

Transformaciones contemporáneas de la relación entre política, cultura y religión en Europa occidental. Un apunte para el caso español

Alfonso PÉREZ-AGOTE
Universidad Complutense de Madrid
pereza@cps.ucm.es

Recibido: 25-02-2015

Aceptado: 08-02-2016

Resumen

Según Tilly dos leyes definen el proceso de transformación de las sociedades europeas occidentales desde la Paz de Westfalia hasta finales del siglo XX: la de la progresiva homogeneidad interna de cada una y la de la progresiva heterogeneidad entre todas ellas. La homogeneización cultural interna primero ocurre en relación a los grupos étnicos coexistentes dentro del territorio del Estado. La fase siguiente de homogeneización tendría lugar en relación con las poblaciones inmigradas tras la Segunda Guerra Mundial; proceso que siguió diversos modelos según los países, pero que la crisis de los años setenta, la del petróleo, mostró su general falta de éxito. Durante este último cuarto del siglo XX, estas sociedades se ven así atravesadas por dos lógicas globales, progresivas y contradictorias: la de homogeneización cultural a escala planetaria (ya no de cada sociedad) y la de re-creación cultural llevada a cabo por la población de origen inmigrante, que, responden al fracaso integrador con la búsqueda de fuentes de estima personal y social en su universo cultural-religioso. Este trabajo trata de poner en claro todos estos procesos desde las teorías de la diferenciación social y de la representación política. Esta última se hace necesaria porque los citados procesos ocurren en un momento en el que estas sociedades están atravesando por una crisis radical de la estructura de relación –de comunicación– entre la sociedad civil y la esfera política democrática. Se traza así un esbozo de las complejas relaciones entre sociedad civil, cultura, religión y política en estas sociedades europeas occidentales.

Palabras clave: diferenciación social; representación política; homogeneización cultural; globalización cultural; re-creación cultural; diferenciación religión-política; diferenciación religión-cultura.

Contemporary Transformations of the Relations between Politics, Culture and Religion in Western Europe. Some Notes on the Spanish Case

Abstract

According to Tilly, two laws shaped the process of transformation undergone by Western European societies since the Peace of Westphalia until the end of the 20th century: their increasing inner homogenisation and their growing heterogeneity between them. Cultural inner homogenisation affected, first, those ethnic groups living within the territories of the said states. The second phase of homogenisation impinged on those groups that immigrated after World War II. This process followed different models according to the country considered, but the 1973 oil crisis revealed their general lack of success. During the last quarter of the 20th century and onwards, these European societies have been altered by two progressive and contradictory global logics: a process of cultural homogenisation at the world level (rather than society level) and a process of cultural re-creation led by those groups with an immigrant background, who have

reacted against their integration shortcomings by searching for new sources of social and personal esteem in their respective cultural and religious traditions. This paper seeks to clarify these processes from a social differentiation and political representation theory perspective. The latter becomes indispensable, as the said processes have happened in a context in which the structure of relations (i.e. communication) between civil society and the democratic political sphere have experienced a radical crisis. In this way, the complex relations that exist between civil society, culture, religion and politics in these Western European societies are depicted.

Key words: social differentiation; political representation; cultural homogenization; cultural globalization; cultural re-creation; religion-politics differentiation; religion-culture differentiation.

Referencia normalizada

Pérez-Agote, A. (2016): “Transformaciones contemporáneas de la relación entre política, cultura y religión en Europa occidental. Un apunte para el caso español”, *Política y Sociedad*, 53 (1), pp. 29-54.

Sumario: 1. El proceso histórico de homogeneización cultural y las cambiantes relaciones entre política, religión y cultura. 2. La crisis contemporánea de la homogeneidad cultural y religiosa. 3. Un apunte sobre el caso español. 4. Bibliografía.

* * *

Agradecimientos

Para Pedro Ibarra, tras quinquenios de amistad.

1. El proceso histórico de homogeneización cultural y las cambiantes relaciones entre política, religión y cultura

Entre la Edad Media y nuestros días, las sociedades europeas occidentales han estado atravesadas por el proceso de construcción del Estado y por el proceso de nacionalización de éste. El primero de estos procesos es el de la construcción de una totalidad política dentro de un territorio definido por unas fronteras claras. Ello implica que esta unidad está claramente diferenciada de su entorno formado por otros Estados. Pero para que esto ocurra, en el interior de su territorio se dibuja otra diferenciación interna: la de un centro en relación con el resto de la realidad social del territorio, que constituye la periferia. De manera que el proceso de construcción del Estado está compuesto, en términos de la teoría de la diferenciación, de un doble momento: el de diferenciarse de los otros Estados y el de separarse un centro de una periferia. Según Charles Tilly, antes del siglo XVII, todos los Estados europeos gobernaban a sus miembros a través de intermediarios bastante autónomos. Esto significaba para los Estados una pérdida de recursos económicos. Para poder hacer frente a los gastos de la guerra, los Estados debieron suprimir los intermediarios, para dirigirse directamente a las comunidades y a los hogares habitados por los miembros. Y para hacer esto, cada Estado debió homogeneizar su población. Tilly nos recuerda la homogeneización de la población de los grandes Estados, como España, que expulsó a judíos, musulmanes y gitanos

en diferentes momentos. La vida –esta es la ley general enunciada por Tilly (1990)– se hizo más homogénea en el interior de cada Estado y más heterogénea entre los Estados. La culminación de este proceso de diferenciación interna sería producida por ese mecanismo de concentración del poder, tan bien definido por Elias (1982), que fue la corte, mecanismo por el cual la nobleza va dejando de tener poder en función de su fuerza y riqueza locales y comienza a tenerlo en función de su mayor o menor cercanía en relación al centro, de su pertenencia o no a la corte. Una vez que el territorio del Estado y el centro de poder estuvieron bien definidos, la ocupación de este centro por la burguesía nacional aceleró el proceso de homogeneización de la población estatal. Fue la época del nacionalismo, durante la cual, con el apoyo decidido de las artes y las ciencias sociales, se difunde la cultura nacional y se impone la lealtad a una sola identidad colectiva política. Del mayor o menor éxito de estos procesos depende el nacimiento de los llamados nacionalismos periféricos.

Desde el punto de vista de la religión, veamos, esquemáticamente también, la diferencia fundamental que en ambos procesos juegan las relaciones entre la religión y la política. Históricamente, la población europea era en su totalidad una población religiosa, cristiana. El proceso de la Reforma protestante supuso, desde la doctrina del “libre examen” (*Dios habla directamente a los hombres*), el inicio de la posibilidad legítima de pensar que tiene cada hombre, aunque todavía dentro de un universo simbólico religioso; y supuso también la inversión de la jerarquía existente entre la realidad sagrada y la profana. Todo ello implica una condición necesaria para el desarrollo libre de la razón y de la ciencia, que sería un elemento central de la futura modernidad europea.

Pero el fundamento último de la legitimación de las cosas en general y del poder en particular seguía estando en Dios, dentro del universo simbólico religioso controlado hasta la Reforma por la Iglesia. Pero esta subversión religiosa que la Iglesia produce desde su interior dio como resultado la división interna. Las diferentes dinastías, casas nobiliarias y afirmaciones religiosas produjeron consecuencias muy dramáticas por la falta de adecuación entre religión y política en los diferentes territorios europeos. Así que el viejo principio *cuius regio eius religio* tuvo que aplicarse tras la Reforma, en orden a producir la unificación religiosa de la población bajo la religión del soberano. La ley de homogeneización cultural interna de los Estados europeos occidentales (Tilly, 1990) fue así cumpliéndose en el terreno religioso, si bien en algunos Estados más que en otros.

Entre el sistema europeo de Estados (McNeill, 1988; Ramos, 1995) bastante prefijado territorialmente por la paz de Westfalia de 1648 y el sistema europeo de Estados nacionales que queda perfectamente configurado en el siglo XIX lo más relevante no son los cambios territoriales que se dan sino la incorporación de la masa de las poblaciones a la vida política, la apropiación simbólica de la soberanía por estas masas y el papel progresivamente dominante económica y políticamente de lo que Marx llama la primera clase social que históricamente tiene carácter nacional: la burguesía nacional (Marx, 1972: 71). Por esta razón, R. Nisbet ha podido afirmar con rotundidad que “the nation is the offspring of the state” (Nisbet, 1973: 164). Este es el caso general de los Estados europeos occidentales y alguien añadirá que con las excepciones de Alemania

e Italia, lo que, desde un punto de vista teórico, no lo es. Es verdad que en estos dos países la idea de nación preexiste a los elementos objetivos del Estado, como son el centro de poder que tiene dominio exclusivo sobre un territorio. Estos dos elementos objetivos, tal y como están fijados en la actualidad son posteriores a la idea de nación alemana e italiana respectivamente. Pero la identidad colectiva alemana e italiana no es una identidad nacional de no tener la prefiguración de un Estado correspondiente a esa identidad. La nación como comunidad legitimadora del poder político, no tiene sentido sin el Estado, existente o pensado como futuro a conseguir. Sin embargo el Estado existe y ha existido en el pasado durante la mayor parte del tiempo sin referencia a una nación que lo legitime. Los casos europeos de nación *sin existencia presente* de Estado, son los citados de Alemania e Italia mientras existió la idea de una comunidad alemana con referencia a un *Estado futuro*, aunque en ese tiempo no existiese el Estado, es decir, un centro de poder único sobre el territorio. Y también lo son aquellas realidades sociales existentes, y en la medida justa en que lo son, que reclaman la formación de un nuevo Estado, como por ejemplo Escocia, Cataluña, Euskadi (Pérez-Agote, 2006).

