la segunda, que comienza en los años sesenta del siglo XX, se produce un importante lapso de tiempo; pero no podemos establecer las fechas con mucha precisión, porque los primeros datos empíricos sistemáticos se producen por el Instituto de Opinión Pública a mediados de la propia década de los sesenta, lo que nos impide saber el alcance que tuvo la primera oleada y el tiempo en el que comienza la segunda. Y tampoco está claro el límite entre la segunda y la tercera, que se inicia en la década de los noventa, pues, como veremos, la última se inicia sin que haya amainado totalmente la segunda. Lo que sí parece más evidente es que la pérdida de importancia de la religión en la conciencia de los españoles se produce de formas bastante diferentes.

En España, “la resistencia prolongada –y trágica– de la Iglesia a las formas modernas de la vida económica y política ha tenido consecuencias muy negativas para la vida religiosa. Sólo ha sido en época muy reciente cuando la Iglesia de España se ha deshecho de sus compromisos pasados para llegar a entenderse con un régimen democrático moderno. El ejemplo español es particularmente instructivo sobre el plano sociológico. La apertura a la modernidad, retrasada de manera artificial, después acelerada, deja aparecer con claridad meridiana las tensiones en conflicto. Lo que ha durado cerca de un siglo en casi todo el resto de Europa se ha producido en España en sólo una generación. Las estadísticas cuentan la misma historia : entre 1981 y 1990, el derrumbe de la práctica religiosa ha sido más fuerte que en cualquier otra parte, y lo mismo ha ocurrido con las vocaciones sacerdotales. Ha aparecido una fosa generacional muy importante” (Davie, 2001: 121).

Pero las cosas vienen de antes y son un poco más complicadas. Con anterioridad a la Guerra Civil española, en el siglo XIX y en la primera parte del XX, se dan importantes fuerzas secularizadoras, representadas por corrientes políticas e intelectuales propias de

la era moderna. La libertad de pensamiento crece entre ciertas elites urbanas modernas, y la industrialización de determinadas zonas lleva consigo el desarrollo de las ideas socialistas, comunistas y anarquistas entre las clases trabajadoras de la ciudad e incluso del campo. Esta secularización cierta de la sociedad española, sobre la que no poseemos datos estadísticos fidedignos, se realiza según el modelo prototípico propio de los países de tradición católica (Martin, 1979), en donde, a falta de una secularización interna a la propia religión², la secularización se lleva a cabo contra la religión y contra la Iglesia, que se afana en perpetuar su monopolio sobre la verdad; se trata del fenómeno conocido normalmente como anticlericalismo.

Segunda oleada

Tras este período de secularización truncado por la Guerra Civil y por la persecución sistemática de estas ideas durante los veinte primeros años del franquismo, se produce una segunda oleada, esta vez con carácter más generalizado, que comienza con el desarrollismo español y, sobre todo, con el despegue del consumo de masas, es decir, en los años sesenta del siglo XX³. Esta segunda oleada de secularización adopta una forma muy diferente a la que había tenido la primera. Ahora se trata de una secularización que en otro lugar hemos caracterizado como *más secularizada* (Pérez-Agote y Santiago, 2005). Con esta expresión queremos dar a entender que se trata de un proceso que no implica tanto el desarrollo de una actitud contraria y beligerante en relación con la religión y la Iglesia Católica sino, más bien, de una actitud más pasiva y desinteresada con respecto a ellas; esta nueva actitud puede verse como una secularización más débil, en relación con ese otro tipo más decimonónico, pero, en nuestra opinión es más fuerte, ya que la atención se retira del campo semántico de la religión-irreligión y se traslada a otro radicalmente diferente; la mente se aparta del territorio de los grandes significados y se concentra en el de los significados más banales y cotidianos, y más materiales. En este sentido, puede hablarse de una manera más secular de secularizarse. Pero, por otro lado, puede decirse que no se trata tanto de una auténtica ruptura con la religión y la Iglesia como de una pérdida de interés hacia ellas, como mostraremos a continuación. Este tipo de secularización más secularizada “ha estado constituido por una separación no conflictiva de las directrices de la Iglesia, con abandono paulatino de la práctica, sin abandono de la creencia en Dios, pero con una despreocupación progresiva por la ortodoxia en la creencia y por el magisterio eclesiástico en relación con la mayoría de las esferas de la vida” (Pérez-Agote y Santiago, 2005: 123-124). Pero es preciso advertir inmediateamente que el declive del vínculo que los individuos mantienen con una institución concreta, la Iglesia católica, no implica una decadencia en la misma medida de la creencia en Dios y la religiosidad.

