

La nueva identidad social de los creyentes españoles

Rosa Aparicio

El objetivo de este trabajo es describir la comprensión espontánea e implícitamente compartida en nuestra sociedad acerca de lo que hoy significaría ser creyente.

Esta comprensión espontánea y compartida, al poseer los rasgos del pensar o saber cotidiano, se tiene por la forma normal y natural de entender lo que es ser creyente, o sea, en la práctica, por la verdad obvia de la cosa, digan lo que digan los que hacen teorías.

Ella, por tanto, está en la base de lo que se piensa de otros cuando se oye de ellos, sin más información, que son (o que no son) creyentes. Y también, por supuesto, en la base de lo que normalmente significa para la gente decir «soy creyente» o «no soy creyente».

Pues bien: digamos introductoramente que esta comprensión espontánea y compartida de lo que significa el ser creyente reviste hoy día una indudable novedad y refleja cambios culturales de fondo. De ello voy a ocuparme a continuación, recorriendo los siguientes puntos:

1. Marco teórico de la investigación en que se fundan mis apreciaciones.
2. Un dato básico: en términos generales, qué significa ser creyente en la España de hoy.
3. La cultura de la práctica cristiana: los cristianos practicantes.
4. Los paradigmas alternativos: no practicantes y no creyentes.

1. Marco teórico

1.1. Enfoque metodológico

uesto que este trabajo se va a estar refiriendo a la espontánea comprensión de lo cristiano en nuestra sociedad como a un hecho cultural, no es ocioso recordar aquí que las actuales investigaciones de los hechos culturales se ven dificultades actualmente por la disparidad y falta de consenso que reinan en el campo sociológico a propósito del concepto mismo de cultura. La situación confusa que ello crea, constatada por Duvignaud hace 20 años, no se habría mejorado sensiblemente¹.

Por lo que se refiere a los cambios religioso-culturales parecen dominar en la investigación dos líneas de trabajo, la una más cercana a los organismos eclesiásticos, la otra últimamente muy cultivada por estudios de sociólogos profesionales. La primera se fija predominantemente en la clase de ideas que se manejan en obras de intelectuales reconocidos en documentos oficiales, pronunciamientos de sacerdotes o militantes cristianos, etc.²; las publicaciones estrictamente sociológicas en cambio vienen atendiendo más a los cambios de valores que podrían estar produciéndose en las poblaciones estudiadas.

Es distinta la perspectiva desde la cual he recogido y he analizado la información en que se apoya mi artículo. No indaga éste lo que personalidades de la vida intelectual, o de la organización eclesiástica o de la militancia cristiana expresan sobre la Iglesia; y es que esta línea de trabajo presupone una concepción que sitúa a la cultura en la vecindad de las actividades creativas de las élites y sabemos que estas actividades no siempre se corresponden con los procesos culturales que tienen lugar en el conjunto de la sociedad —menos aún en lo referente a lo religioso—.

Tampoco me pareció conveniente apoyar mi estudio en la consideración de lo que ocurre con los tipos de valores afirmados por los creyentes. Me movió a ello una primera razón metodológica: las prevenciones que tan frecuentemente encontramos entre los especialistas del método frente a la utilización de las afirmaciones de una determinada población sobre lo que piensa o valora como si fueran buenos indicadores de lo que realmente orienta a esa población³.

Pero en la elección de una línea de trabajo distinta me influyó más fundamentalmente un razonamiento sistemático de base sobre sociología de la cultura. Brevemente lo resumiría recordando que el hacer a los valores cuestión central de dicha sociología de la cultura es característico del enfoque de Parsons; que en este enfoque, la cultura y los valores se consideran como un subsistema específico en el acontecer social, relacionado sobre todo con la regulación y estabilización de dicho acontecer y que, en esta perspectiva, el estudio del cambio cultural queda, si no imposibilitado, si al menos oscurecido y marginado de la investigación de sus causas o antecedentes determinantes.

Detenidamente me expresé sobre ello hace tiempo en mi obra «Cultura y Sociología»⁴, no

pudiendo ahora extenderme sobre el asunto. Pero las experiencias acumuladas desde entonces en trabajos realizados sobre cultura del consumo, actitudes tomadas ante determinados productos comerciales y valoraciones compartidas sobre entidades políticas y sociales, etc., me han permitido comprobar y afinar las operatividad de otros instrumentos de análisis basados últimamente en la concepción de la cultura como un conjunto de formas compartidas de atribución de significados, intervinientes decisivamente en la interacción social.

Obviamente se corresponde esto al fin con la concepción weberiana de la acción social, y más de cerca con las sociologías interaccionistas y de la vida cotidiana.

Estas orientaciones metodológicas nos acercan privilegiadamente al objeto mismo que debe tratarse en esta ponencia. Y es que al ofrecernos métodos para investigar los significados con ayuda de los cuales se estructura la interacción, podrán mostrarnos lo que significa en la vida corriente el tener a uno por cristiano y por tanto, los rasgos culturalmente dominantes de ese significado actual del cristianismo. Por lo demás, dicho significado, en tanto que culturalmente dominante, será decisivo a la hora de reconocerse una a sí mismo como cristiano, bien ante otros o bien en su fuero interno. En la medida en que ello difiera de lo que anteriormente se daba por supuesto, podremos verificar si ha habido cambio y en qué ha consistido dicho cambio.