En el proceso de democratización-nacionalización del Estado, posterior a la formación de éste, fue necesaria la idea de nación, como la identidad colectiva en la que reside el poder. En sustitución de la idea del derecho divino de los reyes. Y es en este posterior proceso cuando el Estado debe autonomizarse de la religión y de la Iglesia, pues la idea fundamental es que el poder ya no viene de Dios sino que pertenece a la comunidad, al pueblo, a la nación. En el centro de la cuestión estaba la idea de laicidad.

En la segunda mitad del siglo XVIII y a comienzos del XIX ocurre en el mundo lo que Tiryakian (1989: 143-149) ha llamado primera oleada de nacionalismo, que se produce en los Estados-Nación en Europa y en Estados Unidos. Se abre un proceso por el cual, sobre algunas bases culturales existentes se trata de construir y difundir la historia, la cultura y la lengua nacionales. Se trata de poner en marcha una serie de mecanismos que uniformicen, en el interior del Estado, esa nueva cultura nacional.

Las naciones modernas han sido construidas de manera diferente a como lo cuentan sus historias oficiales. Sus orígenes no se pierden en la noche de los tiempos, en esas edades oscuras que describen los primeros capítulos de las historias nacionales. La lenta constitución de territorios al azar de conquistas y de alianzas no es tampoco la génesis de las naciones: no es más que la historia tumultuosa de principados o de reinos. El verdadero nacimiento de una nación es el momento en que un puñado de individuos declara que ella existe y comienza a intentar probarlo. Los primeros ejemplos no son anteriores al siglo XVIII. No hay nación en el sentido moderno, es decir político, antes de esa fecha. La idea, de hecho, se inscribe en una revolución ideológica. La nación es concebida como una comunidad amplia, unida por lazos que no son ni la sujeción a un mismo soberano ni la pertenencia a una misma religión (...) Todo el proceso de formación identitaria ha consistido en determinar el patrimonio de cada nación en difundir el culto. (Thiesse, 1999: 11-12)

Las monarquías debieron ser derrocadas o, al menos, sometidas al control político de la nación. Y las Iglesias debieron ser apartadas de la esfera política; su monopolio de la

verdad y de la valoración ética del mundo debía ser sustituido por la voluntad popular, generalmente expresada en la ley.

Las ciencias y las artes fueron la fuerza creadora de esa cultura y esa identidad colectiva nueva, y el sistema educativo, sobre todo el público-nacional, fue el gran mecanismo difusor. Los historiadores hicieron el trabajo de contar la historia de la construcción del Estado como historia de la Nación, como si ésta fuera anterior y hubiera conseguido, por fin, en ese momento de la historia dotarse de una estructura política diferenciada. Nietzsche conocía bien el papel de la Historia en la construcción de mitos. El sentido del conocer, su finalidad era la destrucción de esos mitos de los que se alimenta el hombre. Por ello, como dice Foucault, para Nietzsche la Historia es efectiva, es decir destructora de mitos, en la medida que introduce lo discontinuo en nuestro mismo ser: lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada del origen, es la discordia de las otras cosas, es el disparate (Foucault, 1992). Sin embargo, la historia nacional suele ser enseñada como Historia Sagrada, sacralizada, para impedir así la manipulación mental de nuestros orígenes, que son arbitrarios o, como diría Nietzsche, son la discordia de las otras cosas, el disparate, el conflicto... La función legitimadora de la Historia consiste en afirmar la existencia desde el origen de lo que no es sino un producto, un resultado histórico; según esto, la Nación existiría desde el origen y en la modernidad democrática lograría darse a sí misma una estructura política representativa. Pero la nación es un producto histórico moderno. Del mayor o menor éxito en la difusión de esta idea de Nación dependerá el surgimiento o resurgimiento de nacionalismos periféricos, de colectivos que lancen la idea de otra Nación contra aquel Estado.

La separación entre el Estado como institución y la Iglesia predominante en el territorio de ese Estado fue llevada a cabo en los diferentes países a través de estrategias distintas, resultando formas bien diversas de diferenciación. Pensemos en Francia, Inglaterra, España... Modelos distintos, velocidades diferentes, radicalidad absoluta de la lucha entre instituciones o totalmente inexistente; pero conduciendo siempre a la secularización de la legitimación del poder político: el poder reside en la comunidad nacional.

El proceso de separación entre Iglesia y Estado es central desde el primer momento del proceso de secularización. Fue un proceso difícil y largo, y se puede decir que en general fue un proceso más dramático en los países católicos, dado que allá donde triunfó la Reforma protestante, la Iglesia comienza a tener un control directo menor sobre la vida social, debido en gran parte a que la doctrina del *libre examen* quiebra el papel de esa institución como administradora de la verdad. Ello tuvo un papel importante en el libre desarrollo de la ciencia, pero también significó una pérdida de poder social y político para las Iglesias reformadas, en comparación con el que tenía la Iglesia católica en los países en que ésta era la religión dominante.

Pero además –durante el proceso de construcción y, sobre todo, del de democratización y nacionalización de los Estados europeos occidentales– ocurre en Occidente otro proceso de diferenciación que es menos aparatoso y menos visiblemente trascendente desde el punto de vista político. Es el proceso de diferenciación entre religión y cultura. Fue un proceso lento, complicado y menos visible y relevante desde el punto de vista

político que el de separación entre la Iglesia y el Estado. Porque no se trataba tanto de una diferenciación entre instituciones sino, más bien, de una diferenciación de esferas: entre una esfera simbólica profundamente institucionalizada en los países occidentales, la esfera religiosa, y otra esfera, la de la cultura, que estaba y está muy débilmente institucionalizada. Cuando la cultura se va desprendiendo, independizando, de la religión, no se genera una institución específica para su mantenimiento y su control. No puedo entrar aquí en la cuestión de establecer qué es la cultura, sin duda uno de los términos más discutidos por las ciencias sociales. Utilizando el término en un sentido plano, como significados compartidos por una población, lo que quiero señalar es que no existe una única y diferenciada institución de control general de la cultura, que señale lo que es la ortodoxia y que sancione la heterodoxia negativamente (como hace la Iglesia en el campo religioso) o positivamente (como a veces, no siempre, ocurre en el campo de la ciencia). La cultura en general se mantiene por su uso por los actores y cambia porque otras formas culturales ganan prestigio y normalidad entre ellos. Es claro que existen muchos tipos de controles y sanciones negativas y positivas que operan sobre la repetición y sobre la innovación; pero es claro también que estos sectores y sanciones no están en las manos de una única institución diferenciada.

En los diversos países europeos se ha producido históricamente una separación entre la religión y la cultura, liberándose ésta primero de la tutela y luego de la conformación religiosa. La religión va perdiendo influencia en las diversas esferas sociales, interesándonos aquí principalmente la política y la cultural. Como el principal soporte de la cultura, en el sentido en que estoy utilizando el término, es su uso por los actores sociales, el proceso de secularización individual ha sido una dimensión central de este proceso de separación de esferas. Danièle Hervieu-Léger nos habla de un primer periodo de “*descatolización*” de la población francesa, por el cual Francia va pasando de ser un país de religión católica a ser un país de cultura católica, a través del continuado decrecimiento de la creencia y de la práctica religiosas. Y con ello la capacidad de la Iglesia para controlar el comportamiento de los actores va decreciendo. Sin embargo, durante mucho tiempo la religión ha hecho un trabajo fuerte en la cultura, llegando a convertirse en una raíz fundamental de ésta. Pero después, un proceso al que esta autora llama de “*exculturación*” va borrando las raíces religiosas de la cultura (Hervieu-Léger, 2003).

Volveré en el siguiente epígrafe sobre las relaciones entre religión y cultura, porque es en nuestra época cuando en las sociedades europeas occidentales se plantea la cuestión con gran incidencia social y política.