Como no tenemos datos sistemáticos y relevantes sobre religión que sean anteriores a la década que comienza en 1960, no podemos conocer la situación previa al inicio de

esta caída, la segunda oleada, respecto a la importancia de la religión institucionalmente orientada. Otro de los problemas con que contamos es la difícil homogeneización de series históricas en relación con la religión, dada la diversidad de fuentes. Siempre es necesario mirar con cautela las series históricas de datos de opinión, pero en este caso la necesidad es, si cabe, aún mayor; aunque ello no quita que del análisis de estas series podamos inferir tendencias.

En las tablas 1 y 2 podemos ver la tendencia que hemos denominado segunda oleada de secularización. En la tabla 1 observamos cómo el proceso de pérdida de peso relativo de la población que se define como católica comienza en la década de los sesenta⁴; aunque es preciso subrayar que esta tabla puede darnos una idea deformada de la secularización española, porque la categoría “católico” en realidad está ocultando esa forma prototípica de secularización que corresponde a la segunda oleada. La tabla 1 nos permite ver que la secularización viene de la década de los sesenta, pero nos acerca a la forma que podemos llamar primera de secularización. Sería como un rebrote de aquella tendencia: decrece el porcentaje de católicos en función de que crecen el de no creyentes, el de quienes no contestan y, en menor medida, el de quienes profesan otras religiones. En todo caso, es preciso añadir que produce extrañeza el hecho de que el peso de los no creyentes se haga ostensible solamente en 1982. Tal vez ello esté indicando de alguna forma por la libertad de expresión alcanzada en aquella época.

Tabla 1. Evolución de la autodefinición religiosa (%)

	A	B	C	D
	1965	1975	1982	2002
Católico	98	88	89	79,7
No creyente	2	2	9	11,5
Otra religión	0	0,2	0,5	1,4
N/C	0	4	2	7,3

Fuentes: Salazar, 1993; Pérez-Agote y Santiago, 2005

Tabla 2. Evolución de la autodefinición religiosa (%)

Año	CaPr*	CaNPr**	Otros	LSA***	Ns/nc
1974	79,1	14,9	-	5,2	-
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
2003	27,6	51,3	1,9	16,1	3,1
2004	25,3	53,8	1,6	16,7	1,9
2005	23,9	54,2	1,7	17,4	3,2

*CaPr: Católicos y practicantes

**CaNPr: Católicos no practicantes

***LSA: agnósticos, indiferentes, ateos y no creyentes

Fuente: Base de datos del CIS y FOESSA para 1974. Tomado de (Comas, 2006)

La tabla 2, aunque tiene el defecto de no retrotraerse hasta los sesenta, consigue, sin embargo, acercarnos a ese segundo tipo de secularización al que hemos calificado de secularización más secularizada y hacernos ver cómo este tipo de secularización no

impide el otro tipo, representado por el crecimiento ligero del porcentaje de indiferentes y ateos. La secularización más prototípica de esta oleada queda reflejada en el hecho de que el decrecimiento del porcentaje de los católicos practicantes viene compensado por el crecimiento del de quienes se definen como católicos no practicantes.

En la tabla 3 podemos observar la evolución de la práctica religiosa. Esta decrece, pero también cabe subrayar que no es un decrecimiento total y drástico. Es verdad que se duplica el porcentaje de quienes nunca practican; pero también lo es la gran importancia que adquiere el porcentaje de quienes practica algo, sin asiduidad, sin alcanzar el nivel de la obligatoriedad exigida por la Iglesia. Podemos decir, por lo tanto, que en términos de práctica también se da la yuxtaposición de las dos formas de secularización: la forma aguda, correspondiente al abandono drástico de la creencia, y la forma grave, que no implica un abandono total, sino un desinterés progresivo en relación con ella.

Tabla 3. Evolución de la práctica. Asistencia a la Iglesia (%)

	1973	1978	1981	1984	1985	1990	2002
Una vez semana o más	68	40	41	30	28	33	24,2
Alguna al mes	7	17	12	13	-	10	14,8
Varias al año	10	25	15	24	34	29	25,2
Nunca	13	15	31	30	37	29	25,6
N/C	2	13	-	3	1	-	10,2

Fuentes: Salazar, 1993; Pérez-Agote y Santiago, 2005.

En la tabla 4 se muestra una descripción de la situación religiosa en dos momentos históricos. Lo interesante de esta tabla es, por un lado, que nos compara en los dos años escogidos estos indicadores y, por el otro, que nos permite observar cambios en el tiempo.