2. La crisis contemporánea de la homogeneidad cultural y religiosa

Históricamente, en Europa occidental, primero se había dado un proceso de homogeneización de la población interna del Estado, con resultados más o menos exitosos –según los países– de difusión de una cultura y una identidad nacionales. Pero una nueva fase de homogeneización comienza en función de los flujos de inmigración que algunas sociedades comienzan a recibir tras la Primera y, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial. Es un proceso masivo que primeramente se produce desde países

Europeos pobres o superpoblados hacia los países más ricos del continente. Poco después comenzará la inmigración a las metrópolis de población de sus viejas colonias. En esa época los países europeos industrializados necesitaban mano de obra, por lo que la adaptación de esta población inmigrante a esta nueva situación fue relativamente fácil desde un punto de vista económico, laboral, dada, por una parte, la necesidad objetiva de mano de obra y, por la otra, la actitud instrumental propia del emigrante, dada su disposición a resolver un problema mediante el sacrificio personal de abandonar voluntariamente la sociedad propia. Durante mucho tiempo, la situación social de la población inmigrada no se plantea en Europa con la acritud que se va a plantear tras la crisis de los 1970s, llamada del petróleo, y las perturbaciones que ocasiona en el mercado laboral. Las condiciones administrativas para la inmigración se fueron dificultando, en los 1980s la población inmigrada fue obteniendo la residencia permanente, las diversas administraciones europeas intentaron limitar nuevos flujos de inmigración, permitiendo solamente los casos de “reagrupación familiar”. En los 1990s, la caída del Telón de Acero, abrió otro flujo fuerte de migración desde el Este al Oeste de Europa. Y ya con el comienzo del siglo actual, algunos países que, como España, habían sido tradicionalmente emigrantes hasta los años 1970s, comienzan a recibir grandísimos contingentes de población de África, de América Latina y, algo después, de Europa del Este.

El siglo XX, desde el fin de la Primera Guerra Mundial ha sido muy cambiante en el terreno de la homogeneidad cultural y religiosa de las sociedades europeas. El ritmo de cambio se incrementó después de la Segunda y todavía más aún en el último cuarto del siglo, cambio que persiste en el siguiente, el actual. Los intentos de homogeneización absoluta o relativa, según los modelos políticos desarrollados por los distintos países, de la población inmigrante han sido un fracaso importante, como se empezó a poner de relieve a finales de los 1970s y, sobre todo, en los 1980s, tras la crisis del petróleo cuando la segunda generación de la población de origen inmigrante, tras haber pasado por el sistema educativo nacional, intenta incorporarse al mercado de trabajo y encuentra dificultades insalvables que en muchos casos llegan a la exclusión. Los conflictos sociales de la joven generación de origen inmigrante no tardaron en comenzar a producirse.

A partir de la crisis de los 1970s comienza a darse un contraste entre, por un lado, la debilidad de los mercados europeos de trabajo y, por el otro, el mantenimiento de las condiciones estructurales de los países con tendencia a emigrar y con las redes sociales en gran parte establecidas para hacerlo. Este contraste ha venido produciendo dos consecuencias fundamentales en el terreno de las migraciones internacionales. La primera está constituida por las medidas restrictivas de las administraciones europeas que han inducido el crecimiento de los riesgos vitales asumidos por las poblaciones que continúan queriendo emigrar y el crecimiento de la inmigración ilegal en los países receptores. La segunda gran consecuencia se da en el campo de las nuevas generaciones de poblaciones inmigradas ya establecidas en los países desarrollados. Muchos descendientes de inmigrantes llegados en una época en la que el mercado de trabajo tenía necesidad de ellos se confrontan a una situación diferente de la de sus padres, en relación a los principales mecanismos de integración de la sociedad.

Como mecanismos públicos están el sistema educativo y, en relación muy estrecha con él, el mercado de trabajo. No se puede generalizar mucho sobre la situación del sistema de enseñanza, pero, en todo caso, si la salud del mercado de trabajo no es muy buena estas nuevas generaciones tendrán problemas para integrarse en la sociedad, para llegar a adquirir una identidad social y para dotarse de una autoestima positiva. Por otra parte, el mecanismo social por excelencia, la familia, se encuentra también en una situación problemática. Sus padres, inmigrantes en una época en que los factores de atracción estaban presentes, han tenido un comportamiento instrumental adaptativo, y, por ello, elaboraron una estrategia adaptativa para la educación de sus hijos. La deterioración de los mecanismos públicos de integración provoca algunos efectos: la aparición de conflictos entre los jóvenes y la sociedad receptora; la búsqueda de una identidad social y de nuevas fuentes de autoestima, dadas sus dificultades para entrar en el mercado de trabajo; la revalorización, por consiguiente, de la cultura y de la lengua originales. Este último efecto puede, a su vez, producir otro: puede hacer ambivalentes las relaciones intergeneracionales intrafamiliares. Sus padres habían dado prioridad a la lengua y a la cultura de la sociedad receptora y ellos vuelven su mirada hacia la sociedad originaria. La relación entre ellos se hace ambivalente, porque, por un lado, están contra sus padres porque relegaron la lengua y la cultura originarias. Pero por el otro están a favor de ellos, debido al afecto y a que sus padres representan precisamente la lengua y la cultura originarias.

Las dificultades de inserción laboral de los jóvenes de origen inmigrante provocan conflictos entre ellos y la sociedad de acogida; por ello, éstos buscan encontrar otra identidad social, otras fuentes de autoestima y de estima social, como pueden ser la cultura, la religión y la lengua originarias de esa población. La religión se convierte en una religión por opción más que por herencia, pero carente ya para estos jóvenes de la envoltura de la cultura originaria. Pero, además, es preciso darse cuenta de que, a pesar de la mala situación económica de Europa, flujos importantes de inmigración han seguido llegando.

Para los inmigrantes en general, la religión ofrece un valor añadido social en términos de refugio social y de fuente de identidad, de autoestima y la solidaridad pragmática. Cuanto menos funcionen en esa población los mecanismos sociales públicos de integración (sistema educativo, mercado de trabajo y adecuación entre ambos) mayor se vuelve la necesidad para esta población de lograr la estima social y la autoestima a través de recursos propios. Como nos recuerda Olivier Roy (2005), el Islam es una religión europea. Lo cual, a su vez, nos plantea el problema evocado por el propio Roy: la vuelta de los jóvenes en Francia a una religión islámica de opción (Tietze, 2002), tras haber sido previamente des-arabizados y des-islamizados por la escuela republicana y de no haber sido con posterioridad aceptados por el mercado de trabajo, es la vuelta a una religión desprovista de la envoltura cultural general que tiene en el caso de sus antecesores; esta religión des-culturizada es más proclive a la letra que al espíritu, y más proclive, por tanto, a derivar en proposiciones fundamentalistas (Khosrokhavar, 1994: 130-131). Se trataría así de un proceso drástico, dramático y traumático de diferenciación funcional, de separación entre la religión y la cultura islámicas.

La heterogeneidad entre los Estados (Tilly, 1990) se ve afectada por la progresiva homogeneización cultural que la globalización conlleva. Pero, por otro lado, la globalización no sólo homogeneiza, sino que, a través de las nuevas migraciones internacionales también produce cierta heterogeneidad interna de las sociedades occidentales. La globalización produce así dos lógicas culturales contradictorias: la “mcdonaldización” de la sociedad (Ritzer, 1996) coexiste y compite con la “re-creación¹ cultural” (Wieviorka, 1998) de las poblaciones inmigradas.

Por tanto, siguiendo dentro de los términos de la teoría de la diferenciación, es necesario anotar que se dan distintas maneras en las que religión y cultura pueden diferenciarse. Por un lado está la liberación que la religión alcanza en relación con la cultura que la conformaba, como es el caso de los jóvenes de origen musulmán inmigrante, educados en el medio educativo europeo que optan por volver a la religión de sus padres; y por el otro están los procesos de secularización de la cultura en Estados Unidos (Herberg, 1955) o de descatalogización y de exculturación en Francia (Hervieu-Léger, 2003) o en España (Pérez-Agote, 2012), procesos en los que es la cultura la que se libera de las amarras de la religión; en el caso de los jóvenes musulmanes europeos es la cultura islámica la que decae, mientras que en el otro caso es la religión la que entra en crisis.

Las relaciones entre religión y cultura constituyen un lugar estratégico para entender las transformaciones de la religión en la sociedad contemporánea. Nuevos flujos migratorios conducen a la heterogeneización religiosa de nuestras sociedades. En las poblaciones de origen inmigrante no se ha producido, al menos con la misma intensidad que en Europa, un proceso de diferenciación de la religión en relación a otras esferas, como la cultura y la política. En muchas ocasiones esta diferencia en el nivel de diferenciación de la religión ha sido y es una fuente de conflictos sociales. Podemos recordar la cuestión del velo islámico en Francia y el llamado Rapport Stasi de 2003. En este informe se recomienda la prohibición en la escuela de “tenues et signes religieux” (Stasi, 2003: 68). La única especificación que el informe hace sobre la significación del velo es que puede revestir “différentes significations. Ce peut être un choix personnel ou au contraire une contrainte...” (Stasi, 2003: 57). Es evidente que la Comisión Stasi estableció sus conclusiones desde una única perspectiva, la de la población francesa autóctona: el velo es un símbolo religioso. Desde una perspectiva cultural diferente, en la que no se da la clara separación entre cultura y religión y en la que no encontramos una religión diferenciada, el velo es un símbolo religioso-cultural-familiar, y para determinadas ocasiones podemos añadir que también es político. Las políticas derivadas de este informe, y, por tanto, el informe mismo se convirtieron en factores de resignificación política del velo. La Comisión adoptó una perspectiva etnocéntrica, basada en la creencia de que Francia era una sociedad culturalmente homogénea y en 2003 ya claramente no lo era.

¹ En Kivisto (2014:61-87) podemos ver las formas de re-creación de la organización eclesial por la población inmigrante, muchas veces muy cercanas a las formas de organización de las confesiones autóctonas.

En algún otro lugar ya se ha replanteado el principio de laicidad directamente desde la política, separándolo de las formas de interpretación y aplicación. Gérard Bouchard y Charles Taylor, en un informe elaborado a propuesta del Primer Ministro de Québec, han promovido una nueva idea: la de “laicidad abierta”. Para estos autores, son cuatro los principios que definen el laicismo; dos de los cuales son fundamentales para ellos: la igualdad moral de las personas y la libertad de conciencia y de religión. Los otros dos se han convertido en interpretables: el principio de la separación de Iglesia y Estado y la neutralidad del Estado en relación con las religiones y las creencias seculares profundas (Bouchard y Taylor, 2008: 135-136). Con ello se abre una importante posibilidad de medidas pragmáticas que no implicarían contradicción insalvable con la dimensión “fundamental” de la laicidad.

La diferencia crucial entre el informe Stasi y el de Bouchard y Taylor, deriva de la idea de sociedad que presupone cada uno de ellos. En el primero, se está pensando en una ciudadanía uniforme, culturalmente homogeneizada, y se conserva la idea de laicidad propia de la época de separación entre el Estado francés y la Iglesia católica francesa, proceso que culminaría en la Ley de 1905. Y se aplica el esquema de separación a la nueva realidad social, con referencia a confesiones religiosas cuyo soporte social son minorías sociales de origen inmigrante que no tienen la posibilidad de enfrentarse con fuerza al Estado y que constituyen a su religión y a sus formas de culto en mecanismos de solidaridad e identidad. En cambio, el informe de los autores canadienses, nace de la necesidad de tener en cuenta la existencia de estas nuevas poblaciones y de proteger hasta un cierto punto estas instituciones sociales religiosas, como mecanismo de integración social de estas poblaciones minorizadas.

Las sociedades europeas han sido sociedades relativamente² homogéneas desde el punto de vista religioso. Pero ahora un sector de su población, de origen inmigrante y en una parte importante ya nacional, profesa confesiones religiosas diferentes a las históricamente dominantes. La religión, para este sector, tiene un papel social importante en la integración social de la comunidad, al que ya me he referido; y, además, estos grupos religiosos necesitan claramente del apoyo, económico y político, para el desarrollo de su actividad religiosa. Tanto más cuanto que el mecanismo fundamental de integración social que es el mercado de trabajo se está alejando progresivamente del control del Estado por la globalización de la economía. La cuestión de la separación Iglesia y Estado comienza a plantearse, aunque en Europa tímidamente por el momento.

En Europa, como hemos visto, las migraciones internacionales han borrado la homogeneidad cultural de nuestras sociedades, lo que, a su vez, ha supuesto que la diferenciación entre cultura y religión deje de ser una característica común de toda la sociedad. Y todo ello, por fin, lleva a que diferenciación entre política y religión vaya dejando también de ser una característica general absoluta de la sociedad. Los Estados

² Relativamente, porque existen formas no religiosas y antirreligiosas; aunque también hay que pensar en la transformación de un país de religión católica, por ejemplo, en uno de cultura católica (como Francia y España). Esta observación equivale a hablar de que históricamente no predomina la pluralidad religiosa.

Europeos no pueden enfrentarse a las confesiones religiosas no dominantes de la misma manera que se enfrentan a la confesión históricamente dominante.

Pero la diferenciación entre religión y política tiene abierta, además, otra vía de crisis. Las Iglesias cristianas europeas occidentales y muy en particular la Iglesia católica, han reaccionado con una cierta virulencia contra ciertas leyes que se han venido aprobando en los parlamentos europeos es a partir de los años 1970. Leyes relativas a ciertos temas éticos e íntimos: la familia, el matrimonio, la reproducción, la vida. En una reciente investigación pudimos comparar las repuestas de la Iglesia católica a este tipo de leyes en los cinco países (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015). Entre éstos, Bélgica y Francia son las dos sociedades de mayor nivel de secularización subjetiva y de mayor separación entre política y religión. En el otro extremo estarían Portugal e Italia. Y España estaría en un nivel intermedio desliziándose hacia una mayor laicidad. Pero muy recientemente hemos visto la virulenta reacción de la Iglesia católica francesa contra el matrimonio entre homosexuales, algo que no era predecible dada la histórica aceptación por parte de esa Iglesia de la ley de 1905, que consagraba la separación absoluta entre ambas instituciones (Béraud y Portier, 2015).

Lo cierto es que la entrada de la política en los temas que se han dado en llamar de bioética, ha suscitado fuertes controversias filosóficas, sobre la conveniencia de que la religión intervenga en la esfera pública a la hora de regular estas cuestiones. Habermas y Rawls, serían las voces más potentes que intentan dar cabida a esta posibilidad. Pero no quiero entrar en este ámbito valorativo y normativo. Solamente quiero resaltar que el laicismo europeo tiene réplicas que vienen desde las religiones, pero también desde posiciones filosóficas racionalistas. Lo que para el sociólogo es realmente interesante de todo ello es que el problema está planteado, es objeto de debate, y ello es indicio de pérdida de nitidez de la diferenciación.

3. Un apunte sobre el caso español

3.1. La difícil separación entre la Iglesia y el Estado

El Antiguo Régimen comenzaría a decaer en los comienzos del XIX. Esta crisis fue larga, no revolucionaria; fue, más bien, una dinámica política conflictual, de guerra civil latente que desemboca sucesivamente en *restauraciones*, siendo cada una de éstas el intento de recuperar el imposible y mítico orden del Antiguo Régimen, socialmente legitimado en términos religiosos (Moya, 1975: 65-66). El proceso tiene como desenlace la Guerra Civil y, tras ella, la última restauración que fue el franquismo. La jerarquía eclesiástica española legitimó el levantamiento de 1936 contra la democracia republicana, obteniendo por ello ventajas del posterior régimen. Entre otras cosas, esta restauración, como las anteriores, supuso el aumento del peso de la Iglesia en el sistema educativo y, por tanto, la progresiva inadaptación del sistema público educativo a la

modernidad³. Eran los inicios del *nacional-catolicismo*. El *aggiornamento* que supuso el Concilio Vaticano II para la Iglesia católica en general reforzó algunas corrientes católicas de base en España que eran críticas con el franquismo. “Particularmente en aquellas sociedades en las que la voz del papado tenía un peso cierto, este concertado esfuerzo civil (de Juan XXIII y del Concilio) tuvo efectos dramáticos. De pronto las doctrinas de los derechos humanos pudieron ser usadas para poner en cuestión simultáneamente el nacional-catolicismo del régimen de Franco, las doctrinas de la seguridad nacional de los regímenes burocrático-autoritarios de América Latina (...) El papado también ha asumido con entusiasmo el papel de vocero de la humanidad, de la sagrada dignidad de la persona humana, de la paz mundial...” (Casanova, 2001: 207-216).

También como consecuencia del Concilio, se creó en 1966 la Conferencia Episcopal Española (CEE)⁴. La religión católica, quedó claro en el Concilio, debía interesarse por el mundo, y la Iglesia se decidió a emprender ese camino. Una de las medidas que tomó fue lanzar un “proceso de ‘nacionalización’, esto es, de centralización de las Iglesias católicas a un nivel nacional” a partir de la creación de las conferencias episcopales nacionales. (Casanova, 2001: 221). Esta *nacionalización* de la Iglesia tuvo en España efectos profundos y diversos.

Hasta la creación de la CEE, la Iglesia históricamente no había tenido una cohesión estructural sólida. Algunos escritores religiosos del siglo XVIII se referían a *las* iglesias españolas; los obispos tenían poco poder, ya que estaba más en manos de cabildos, canónigos y órdenes religiosas; y, además, tenían muy pocos contactos entre ellos, lo que les ocasionaba problemas para tener un poder independiente del rey o del papa. Sin medios colectivos de expresión y sin una estructura coherente, la Iglesia aceptó el papel que le asignó la monarquía borbónica (Callahan, 1989: 16-17). Como dice Álvarez Junco, la nueva dinastía borbónica que se inaugura con el citado siglo

³ Ni siquiera, tras el franquismo, la entrada del socialismo al gobierno de la mano de Felipe González significaría la detención de este impulso, al ser posibilitado el régimen de concertación de la enseñanza privada con el Estado; esta concertación supone, sigue suponiendo la financiación pública de la enseñanza privada. Uno de los graves problemas ha derivado y deriva del hecho de ninguno de los ocupantes sucesivos del Ministerio de Educación se ha propuesto inspeccionar y controlar que en el acceso a los centros concertados hubiese una igualdad cierta de oportunidades para toda la población, incluida la inmigrante en el momento presente. Lo que de facto supone que la autoridad privada del centro puede disponer con criterios no democráticos de fondos públicos.