Tabla 4 . Comparación entre 1987 y 2002 (%)

	1987	2002
A Creen en Dios	80	73
B Creen en la Virgen	64	61,4
C Se autodefinen católicos practicantes	42	-
D Se autodefinen católicos no practicantes	41	-
E Cumplen, más o menos, con el precepto de la misa dominical	31	24,2
F Consideran el trabajo un deber religioso	31	-
G Creencias religiosas deben ser tenidas en cuenta a la hora de votar	26	-
H La religión es muy importante para la educación de los hijos	56	55,7
I Sólo en el matrimonio se deben tener relaciones sexuales	21	-
J Se casarían en el caso de comenzar ahora a convivir con su pareja	65	-
K Vivir juntos sin estar casados es condenable	24	-
L Abortar es condenable	56	-
M En el caso de tener un hijo, le bautizarían	80	78,5
N El bautizar a un recién nacido es un deber	44	34,4
O El bautizar a un recién nacido es una costumbre	41	46
P El bautizar a un recién nacido es algo conveniente	8	11,8
Q El bautizar a un recién nacido es algo sin sentido	5	5,9

Fuentes: Pérez-Agote, 1990 y Pérez-Agote y Santiago, 2005.

En relación con la tabla 4, sobre los datos de 1987, se pueden hacer algunas observaciones interesantes:

– El 83% sigue definiéndose como católico, practicante o no, pero sólo un 31% dice cumplir, más o menos, con el precepto dominical. Se da un nivel fuerte de creencia en Dios y algo menor en la Virgen. Pero, sin embargo, vemos cómo es mucho menor la ortodoxia en relación con otras creencias. Asimismo observamos que ni siquiera la totalidad de los que se autodefinen como católicos practicantes cumple con el precepto dominical.

– Tampoco parece que la religión sea un elemento decisivo, ni siquiera importante, de determinación del comportamiento de los individuos en ciertos campos en los que lo había sido, como el trabajo (F), el comportamiento electoral (G) y la vida sexual (I). La opinión, el magisterio de la Iglesia no es realmente influyente en estos campos. La gran mayoría de los españoles, aunque se definen católicos, no parecen estar controlados respecto a sus opiniones y comportamientos por la Iglesia.

– Es grande la importancia del valor social que tienen ciertos sacramentos. Un 65% se casaría en el caso de comenzar una vida de pareja (J) y, sin embargo, sólo el 24% piensa que vivir juntos sin estar casados es condenable (K). Un 80% bautizaría a su hijo (M) y, no obstante, solamente un 44% lo considera un deber (N). Todo ello parece indicar que estos sacramentos tienen un valor social añadido, del que parece no gozar en España la asistencia a la misa dominical. En la sociedad española estos sacramentos son utilizados para conferir importancia social a determinados momentos cruciales del ciclo de vida. En la cultura española general los rituales eclesiásticos son los de mayor eficacia social. Pero también cabe decir que en gran parte su eficacia social proviene de la costumbre (O), es decir, de la tradición; y no tanto de lo que se llama una conveniencia social, que implicaría una posición más reflexiva, más cínica quizá (P). Es congruente con la descripción de la situación que estamos realizando el hecho de que una posición activamente negativa es sólo mantenida por un 5%.

– Cabe resaltar también otro alto porcentaje, con relación también a algo formulado en términos positivos con respecto a la religión. Pese a que, como hemos dicho, la religión no es algo demasiado relevante en relación con determinadas esferas del comportamiento, aparece como relativamente muy importante a la hora de la educación de los hijos (H). Pensemos que tener un hijo marca un importante momento en la vida de una persona, en el sentido preciso de que es el momento en el que los actos de esa persona tienen consecuencia no sólo para uno mismo sino también para otra persona que depende enteramente de su decisión; y la decisión no tiene como límite el riesgo propio, sino que supone un riesgo para otra persona. La educación de un hijo supone la elección de un código de conducta que transmitir. Tal vez sea esta la razón, la necesidad de encontrar un código más *seguro* que lo que puede ser una construcción personal, más o menos

desestructurada, de creencias. Esto podría estar en consonancia con el elevado porcentaje de personas que bautizaría a su hijo (80%)” (Pérez-Agote, 2002).

Dentro de la misma tabla 4 podemos añadir otras observaciones en relación con los datos de 2002:

– Decaen los niveles de creencia en Dios y en la Virgen, así como en la práctica religiosa.

– Se mantiene prácticamente el porcentaje de personas que si tuviesen un hijo lo bautizarían, pero notemos que la percepción del bautizo como deber desciende y sube, en cambio, la percepción como costumbre. Ello nos habla del crecimiento del valor social del sacramento y de la pérdida de valor religioso.