⁴ Trato en este epígrafe fundamentalmente de la posición de la CEE, dado que ésta inaugura históricamente la posibilidad de que la jerarquía eclesial española pueda adoptar una posición en su conjunto, dado que con anterioridad no había una institución colegiada de la que formaran parte todos los obispos españoles, pero únicamente ellos. Este trabajo está dedicado a la separación de esferas institucionales de la que nos habla la teoría de la diferenciación social, y por ello el centro de atención es la Iglesia institucional española. Por supuesto, el catolicismo español contiene dentro de sí posiciones diferentes e, incluso, encontradas sobre muchos temas. Para una visión de esta pluralidad interna del catolicismo español, puede consultarse Pérez-Agote *et al.*, 2012: 98-104.

planteó, en relación con la Iglesia, una triple ofensiva: reforzar los derechos propios del *regalismo* con objeto de debilitar los lazos de la Iglesia con Roma, conducir hacia el erario público parte de las rentas de la Iglesia y reducir el peso de ésta en materias culturales y educativas (Álvarez Junco, 2001: 360). En relación con el tema central que nos interesa, las relaciones entre poder civil y poder eclesiástico, se puede decir que la monarquía borbónica desarrolló, hasta sus últimas consecuencias la vieja tradición española del *regalismo*. “La diferencia respecto al *regalismo* de los Austrias estuvo más bien en los modos y formas imperiosas con que se condujo el poder civil frente al eclesiástico” (Domínguez Ortiz, 1976: 367). Los Borbones consiguieron un patronazgo universal sobre los cargos y beneficios eclesiásticos, a través del concordato de 1753. Los monarcas veían, por un lado, los peligros de injerencia de Roma y necesitaban jerarcas afines a la idea de su poder absoluto para evitar cualquier proyecto de oposición; y, por otro, que todavía eran muchos los recursos que salían de España con destino a la Iglesia romana (Cortés Peña, 1989: 562-564). El clero se convirtió, en gran parte gracias al patronazgo universal que el concordato puso en manos del rey, en una especie de funcionariado religioso, utilizado por los reformadores monárquicos para modernizar la mentalidad popular. Una minoría del clero estaba dedicada a labores pastorales, pues la mayoría disfrutaba de *beneficios* o se dedicaba a las casas nobles. Se trataba de un clero fundamentalmente urbano, y una pequeña minoría disfrutaba de los *beneficios* más importantes, mientras que la mayoría vivía con pocos medios. Los sacerdotes que se dedicaban a la cura de almas, los que tenían más contacto con la población, poseían muy bajo grado de formación, lo que llevó a Carlos III a promulgar un decreto para la fundación a gran escala de seminarios y para mejorar el nivel de formación de los existentes. En cuanto a los obispos, elite de la Iglesia y de la sociedad española en general, también eran buenos funcionarios de la Corona, más dedicados a cumplir las directrices del rey que las del nuncio papal en Madrid. Y aunque su reclutamiento no fuera democrático, sólo una minoría, al contrario que en Francia, era de origen noble. En general, el ascenso en la carrera eclesiástica dependía mucho del nivel de instrucción, por lo que era muy importante conseguir un buen *beneficio* y un puesto en una facultad universitaria (Callahan, 1989).

No es posible trazar aquí el proceso seguido por la CEE desde su creación en 1966, pero sí señalar que esta institucionalización del nivel nacional como unidad supuso, no cabe duda, una fuente de autonomización de este nivel en relación al centro vaticano y que, desde entonces, la Iglesia española ha seguido un proceso. Presidía desde 1971 esta Conferencia el Cardenal Enrique y Tarancón, quien facilitó de forma muy importante desde el inicio una autonomización de la Iglesia en relación al Estado, hasta el punto de que se ha hablado de una transición a la democracia de la Iglesia española que se anticipó a la muerte de Franco y, por tanto, a la transición política (Piñol, 1999). En un documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal española, fechado en febrero de 1977, se expresa lo que fue uno de los aspectos más importantes de la posición política de la jerarquía eclesiástica española durante la transición: “la Iglesia no desea el poder político ni apoyar en él su acción pastoral. Y, por consiguiente, no entra en el juego de los partidos políticos”. Sin embargo ya desde las primeras elecciones generales ha venido sacando documentos previos a cada una de ellas para orientar el

voto hacia partidos que protejan valores católicos, sin obligar directamente votar o no votar a organización alguna⁵. La CEE adoptaría pronto posiciones de mayor presión política sobre el Gobierno y el parlamento españoles. La Iglesia española se convirtió, gracias a su estructuración como CEE, en un grupo de presión que intenta influir en las decisiones políticas de la democracia española. Las cuestiones en que más claramente ha puesto su peso en juego son de tres tipos, que simplemente voy a enunciar:

1) Las que se refieren a su propia financiación. En los acuerdos firmados por el Gobierno español con la Santa Sede en 1979 la Iglesia católica declara su propósito de lograr por sí misma los recursos suficientes para la atención de sus necesidades. Dice G. Bedoya, “los obispos nunca cumplieron el compromiso. Es más, pidieron muchas veces que se les liberara de hacerlo. Ni Adolfo Suárez, ni Calvo Sotelo, ni Felipe González ni José María Aznar hicieron caso. Zapatero, sí. Peor. Este Gobierno, además de liberar a los prelados de aquella promesa legal –los Acuerdos con el Estado vaticano tienen rango de ley orgánica–, acordó en 2007 aumentarles (de un 0,5% a un 0,7%) la cuota del IRPF que reciben” (El País, 11 de noviembre de 2010)⁶.

2) Las leyes que hacen referencia a la vida, la familia, el matrimonio, fecundación asistida, aborto etc. Desde los años 70 del pasado siglo hasta nuestros días, en todos los países europeos occidentales se han venido promulgando leyes de este tipo. En 1981 fue la de divorcio; en 1985 la de aborto, tema cuya normativa ha sufrido muchos avatares hasta la actualidad (Cfr. Pérez-Agote *et al.*, 2015); en 1988 la de procreación asistida; y en 2005 la de matrimonio de homosexuales. Todas ellas, salvo esta última, han tenido versiones posteriores. La regulación en Europa de estas cuestiones tan íntimas y sobre las cuales la Iglesia católica vela con aguerrido celo, ha sido detonante en muchos casos de un reforzamiento de la Iglesia para intervenir en política. Por un lado hemos visto un cambio en los medios empleados por ella para la protesta; en España hemos visto, por ejemplo, la jerarquía católica no solamente apoyar sino también participar tras pancartas en manifestaciones callejeras, como también ha ocurrido en Francia, donde la ley de matrimonio homosexual de 2013 ha soliviantado a la jerarquía, abandonando así su posición de aceptación de la laicidad republicana trazada por la ley de 1905. En

⁵ Ver los documentos siguientes de la CEE: 22 de abril de 1977, 16 de mayo de 1986, 28 de septiembre de 1989, 17 de febrero de 2000, 18 de febrero de 2004, 30 de enero de 2008 y 21 de octubre de 2011. Todos ellos en su página web: www.conferenciaepiscopal.es.

⁶ En este artículo citado G. Bedoya da noticia aproximada de otras cantidades que la CEE percibe del Estado: casi 160 millones para sueldo de eclesiásticos y actividades de culto; 3.000 millones para financiar los colegios concertados, otros 3.000 millones para pagar a los profesores de religión católica en las escuelas, a los capellanes de cárceles, hospitales y Ejército. Habría que añadir las ayudas para el mantenimiento del patrimonio, y otras cosas. Todo ello además de lo que se deriva del IRPF. Frente a ello, G. Bedoya compara: “para el resto de las confesiones calificadas oficialmente ‘de notorio arraigo’, seis ahora mismo en España, hay cinco millones para todo el año, y con la condición de que no los usen para salarios o temas de culto”. Para una visión detallada de la financiación de la religión en España véase Torres Gutiérrez, 2005.

España hemos visto también la utilización de campañas publicitarias⁷ por parte la CEE para combatir la legalización del aborto, como ya había hecho la Iglesia italiana. Estas leyes han dado lugar a un rearme político de la Iglesia, mayor todavía en países de histórica tradición católica (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015).

3) Las que hacen referencia al sistema educativo. Acabamos de ver la importancia de la subvención pública a la educación privada. La enseñanza concertada fue la manera que el primer Gobierno socialista de Felipe González tuvo de intentar compaginar su objetivo de extender y generalizar la enseñanza a la totalidad de la población española con la escasez de medios económicos disponibles y con el hecho de la enorme importancia histórica de la enseñanza privada religiosa. La principal crítica que se puede hacer a este respecto no es tanto el haber inaugurado esta fórmula sino, más bien, por una parte, no haber previsto cómo enfrentar el desarrollo futuro de esta modalidad y, por la otra, no haber mantenido a lo largo del tiempo, la inspección y control por el ministerio correspondiente para que los fondos públicos fuesen dirigidos hacia la igualdad de oportunidades de la población.⁸ Podemos citar, a modo de ejemplo, una de las conclusiones de un interesante trabajo de investigación sobre el específico caso catalán:

En un contexto de constante incremento del alumnado inmigrante, el modelo de escolarización catalán parece haberse estabilizado en torno a unos niveles de segregación muy elevados. (...) La falta de compromiso social por parte de la red concertada es una de las principales (causas). (...) Sin embargo, ese no es todo el problema. (...) La segregación dentro del propio sector público está generando fenómenos de concentración del alumnado inmigrante en determinados centros escolares. El riesgo de dualización del sistema educativo catalán es evidente, lo que no es tan evidente es que la brecha social se encuentre únicamente entre centros públicos y concertados. (Valiente, 2008: 21-22)

Podríamos añadir otros temas educativos en los que la Iglesia católica ha sido muy beligerante en la esfera política, como la cuestión de la obligatoriedad de la Religión como materia curricular y su evaluabilidad, y la de la materia “Educación para la ciudadanía”, aprobada por el Gobierno socialista en 2006 y suprimida por el Gobierno del PP en 2013.

A diferencia de la evolución de la población católica española que, desde la llegada de la democracia, se ha convertido cada vez más flexible y permisiva en sus actitudes hacia el aborto, la CEE ha mantenido una posición uniforme, inequívoca, ortodoxa y firme. (...) En las últimas décadas, las divergencias entre las posiciones de la jerarquía católica y la legislación vigente en materia de ética (...) se ha convertido

⁷ En 2007 comenzó la CEE su primera campaña publicitaria en los medios de comunicación, a favor de la aplicación a la Iglesia católica de la cuota correspondiente en la declaración anual del IRPF; luego en 2009 comenzaría con la primera en contra del aborto: “Protege mi vida”.

⁸ http://elpais.com/diario/2009/11/08/catalunya/1257646039_850215.html

en uno de las fuentes más recurrentes de conflicto en el marco de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. (...) en España. En síntesis, la CEE se ha pronunciado en contra de los cambios normativos, (...) aunque de diferentes maneras y en diferentes grados dependiendo de qué partido esté en el gobierno. Los principales conflictos se han derivado del desarrollo por el PSOE de una política reformista durante sus diversos períodos de gobierno. En estos periodos, la CEE ha hecho un uso intensivo de sus poderosos recursos institucionales, particularmente los medios de comunicación, iniciando campañas destinadas a obstruir las diversas iniciativas legislativas del Gobierno socialista. Sin embargo, estas campañas desaparecen cuando el Partido Popular llega al poder (1996- 2008, 2011 -...). (...) A pesar del hecho de que el PP, al llegar al poder en 1996, no revocó la ley socialista del aborto cuando previamente la había recurrido ante el Tribunal Constitucional durante el periodo de gobierno socialista⁹. (Pérez-Agote *et al.*, 2015: 172-173)

Esta asimetría de la actitud y comportamiento frente a la misma ley durante los mandatos socialistas y durante los mandatos de la derecha tienen un principio complejo de explicación. La CEE tiene formas directas de actuar en silencio para influir en la política del gobierno cuando éste está en las manos del PP, pero no lo tiene tan fácil cuando está en manos socialistas. La derecha política y la CEE tienen fuertes afinidades electivas. Pero, por otra parte, el PP tiene dentro de sí todo el espectro de posiciones ideológicas de la derecha, desde la derecha modernizante y liberal hasta las formas más tradicionalistas y virulentas. Es decir que tiene fuertes conflictos ideológicos en su interior.

La Iglesia se ha transformado en grupo de presión política y para ello la Conferencia Episcopal ha ido, por un lado, monopolizando la imagen pública de la Iglesia y, por el otro, homogeneizándose en su interior, gracias a la política de conexión con el Vaticano para la selección escrupulosa de obispos pertenecientes a posiciones conservadoras y centralistas¹⁰, de manera que disminuya la posible tensión entre CEE y los obispos, soberanos en sus diócesis¹¹.

3.2. La separación de la cultura y la religión

La población española atraviesa actualmente la tercera oleada de secularización individual. La primera comienza en el siglo XIX y “se realiza según el modelo propio

⁹ Lo mismo ha ocurrido en la vigente legislatura (2011-2015). Después de haber recurrido la ley de 2010 promulgada durante el gobierno socialista, al llegar al gobierno el PP en 2011 se designa al Ministro de Justicia Ruiz Gallardón para que cambie la ley, éste elabora un proyecto que, al final en septiembre de 2014, el Presidente Rajoy ordena la retirada del proyecto y el citado Ministro dimite. Con posterioridad el Presidente ha prometido retirar de la ley socialista el supuesto de aborto por una menor sin consentimiento paterno.

¹⁰ Sin connivencias con los nacionalismos periféricos.

¹¹ Recordemos aquí que según el Derecho Canónico, cada obispo es soberano en su diócesis; la Conferencia Episcopal de un país no tiene predominio sobre las diócesis en el campo del magisterio. Sobre un obispo solamente está el obispo de Roma, el papa.

de los países de la Europa occidental de tradición católica. A falta de una secularización de la propia religión¹², los individuos que se interesan por los cambios que trae la modernidad deben hacerlo contra la religión y contra la Iglesia, ya que ésta se afana en perpetuar su monopolio sobre la verdad y su mantenimiento del orden tradicional; se trata del fenómeno conocido normalmente como anticlericalismo, que afecta a ciertos sectores evolucionados del liberalismo y el republicanismo y, en general, a las corrientes de izquierda. (...) La segunda (...) (ver tablas 1, 2 y 3) tiene sus orígenes en la generalización del proceso de desarrollo económico y de acceso, también generalizado, de la población española a una sociedad de consumo de masas y también en el proceso de cambio que se origina en muchos sectores católicos de la población disconformes tanto con el régimen franquista como con la jerarquía católica española, fuertemente vinculada al poder político”. Comienza en la década de los 1960s y dura hasta final de la de los 1980s. Decae el interés por la religión y por la Iglesia. Disminuyen la creencia y la práctica. España va pasando de ser un país de religión católica a ser un país de cultura católica. La tercera es una oleada (ver tablas 4 y 5) que comienza en la década de los 1990s pero que en los datos de opinión y actitudes comienza a hacerse patente a principios del siglo actual ya que proviene de la entrada de nuevas generaciones; la mayor parte de los jóvenes sigue definida como producto de la segunda oleada; pero comienza a vislumbrarse que otra parte de esos jóvenes, particularmente notoria en zonas económicamente avanzadas de la sociedad española¹³, comienza a ser soporte de otro tipo de posición con respecto a la religión. Formas que no son ni religiosas ni anti-religiosas comienzan a ser muy amplias en estos sectores de la población. Jóvenes que no es que se alejen de la religión sino que la religión nunca ha formado parte de su conciencia; e, incluso, la raíz religiosa va desapareciendo de su cultura. En mi libro he encontrado tres esferas de la vida en las que la religión había quedado como raíz religiosa pero que en estos jóvenes que son el soporte de la tercera oleada la raíz religiosa va desapareciendo: el campo de la concepción de la familia, el matrimonio, la procreación; el campo de la representación de la propia muerte; el campo del trabajo y la profesión. Es la exculturación. La cultura pierde sus raíces religiosas. Esta tercera oleada de secularización subjetiva viene marcada especialmente por la aparición en las nuevas generaciones de posiciones individuales no religiosas (Pérez-Agote, 2012).

¹² Es decir, a falta de un proceso por el cual es la propia religión la que se interesa en las cosas del mundo, como el llevado a cabo por el calvinismo descrito en (Weber, 1979).

¹³ Ya en 2005 (González Blasco, 2006), en las comunidades de Madrid, Cataluña y País Vasco, dos terceras partes de los jóvenes entre 15 y 24 años se definían como indiferentes, agnósticos o ateos. En el extremo, estos “nuevos ateos”, presentan dos características sociales muy relevantes; por un lado, provienen familiarmente no de la de la vieja tradición de la izquierda anticlerical, sino más bien son herederos de un proceso de pérdida progresiva de interés en la religión por parte de sus padres; y, por el otro, su posición como ateos está acompañada por una actitud pluralista, tolerante; no se trata de un ateísmo militante sino más bien indiferente, muy lejano de las posiciones anticlericales propias del siglo XIX (Pérez-Agote, 2012:324-340).