– En relación con la importancia tan fuerte que los españoles atribuyen a la religión para la educación de los hijos, respecto a otros aspectos de la vida, podemos evocar un par de hipótesis que son más complementarias que otra cosa. Por un lado, se puede aducir la inexistencia de un código axiológico y ético sistematizado que esté socialmente disponible⁵, fuera del código religioso católico; en particular nos referimos a la ausencia de disponibilidad de un código ético laico que sea sistemático y esté avalado y mantenido por una institución prestigiosa que lo legitime. La tradición de este tipo existente en España antes de la Guerra Civil fue desarticulada por el régimen derivado de ésta. La otra causa hipotética es que en España estamos asistiendo a un continuo deterioro de la imagen social de la educación pública; una imagen negativa que tiene que ver con una visión negativa de la calidad de la enseñanza pública, con la imagen de deterioro de la autoridad dentro de ella y con la percepción de que en general el nivel social de los que siguen una educación pública es inferior al de los que asisten a centros privados. A esto está contribuyendo, sin duda, la actual práctica de concertación pública de centros privados; podemos observar, por ejemplo, que en ciertos barrios en los que se da una cierta concentración de inmigrantes y en donde centros públicos y centros concertados coexisten, los hijos de familias inmigrantes acuden con mucha mayor facilidad a los centros públicos que a los concertados (véase tabla 5), cuando ambos modelos están financiados por las arcas públicas; todo ello repercute, como es lógico, en la imagen social de unos y de otros centros.

Ambas hipótesis no son sólo compatibles, sino que incluso son complementarias. Además es posible pensar que en el imaginario de una gran mayoría de españoles permanece la experiencia de una enseñanza religiosa, recibida tanto en centros públicos como privados. Sobre esta cuestión, tan ligada a la larga historia de déficit crónico de enseñanza pública en general y de enseñanza pública laica en particular, habrá que dedicar mayor esfuerzo investigador, sobre todo en una época en que se hace absolutamente necesario para la democracia española el desarrollo de una escuela pública moderna y laica.

Tabla 5: Total alumnado y alumnado extranjero por titularidad del centro

	Total alumnado				Total alumnado extranjero			
	Infantil	Primaria	ESO	Bach.	Infantil	Primaria	ESO	Bach.
Público	925.069	646.775	228.772	485.933	68.200	163.597	99.126	16.348
Privado	500.524	822.841	625.902	159.625	15.153	35.821	25.194	2.874

Fuente: (MEC, 2005). Tomado de (Sureda y Oliver, 2006: 549).

A través de la segunda oleada de secularización, España va dejando de ser un país de religión católica y se va convirtiendo en uno de cultura católica. La religión en España deviene progresivamente, en terminología de Luckmann (1973), una religión no orientada hacia la Iglesia, con todo lo que ello implica de desinstitucionalización, subjetivización y privatización de la religión. Podemos definir esta cultura católica a través de una serie de dimensiones:

- Importancia de los rituales católicos, que, a pesar de su pérdida de valor religioso, conservan su valor social añadido; sobre todo de los rituales de pasaje que jalonan el ciclo biográfico.
- Los niveles de creencia en Dios y en la Virgen siguen siendo importantes.
- Se da una progresiva desaparición de ciertas creencias católicas; en otro trabajo hemos mostrado que la creencia en el pecado, el cielo, la vida después de la muerte, el Espíritu Santo, los ángeles, los milagros, el infierno, el purgatorio y el diablo⁶ decae hasta el punto de no alcanzar el 50% de creyentes al comienzo de este siglo. En general, se puede decir que, tras la explosión del credo católico como conjunto esférico y articulado de creencias, algunos de los elementos que lo integraban van perdiendo vigencia y otros perduran (Pérez-Agote y Santiago, 2005: 125).
- La religión y el magisterio de la Iglesia dejan de ser importantes en las principales esferas de la vida social: sexualidad, política, trabajo y profesión. A destacar la excepción reseñada de la educación de los hijos.
- Aunque no es analizada en este trabajo, es relevante la cuestión de la persistencia de la importancia de ciertas tradiciones de religión popular, siempre en ambivalente relación con la jerarquía católica.
- Por último, cabe resaltar lo que Hervieu-Léger (2003) llama el trabajo civilizatorio de la religión; se trata de la capacidad histórica que la religión ha tenido, más allá de las creencias concretas, para moldear ciertas representaciones sociales colectivas comunes en nuestras sociedades. Ello nos habla, por ejemplo, de la capacidad para moldear la idea de familia vigente en España, más allá de la aceptación del magisterio de la Iglesia católica en esta cuestión. Esta dimensión es interesante de resaltar, pues, como se verá, constituye la materia principal de la tercera oleada de secularización.