Tabla 1: Evolución de la autodefinición religiosa. Población total. %. 1965-2008

	1965	1975	1982	1984	1985	1988	2008*
Católicos practicantes	83	74	51	51	44	41	27,7
Católicos no practicantes	15	14	38	35	43	40	45,8
No creyentes	2	2	9	5	4	6	14,5
Indiferentes				6	7	7	9,6
Otra religión	0	0,2	0,5	1	1	1	1,6
No contesta	0	4	2	2	2	5	0,7

Fuentes: Díaz-Salazar, 1993, 133; para 2008, Estudio CIS 2752, pregunta 4.

*Para 2008 solamente se considera la población de nacionalidad española; aproximadamente, el 10% restante es población extranjera o de doble nacionalidad, a la que no se formulaba esta cuestión.

Un proceso paralelo en el tiempo a ese proceso de exculturación soportado por la población española autóctona ha venido ocurriendo en los años discurridos de este siglo. Como efecto de este proceso, el panorama religioso en España ha cambiado de una manera substantiva. Durante esos años España ha recibido fuertes contingentes de población extranjera que ha traído con ella nuevas formas religiosas. España ha pasado durante estos años de ser un país de vieja emigración, que se detuvo en los 1970s, a serlo de inmigración. Según los datos censales del Instituto Nacional de Estadística, España ha pasado de tener menos de un 2% de población extranjera a final del siglo pasado a tener en torno a un 12% en los años recientes. Un aumento que ha traído consigo el crecimiento de una serie de confesiones religiosas. La propia confesión católica, dado el fuerte contingente de población latinoamericana llegada que la profesa; pero también parte de la población de este origen es de confesión evangélica, lo que unido al proceso

singularmente masivo de conversión¹⁴ del pueblo gitano español a esta confesión, ha producido una propagación muy fuerte de ella. Por otro lado, la fuerte inmigración marroquí ha ocasionado una difusión muy amplia de la religión musulmana, que también se ha visto incrementada por la población procedente de otros países africanos y asiáticos. Y, además, en estos años recientes ha crecido la inmigración desde el este de Europa, lo que ha inducido un fuerte desarrollo de la confesión ortodoxa. No es posible conocer de manera precisa el volumen de población que profesa cada una de estas confesiones, dado que los censos de población no aportan datos sobre la cuestión religiosa, pero podemos decir, en forma muy aproximativa que, según cálculos que hicimos con expertos hace ya cinco años (Pérez-Agote y Santiago, 2009: 29-30), de cada una de estas tres confesiones no católicas podría haber en torno a un millón de personas.

La centralidad de la religión es mucho mayor en la población inmigrante que en la autóctona. La población autóctona ha sufrido un severo proceso de secularización por el que no ha pasado la población inmigrante. No es fácil conocer las diferencias entre inmigrantes y autóctonos en términos de indicadores religiosos (Pérez-Agote y Santiago, 2009; Estudio CIS nº 2752 de febrero de 2008)¹⁵. Desde el punto de vista de la práctica religiosa en un estudio de la Fundación Santa María (González Anleo, 2011), podemos ver la enorme diferencia entre jóvenes españoles e inmigrantes: solamente un 14,2% de los jóvenes autóctonos practican una vez al mes o más, mientras que de los inmigrantes lo hacen el 53,5%. En el Estudio del CIS nº 2759 (realizado en base a centros de culto de confesiones no católicas) podemos ver la enorme cantidad de actividades que se realizan de manera frecuente en los centros de culto de estas confesiones no católicas: prácticas religiosas colectivas, cursos de formación, oración individual, lectura de textos sagrados, consejo moral, actividades festivas, encuentros y confraternizaciones, ayuda y solidaridad pragmáticas propias de la población inmigrante (vivienda, trabajo, “papeles”, enseñanza idiomas, sanidad, etc.)

Para los inmigrantes la religión presenta un fuerte valor social añadido, en términos de refugio social y de fuente de estima, de identidad y de solidaridad pragmática¹⁶. Cuando vemos las razones por las que los inmigrantes acuden a su lugar de práctica, podemos comprobar que la religión cumple para ellos unas funciones sociales distintas de las puramente religiosas, aunque, por supuesto, éstas siguen siendo las más importantes. En el lugar de práctica, encuentran paz y sosiego dentro de una vida que suponemos difícil; pero, además, en ese lugar reciben consejo sobre problemas de la

¹⁴ Según los datos que proporciona el Centro de Investigaciones Sociológicas (Estudio nº 2664, de 2006), se podría decir que en torno al 50% se han adherido al evangelismo, pero son datos problemáticos que requieren ser tomados con precaución.

¹⁵ Por un lado por la falta de información sobre religión del censo español y por otra por la escasa participación de población inmigrada en las encuestas y sondeos generales.

¹⁶ En una obra reciente (Adogame, 2014) puede verse la riqueza de las funciones, más allá de las puramente religiosas, que realizan los nuevos movimientos religiosos en la diáspora africana a lo largo y ancho del mundo.

vida, se encuentran con otras personas de su misma tierra (Estudio del CIS nº 2759, de abril de 2008). Ello corrobora la idea de que la religión redobla su importancia y funciones cuando sus adeptos se encuentran en una situación de minoría social. La cultura de origen, continuamente re-creada (Wieviorka, 1998) en base a la experiencia traumática de la emigración y adaptada a las condiciones de la sociedad de llegada, constituye un recurso muy importante para la obtención de autoestima y de estima social; en el fondo, las manifestaciones y expresiones religiosas constituyen estructuras de plausibilidad de una estima positiva dentro de una realidad social que minoriza socialmente al inmigrante. Cuanto menos funcionen los mecanismos de integración de la sociedad general (principalmente el sistema educativo, el mercado de trabajo y la adecuación entre ambos) para la población inmigrante, mayor será la necesidad para esta población de obtener estima social y autoestima a partir de recursos propios. Cuanto peor funcionen aquellos mecanismos generales más importantes serán las funciones llevadas a cabo por la cultura y la religión originarias.

Tabla 2: Evolución de la auto-definición religiosa.
Jóvenes entre 15 y 24 años. %. 1975-2010

	1975	1984	1994	1999	2005	2010
A Muy buen católico	2,0	3,0	2,0	2,0	2,0	2,3
B Católico practicante	17,0	16,0	16,0	11,0	8,0	7,9
C Católico no o no muy practicante	49,0	55,0	59,0	54,0	39,0	43,3
D Indiferente	21,0	19,0	11,0	15,0	18,0	16,0
E Agnóstico	-	-	4,0	6,0	7,0	9,3
F Ateo	8,0	6,0	7,0	11,0	21,0	17,1
G Creyente otra religión	2,0	1,0	1,0	2,0	2,0	2,0

Fuente: González Anleo, 2011.

Tabla 3: Evolución de la práctica religiosa. Asistencia a la iglesia. Porcentajes

	1973	1978	1981	1984	1985	1990	2008	2013
“Casi todos los domingos” o más	68	40	41	30	28	33	19,9	16,6
“Alguna vez al mes”	7	17	12	13	-	10	11,4	8,7
“Varias veces al año”	10	25	15	24	34	29	21,6	15,1
“Nunca” o casi nunca	13	15	31	30	37	29	46,7	58,8

Fuente: Pérez-Agote, 2012:117.

En una sociedad democrática que ya no es culturalmente homogénea y que mantiene una tradición religiosa dominante, la separación entre Iglesia y Estado, puede plantearse de forma diferente. Un caso patente es el español. En España, el proceso de secularización subjetiva es muy tardío –en relación a Francia, por ejemplo– y muy rápido; el proceso de separación entre la Iglesia católica y el Estado entró con la transición democrática (1975-1978) en un proceso difícil de separación. Sin estar aún claramente establecida, un fuerte contingente de inmigración comienza con el siglo actual¹⁷ y pone de relieve una nueva diversidad religiosa que necesita progresivamente de la religión como mecanismo de integración e identidad comunitarias, sobre todo con la nueva crisis económica que comienza en el entorno de 2007. De manera que sin una tradición sólida de separación Iglesia-Estado, conservando la Iglesia católica gran fuerza política, y con la llegada de fuertes contingentes de población no católica, el Estado, a través de sus cambiantes gobiernos ha puesto en práctica un modelo pragmático de relaciones con las nuevas confesiones religiosas. Se ha avanzado en su reconocimiento jurídico y en la colaboración con ellas, sobre todo a través del Ministerio de Justicia y de la Fundación

¹⁷ Se pasa de menos de un 2% de población extranjera a más de un 12%, en tan solo una decena de años.

Pluralismo y Convivencia¹⁸, generada a partir de ese organismo, cuya labor ha sido muy eficiente¹⁹ a pesar de sus recursos muy escasos.

De manera que la cuestión de la pluralidad religiosa en España es una vieja e importantísima cuestión que en nuestros días cobra nuevas formas. De manera rápida y sintética podemos detenernos brevemente en una serie, no exhaustiva, de ejes en los que apreciar las vicisitudes de esta pluralidad no católica hoy compuesta por personas no religiosas, por personas de confesiones no católicas e –incluso, para el sociólogo– por católicos de otras latitudes que encuentran cierta dificultad para su integración en algunas comunidades católicas locales correspondientes.

Tabla 4: Evolución de la auto-definición religiosa
Jóvenes entre 15 y 24 años. %. 1975-2010

	1975	1984	1994	1999	2005	2010
A Muy buen católico	2,0	3,0	2,0	2,0	2,0	2,3
B Católico practicante	17,0	16,0	16,0	11,0	8,0	7,9
C Católico no o no muy practicante	49,0	55,0	59,0	54,0	39,0	43,3
D Indiferente	21,0	19,0	11,0	15,0	18,0	16,0
E Agnóstico	-	-	4,0	6,0	7,0	9,3
F Ateo	8,0	6,0	7,0	11,0	21,0	17,1
G Creyente otra religión	2,0	1,0	1,0	2,0	2,0	2,0

Fuente: González Anleo, 2011.

¹⁸ www.pluralismoyconvivencia.es

¹⁹ Sobre todo, a partir del Observatorio del Pluralismo Religioso en España: www.observatorioreligion.es

Tabla 5: Auto-definición religiosa de jóvenes entre 15 y 24 años
Porcentaje por Comunidad Autónoma. 2005

	Total España	Andalucía	Castilla y León	Cataluña	Galicia	Madrid	País Vasco	Valencia
Católico practicante	10	12	13	3	8	11	8	8
Católico no practicante	39 *	48 *	40 *	29	40 *	35	24	42 *
Indiferente o agnóstico	25	21	22	35 *	24	38 *	35 *	24
Ateo	21	15	19	27	20	20	28	24
Otra religión	2	2	4	2	1	2	1	2

Fuente: González Blasco, 2006.

* Porcentaje más elevado dentro de cada territorio.

En la historia de España, el único periodo democrático de duración prolongada es el actual, que se inaugura, tras la muerte de Franco, con la Constitución de 1978. Este texto “garantiza la libertad religiosa, ideológica y de culto” (artículo 16), pero también, dentro de la separación estricta entre el Estado y la Iglesia, una asimetría cierta de la Iglesia católica en relación a cualquier otra confesión religiosa, pues, como dice Linz, la Constitución permite, en ese mismo artículo, la “cooperación con la Iglesia y reconoce la posición especial del catolicismo en la sociedad” (Linz, 1993: 40).

En los momentos actuales, la jerarquía católica española –tras el periodo de los últimos años del franquismo y los primeros de la democracia, en que mantuvo posiciones políticas modernizantes– no parece aceptar el hecho de la pluralidad cultural y religiosa o, al menos, el principio de que la libertad debe predominar sobre la verdad en el ámbito público-político. Porque existen varias verdades en ese ámbito y, por tanto, no hay una autoridad única que pueda imponer a todos una única verdad. Es una cuestión pendiente el que esta jerarquía católica española, como han hecho muchos católicos²⁰, acepte que este país es plural y en él coexisten personas no religiosas, personas católicas

²⁰ Como muestra, muy relevante además, de la disidencia de muchos católicos con la Conferencia Episcopal Española, puede consultarse la siguiente página web, que aglutina una gran cantidad de redes y asociaciones católicas: www.redescristianas.net

y personas religiosas no católicas y que las leyes del parlamento español no tienen por qué estar sometidas a un placet exterior a esta institución democrática.

4. Bibliografía

- Adogame, A. (ed.) (2014): *The Public Face of African New Religious Movements: Imagining the Religious «Other»*, Farnham, Ashgate.
- Álvarez Junco, J. (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus.
- Béraud, C. y P. Portier (2015): “‘Mariage pour tous’. The same-sex marriage controversy in France”, en K. Dobbelaere y A. Pérez-Agote (eds.), *The Intimate: Polity and the Catholic Church*, Leuven, Leuven University Press.
- Bouchard, G. y C. Taylor. (2008): *Fonder l’avenir: le temps de la conciliation: rapport abrégé. Commission de consultation sur les pratiques d’accommodement reliées aux différences culturelles. Rapport final*, Québec, Gouvernement du Québec. Disponible en: <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs66285>
- Callahan, W. J. (1989): *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea.
- Casanova, J. (2001): “Globalization, Catholicism and the Return to a ‘Universal Church’”, en P. Beyer (ed.), *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg, Ergon Verlag.
- Cortés Peña, A. (1989): “La Iglesia y el estado”, en A. Domínguez Ortiz, dir., *tomo 7, El reformismo borbónico (1700-1789)*, Barcelona, Planeta.
- Díaz Salazar, R. y S. Giner (eds.) (1993): *Religión y sociedad en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Dobbelaere, K. y A. Pérez-Agote (eds.) (2015): *The Intimate: Polity and the Catholic Church*, Leuven, Leuven University Press.
- Domínguez Ortiz, A. (1976): *Historia de España Alfaguara III. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Alianza.
- Elias, N. (1982): *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1992): *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta.
- González Anleo, J.M. (coord.) (2011): *Jóvenes españoles 2010*, Madrid, Fundación Santa María - Ediciones SM.
- González Blasco, P. (coord.) (2006): *Jóvenes españoles 2005*, Madrid, Fundación Santa María - Ediciones SM.
- Herberg, W. (1955): *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*, New York, Doubleday & Company.
- Hervieu-Léger, D. (2003): *Catholicisme, la fin d’un monde*, Paris, Bayard.
- Khosrokhavar, F. (1994): “Marginalisation de la jeunesse, marginalisation des élites”, en A. Gresh (ed.), *Un péril islamiste ?*, Paris, Albin Michel.
- Kivisto, P. (2014): *Religion and Immigration. Migrant Faiths in North America and Western Europe*, Cambridge, Polity Press.
- Linz, J.J. (1993): “Religión y política en España”, en R. Díaz Salazar y S. Giner (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

- Marx, K. (1972): *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- McNeill, W. (1988): *La búsqueda del poder. Tecnología, fuerzas armadas y sociedad desde el 1000 a.C.*, Madrid, Siglo XXI.
- Moya, C. (1975): *El poder económico en España*, Madrid, Túcar.
- Nisbet, R.A. (1973): *The Quest for Community*, New York, Oxford University Press.
- Pérez-Agote, A. (2006): *The Social Roots of Basque Nationalism*, Reno, University of Nevada Press.
- Pérez-Agote, A. (2012): *Cambio religioso en España. Los avatares de la secularización*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pérez-Agote, A. y J. Santiago (eds.) (2009): *La nueva pluralidad religiosa*, Madrid, Ministerio de Justicia.
- Pérez-Agote, A., J. Santiago, A. Ariño, A. Aliende y A. Núñez (2012): “Portrait du Catholicisme en Espagne”, en A. Pérez-Agote (dir.), *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Pérez-Agote, A., J. Santiago y A. Montañés (2015): “The Catholic Church Faces Ethical Challenges in Spain. The regulation of abortion”, en K. Dobbelaere y A. Pérez-Agote (eds.), *The Intimate: Polity and the Catholic Church*, Leuven, Leuven University Press.
- Piñol, J.M. (1999): *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta.
- Ramos, R. (1995): “La formación histórica del Estado Nacional”, en J. Benedicto y M.L. Morán (eds.), *Sociedad y Política. Temas de Sociología Política*, Madrid, Alianza.
- Ritzer, G. (1996): “The McDonaldisation thesis: Is expansion inevitable?”, *International Sociology*, 11 (3), pp. 291-308.
- Roy, O. (2005): *La laïcité face à l’Islam*, Paris, Stock.
- Stasi, B. (2003): *Commission de réflexion sur l’application du principe de laïcité dans la République: Rapport au Président de la République*. Disponible en: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725/0000.pdf> [Consulta: 20 de diciembre de 2014].
- Tilly, C. (1990): *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Cambridge, Mass., Basil Blackwell.
- Thiesse, A.M. (1999): *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-Xxe siècle*, Paris, Seuil.
- Tietze, N. (2002): *Jeunes musulmans de France et d’Allemagne. Les constructions subjectives de l’identité*, Paris, L’Harmattan.
- Tiryakian, E.A. (1989): “Nacionalismo, modernidad y sociología”, en A. Pérez-Agote (ed.), *Sociología del Nacionalismo*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- Torres Gutiérrez, A. (2005): *La financiación de las Confesiones religiosas en España*, Madrid, Fundación Alternativas.
- Valiente, O. (2008): “¿A qué juega la concertada? La segregación escolar del alumnado inmigrante en Cataluña (2001-06)”, *Profesorado*, 12 (2), pp. 1-23.

- Weber, M. (1979): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.
- Wieviorka, M. (1998): “Le multiculturalisme est-il la réponse?”, *Cahiers Internationaux de sociologie*, 105, pp. 233-260.