Esta conversión, la segunda oleada, en un país de cultura católica, es un proceso de paulatina pérdida de interés por los aspectos más ortodoxos de las creencias, aunque opta por conservar la fe en el magisterio de la Iglesia en relación con las diferentes esferas de la vida. Es un proceso paulatino, no virulento, pues no se da un enfrentamiento o negación taxativa de la Iglesia, sino más bien una progresiva pérdida de interés hacia ella. Debido a las fuentes de datos que disponemos, podemos decir que el indicador prototípico de este proceso es el decrecimiento progresivo de la definición religiosa en términos de católico practicante y el correspondiente crecimiento de la de católico no practicante, tal y como aparece en la tabla 2. El salto importante que observamos entre 1974 y 1978 en la evolución de los dos indicadores citados e, incluso, en el crecimiento de los LSA (agnósticos, indiferentes, ateos y no creyentes), lo explica Comas de la siguiente manera: “Un cambio tan espectacular en sólo cuatro años expresa seguramente dos cosas diferentes, de una parte refleja la transformación real producida en aquellos momentos tan agitados, el cual se expresa de forma muy precisa y en paralelo, en aspectos como la pérdida de influencia de la Iglesia sobre los comportamientos sexuales y la fecundidad, y de otra parte refleja una mayor sinceridad en las respuestas al pasar de una dictadura con una religión obligatoria a una democracia con libertad religiosa” (Comas, 2006). Pero una vez realizado el salto, observamos que se produce una progresiva sustitución de los católicos practicantes por los no practicantes, mientras que los LSA van creciendo de una manera casi imperceptible. Y ello ocurre hasta la década de los noventa, cuando se produce el inicio de una nueva oleada, la tercera, que pasamos a describir a continuación.

Tercera oleada

En la tabla 2 podemos comprobar que en la década de los noventa se producen interesantes cambios de tendencias. Sigue la disminución de la autodefinición religiosa como católico practicante, pero se estabiliza, en cambio, la autodefinición como católico no practicante y se da un importante crecimiento de los LSA (agnósticos, indiferentes, ateos y no creyentes), tendencia esta última que podemos corroborar a través de las tablas 6 y 7, que tratan de la evolución última de la autodefinición religiosa en los jóvenes de entre 15 y 24 años, y de la tabla 8, referente a los jóvenes de entre 15 y 29. En estas últimas tablas se aprecia claramente la tendencia marcada por las nuevas generaciones.

El mecanismo de cambio generacional nos permite explicar el despertar de una nueva oleada de secularización. Podemos observar que entre las nuevas generaciones en general, pero sobre todo en algunas de las grandes áreas metropolitanas, se da un fenómeno nuevo, que solamente puede ser interpretado en términos de socialización y relaciones intergeneracionales. Como se puede observar en las tablas 6 y 7, desde el comienzo de los años noventa se produce un cambio en la forma de cambiar, valga la redundancia, la autodefinición religiosa. En lugar de que la traslación fundamental sea de los católicos

practicantes a los católicos no practicantes, propia de la segunda oleada de secularización, nos encontramos con que a partir de 1994 esta traslación se produce desde los católicos practicantes y no practicantes hacia las posiciones más alejadas de la religión: crecen de forma importante los indiferentes y agnósticos, así como, con aún mayor ímpetu, los ateos. Y, como se ve en la tabla 7, este fenómeno es particularmente relevante en las comunidades del País Vasco, Cataluña y Madrid, donde en 2005 la mayor frecuencia estadística la encontramos en los indiferentes y agnósticos. También es de destacar el caso del País Vasco, no sólo por los precedentes religiosos antes señalados, sino por el hecho de que la segunda mayor frecuencia es la de los ateos, por encima de la de los católicos no practicantes. En las otras cuatro comunidades autónomas reseñadas en la tabla –Andalucía, Castilla y León, Galicia y Valencia– *todavía* la mayor frecuencia se acumula en los católicos no practicantes, como persistencia de la segunda oleada, pero ya los porcentajes de las dos opciones menos religiosas son muy significativos, lo que implica que la tercera oleada ya ha llegado, aunque todavía con menos intensidad que en las otras tres comunidades.

Tabla 6. Porcentaje de jóvenes entre 15 y 24 años, por autodefinición religiosa

	1975	1984	1994	1999	2005
Católico practicante	19	19	18	24	10
Católico no practicante	49	55	59	54	39
Indiferente y agnóstico	21	19	15	21	25
Ateo	8	6	7	11	21
Otra religión	2	1	1	2	2

Fuente: (Fundación Santa María, 2006)

Tabla 7: Porcentaje de jóvenes entre 15 y 24 años, por autodefinición religiosa y por Comunidad Autónoma (2005)

	Andalucía	Castilla y León	Cataluña	Galicia	Madrid	País Vasco	Valencia
Católico practicante	12	13	3	8	11	8	8
Católico no practicante	48	40	29	40	35	24	42
Indiferente y agnóstico	21	22	35	24	38	35	24
Ateo	15	19	27	20	20	28	24
Otra religión	2	4	2	1	2	1	2

En negrita, el porcentaje más elevado dentro de cada comunidad.

Fuente: Fundación Santa María, 2006

Tabla 8: 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: Toharía y García Ferrando, 1983; Zárraga, 1989; Navarro y Mateo, 1993; Martín Serrano y Velarde; 1997 y 2001; Aguinaga y otros 2004. Tomado de Comas, 2006

Todavía no tenemos mucha perspectiva sobre esta tercera oleada, pero en nuestra opinión se trata de una nueva forma de secularización. La primera socialización de los jóvenes, en entornos en los que se había operado la segunda oleada, les ha llevado a una situación de ignorancia, de corte, respecto a la religión institucional y la Iglesia, las cuales se verían relegadas, para los afectados por esta oleada, a ser algo extraño, lejano, ignorado, fuera de los límites de lo habitual y cotidiano. Así, esta tercera oleada no es de oposición y lucha en relación con la religión institucional y la Iglesia, como lo fue en la primera, según un modelo más bien decimonónico. Tampoco es un proceso de desinteresamiento con respecto a algo conocido y cercano, como lo fue la segunda; se trata más bien de un alejamiento e ignorancia con respecto a aquellas. En nuestra opinión, el alcance de esta tercera oleada puede ser muy profundo en dos ámbitos separables analíticamente pero muy interconectados; por un lado, porque puede significar no solamente una disminución de la importancia de la religión institucional y de la Iglesia en las creencias y en los comportamientos religiosos y otros, sino que puede afectar a las raíces mismas de la religiosidad, y tratarse de una crisis no sólo de la religión orientada hacia la Iglesia, sino de la religión *tout court*; podría no tratarse sólo de una crisis de la *respuesta* que es la religión institucional, sino de la *pregunta* religiosa misma, de la religiosidad. En la segunda oleada, la crisis de la religión institucionalizada podía dejar indemne la *pregunta*, la religiosidad, para responder a la cual, el *bricolage* individual de una repuesta que diese sentido a la vida iba de par con la búsqueda de una confirmación o corroboración intersubjetiva de la respuesta.

Por el otro lado, esta tercera oleada puede tener efectos culturales profundos en las representaciones colectivas de los españoles, en la cultura. La segunda oleada significaba el paso de un país de religión católica, controlada por la Iglesia, a un país de cultura católica, no controlada ya por esa institución; la religión habría hecho un “trabajo de civilización” (Hervieu-Léger, 2003) y habría logrado conformar las representaciones colectivas de los individuos, sus visiones de la familia, de la naturaleza, etc. La crisis de la religión orientada hacia la Iglesia, propia de la segunda oleada, habría dejado indemne esta conformación religiosa de la cultura. Frente a la *descatolización* (Hervieu-

Léger, 2003), propia de la segunda oleada, lo característico de esta tercera oleada sería la *exculturación* (Hervieu-Léger, 2003), como proceso por el cual la cultura va perdiendo sus raíces católicas.

Pero, por otra parte, no es fácil descifrar el sentido profundo de esta tendencia en las nuevas generaciones, y se hace necesario un trabajo cualitativo para poder conocerlo. Porque surge una duda fuerte y fundamental: ¿significan lo mismo estas categorías utilizadas para definirse mayoritariamente los jóvenes –agnósticos, indiferentes, ateos y no creyentes– que lo que significaban en la primera oleada de secularización o, incluso, en la segunda? Las series largas de datos son importantes para el análisis, pero no hay que olvidar que pueden variar los significados de las categorías empleadas.

LA LÓGICA DE LA HETEROGENEIZACIÓN CULTURAL Y RELIGIOSA

En la era global (Albrow, 1997), junto a las lógicas netamente globalizadoras, subsisten lógicas propias de la modernidad e, incluso, otras que podríamos llamar tradicionales. Desde el punto de vista del tema que nos ocupa, ahora podemos establecer una serie de características de esta era global. Los procesos de globalización no han logrado alterar de forma substantiva la división internacional del trabajo, las diferencias económicas entre el Norte y el Sur, sobre todo en el caso del continente africano. Ello, unido al hecho de que una de las lógicas globales de la cultura conduce a que las poblaciones del Sur conozcan cada vez mejor las diferencias económicas que les separan del Norte, produce como consecuencia un fortalecimiento de las migraciones transnacionales. Los flujos de esta población inmigrante, la ineficacia de los mecanismos sociales y políticos de integración social –asimilación republicana y multiculturalismo– y la progresiva difusión de la idea de los derechos colectivos de estas poblaciones, son elementos que nos permiten hablar de que la progresiva homogeneización de la cultura no es la única lógica global en el campo de la cultura. Junto a ella podemos enunciar la lógica de la progresiva recreación cultural cuyo soporte son estas poblaciones. Podemos decir recreación, porque se trata de reproducir esquemas culturales de las sociedades originarias, pero modificadas por la experiencia necesariamente traumática de la migración y por la necesaria acomodación a las sociedades de llegada. Estas recreaciones culturales, entre ellas la religiosa, constituyen una fuente importante de estima social y, con ello, de autoestima. Se trata de la lógica que Wieviorka (1998) llama lógica de la producción: “lo característico de nuestra sociedades es que tienden a transformarse culturalmente, más que a homogeneizarse bajo el impacto

de la globalización de la economía o de la internacionalización de la cultura de masas bajo la hegemonía americana”.

A comienzos del siglo XXI los severos disturbios étnicos que tuvieron lugar en las ciudades de algunos países europeos, continuación de los ya ocurridos a partir de los años ochenta del siglo anterior, pusieron en entredicho los dos modelos llamados de integración de las poblaciones de origen inmigrante en el seno de las sociedades correspondientes. En julio de 2001, algunas ciudades del norte de Inglaterra como Bradford, Oldham y Burnley sufrieron violentos encuentros, entre las poblaciones blanca y asiática, que trajeron a la memoria los que ya habían sufrido en la década de los ochenta del siglo anterior; la exclusión social de estas poblaciones de origen no europeo fue identificada⁷ como la causa principal de esta crisis del modelo multicultural británico. En noviembre de 2005, los acontecimientos étnicos que asolaron las periferias de algunas ciudades francesas, y particularmente París, pusieron de manifiesto el fracaso del modelo republicano de integración; en este caso se atribuyeron las causas a la acción combinada de la exclusión social de las poblaciones de origen inmigrante y de la concentración urbana de estas poblaciones en barrios en los que, como consecuencia, la precariedad social alcanza tasas significativamente mayores a las del resto de la población.

Y precisamente cuando estos modelos de pretendida integración de la población de origen inmigrante son puestos en tela de juicio en Europa, con la serie de conflictos étnicos que está atravesando Europa de forma discontinua desde los años ochenta del pasado siglo, en España se está dando una transformación sin precedentes, en el sentido de que está recibiendo un flujo muy fuerte y creciente de inmigrantes de África, tanto del Magreb como del sur del Sáhara, de América Latina, de Asia y de Europa del Este. Según el censo de población, el 1 de enero de 2005, el 8,5% de la población empadronada era ya extranjera, lo que suponía 3,73 millones de personas, cuando en 1996 esta población sobrepasaba apenas el medio millón de personas, como podemos ver en la tabla 9. España en estos momentos es el país que recibe mayor flujo absoluto de inmigrantes de toda la UE y en el que más rápidamente crece la proporción de extranjeros sobre la población total.

Tabla 9. Población extranjera en España (1996-2005)

	Población total española	Población extranjera	% de extranjera sobre total
1996	39.669394	542.134	1,37
2003	42.717.064	2.664.168	6,24
2005	44.108.530	3.730.610	8,46

Fuente: INE. Censos de población

Tabla 10. Clasificación de los inmigrantes según la religión mayoritaria de su país de nacimiento

Tipo de país de origen	%
Países católicos	49
Países musulmanes	18
Países cristianos ortodoxos	13
Países cristianos reformistas	7
Países cristianos mixtos	7
Religiones asiáticas y de difícil clasificación	6

Fuente: Padrón municipal 2005. Tomado de Comas, 2006

El fuerte incremento de la población extranjera durante estos últimos años ha producido como consecuencia un cambio progresivo de la composición religiosa de la población. Ha supuesto un crecimiento importante de la población musulmana, sobre todo de origen marroquí y senegalés, de manera que se estima que esta población será ya cercana al millón de personas. Por otro lado, un cierto sector de la población que proviene de países americanos es de religión evangélica, lo que significa un fuerte incremento de los evangélicos ya existentes en España, como consecuencia de la conversión a esta religión de importantes sectores de población gitana (el volumen de población evangélica estará ligeramente por debajo del de la musulmana). Y, claro está, una proporción muy importante de la población de países americanos es de religión católica, pero proviene de sociedades en las que el proceso de secularización ha sido mucho menos acusado que en España. Y, en general, podemos decir de toda la población inmigrada que su nivel de secularización, poco importa con respecto a qué religión pertenece, dista mucho de alcanzar el fuerte nivel al que, como hemos visto, han llegado los españoles. Además, es preciso tener en cuenta que la religión de origen suele incrementar sus funciones sociales en poblaciones que, por haber emigrado, se ven reducidas a minorías sociológicas. Una función importante puede ser, por un lado, la de dar un cobijo de identidad colectiva que insuffle autoestima en las personas y, por el otro, puede también realizar funciones de solidaridad y ayuda pragmática para esas poblaciones. De todo ello puede deducirse que el nivel de religiosidad, en relación con las diferentes religiones practicadas por la población inmigrantes, es y tiende a ser mayor que el nivel progresivamente decreciente de la población autóctona.

Universidad Complutense, marzo de 2007.

Notas

1. Eisenstadt hace referencia, a continuación, a Estados Unidos, Canadá y América Latina. Grace Davie indica que actualmente América Latina comienza a parecerse más, en este aspecto religioso, a Estados Unidos que al sur de Europa (Davie, 2001: 116).
2. Es decir, a falta de un proceso de interés de la propia religión en el mundo, como el llevado a cabo por el calvinismo descrito por Weber en *La ética protestante* (1979). Con la Reforma es el hombre religioso el que se seculariza, mientras que en los países que permanecen católicos el hombre, para secularizarse, deja de ser religioso.
3. Es al inicio de esta época cuando, precisamente, la institución llamada Opus Dei, como mostramos en el apartado 3, manifiesta su absoluta funcionalidad a la hora de garantizar desde la religión el cambio en el tipo de legitimación del orden político: desde la legitimación religiosa tradicional se pasa a una legitimación de orden temporal (nivel de vida, bienestar) avalada desde la religión, lo que en el fondo implica el interés de la religión por el mundo, siguiendo el modelo protestante (Martin, 1979) de secularización. Con posterioridad, el proceso secularizador se irá liberando definitivamente de la necesidad de aval religioso.
4. Se puede objetar que es posible que comenzara antes, pero no disponemos de datos para poderlos analizar.
5. Con toda seguridad, en estos momentos están afianzándose otros códigos religiosos alternativos, como el musulmán y el evangélico.
6. Los niveles de creencias van de mayor a menor: el 75% no creen o más bien no creen en el diablo.
7. Por ejemplo por Mohammed Riaz, asesor de asuntos étnicos del partido conservador <http://www.bbc.co.uk> (9 de julio de 2001).

Referencias bibliográficas

- ALBROW, M. *The Global Age. State and Society beyond Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.
- BERGER, P. L. *A Far Glory : The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York, Doubleday, 1992.
- BERGER, P. L. (dir.) *Le réenchantement du monde*. París: Bayard, 2001.
- COMAS, D. "La evolución del pluralismo religioso en la sociedad española". *Letra Internacional*. No. 90 (2006). Fundación Pablo Iglesias.
- Davie, G. "Europe: L'exception qui confirme la règle". En: Berger (dir.), 2001. P. 99-128.
- DAVIE, G. y HERVIEU-LÉGER, D. (dir.) *Identités religieuses en Europe*. París: La Découverte, 1996.
- DÍAZ SALAZAR, R. "La transición religiosa de los españoles". En: Díaz Salazar, R. y Giner, S. (eds.), 1993.
- DÍAZ SALAZAR, R. y Giner, S. (eds.) *Religión y sociedad en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1993.

- EISENSTADT, S.N. "The Contemporary Religious Sphere in the Context of Multiple Modernities". 1st Meeting of Eurosecularity Project, celebrado en Berlín en 2001. Multigrafiado, 2001.
- Fundación Santa María. *Jóvenes españoles 2005*. Madrid, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, D. "La religion des européens: modernité, religion, secularisation" En: Davie, G. y Hervieu-Léger, D. (dir.), 1996. P. 9-25.
- HERVIEU-LÉGER, D. "Faut-il continuer à débattre de la 'sécularisation' ?". 1st Meeting of Eurosecularity Project, celebrado en Berlín en 2001. Multigrafiado, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.
- LUCKMANN, T. *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*". Salamanca: Sígueme, 1973.
- MARTIN, D. *A General Theory of Secularization*. New York: Harper, 1979.
- PÉREZ-AGOTE, A. *Los lugares sociales de la religión. La secularización de la vida en el País Vasco*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1990.
- PÉREZ-AGOTE, A. "Religious Modernity in Spain: A Belated Vocation". Eurosecularity Project. 2nd Meeting, Berlín, 2002.
- PÉREZ-AGOTE, A. " Sociología histórica del nacional-catolicismo español". *Historia Contemporánea*, I, 26 (2003). P. 207-237.
- PÉREZ-AGOTE, A. y Santiago, J. A. *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005.
- SUREDA, J. y OLIVER, M. F. "La escuela y la integración de los menores de origen extranjero". En: Fundación Francisco Largo Caballero y Obra Social de Caja Duero, 2006. P. 546-555.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1979.
- WIEVIORKA, M. "Le multiculturalisme est-il la réponse?". *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. 105 (1998).