Dos puntos, por tanto, hemos de concretar para concluir esta parte metodológica: primero, de qué técnicas nos hemos valido para precisar lo que espontáneamente se entiende por cristianismo en la interacción cotidiana; segundo, la representatividad o generalizabilidad de la información con que hemos trabajado.

1.2. Técnicas utilizadas para la investigación:

En cuanto a las técnicas de que nos hemos valido, han sido las que se emplean para la investigación de las identidades sociales. La hipótesis básica por la que en ellos nos hemos guiado es la siguiente: si algo significa el cristianismo en la interacción cotidiana, ello aparecería en el modo característico como en esa interacción se trata a aquellos a quienes se atribuye la condición de cristianos, o sea, la identidad cristiana.

Ahora bien, la investigación de la identidad social de los cristianos supone tres pasos: uno, comprobar que, en la interacción común se atribuye efectivamente una determinada identidad social a aquellos de quienes ha llegado a saberse que son creyentes o cristianos; dos, comprobar que a los poseedores de esa identidad, entendida como identidad de rol, se les atribuye generalmente, para ciertas situaciones y contextos, una determinada forma de conducirse; tercero, comprobar que en esas situaciones y contextos se cuenta con que los no cristianos se conducirán de otra manera socialmente prevista, no menos reconocible que la de los cristianos.

En absoluto podrían investigarse estas cuestiones con métodos cuantitativos, con tal de que se dispusiera de los cuestionarios pertinentes. Sin embargo, para reunir la información en que se funda esta ponencia opté desde un principio por valerme de métodos cualitativos por dos razones: la primera, porque al iniciar la investigación no tenía orientaciones fiables sobre las dimensiones de la identidad cristiana que debía poner en claro, impidiéndome ello construir los cuestionarios convenientes; la segunda, porque las respuestas obtenidas para un cuestionario preparado en esa situación, correrían el riesgo de informarme mucho más sobre lo perteneciente a mis propios presupuestos que sobre los cambios quizá sutiles, y por mí no previstos, que pudieran estar ocurriendo entre la gente.

Elegí pues el camino de la metodología cualitativa y de entre las técnicas disponibles opté por el análisis del discurso producido en grupos de discusión semidirigidos, centrados inicialmente en temas de una gran generalidad (vg. qué cosas importan para la vida) y sólo muy poco a poco, sin rupturas de ese amplio tema, re-orientados a precisar más lo relativo a la religión.

Ya sabemos que por discurso social, se entiende aquella forma de discurrir que en una sociedad se encuentra normal y no necesitada de justificarse o explicarse, en la cual se incluyen contenidos básicos del saber cotidiano, modos de enfocar y valorar objetos, formas de comportamiento, la autoridad de ciertas ideas o personas, etc. También sabemos que la manera común de investigar el discurso social procura sacar a luz, de una manera u otra, lo que las personas en sus razonamientos ordinarios, hechos de cara a los demás, dan por supuesto o consideran obvio. Y que para ello es cuestión

clave el diferenciar lo que en una forma de expresarse (y actuar!) es «opinión» —o sea posturas, persuasiones, creencias individuales—, de lo que es «discurso», es decir, parte del acervo común de supuestos que guía las formas de hablar consideradas normales y que es tenido en cuenta más implícita que explícitamente.

No es posible que aquí y ahora me extienda más sobre estas cuestiones metodológicas y me parece que con lo dicho basta para explanar por qué y en qué forma he centrado en el estudio de la identidad social de los cristianos esta investigación sobre los cambios socioculturales que afectan al cristianismo.

1.3. La representatividad de la información utilizada

Esta cuestión de la representatividad de la información utilizada, que a menudo causa dificultad en estudios de metodología cualitativa, se nos simplifica aquí mucho en virtud de la orientación de análisis del discurso que decidí escoger. Pues la generabilidad de las conclusiones de este análisis, hágase él conforme a la metodología más sociológica de los americanos o conforme a la más semiológica de los franceses, cuenta ya con el aval de una experiencia de bastantes años y multitud de estudios. No es pues necesario que ahora nos detengamos en razonarla⁵.

Y una breve indicación todavía, antes de entrar plenamente en materia. Al empezar nuestra investigación, la planteamos como investigación sobre la identidad del creyente en España, y no sobre la identidad del cristiano, a fin de enlazar mejor con otros estudios anteriores. Pensábamos que habríamos de avanzar luego hacia una mayor exactitud, particularizando lo que corresponde a los creyentes **cristianos**. Pero no ha hecho falta. Porque en el lenguaje español usual, cuando se habla de creyente sin más, se está sobrentendiendo que se trata de cristianos e incluso católicos. En caso de que se trate de otros creyentes (vg. evangélicos, testigos de Jehová, musulmanes...) entonces esa particularidad se explícita y no se calla, a menos que se esté en contextos muy especiales. Así pues, al indagar sobre la identidad social del creyente en el discurso común de la vida cotidiana nos encontramos con que ya estábamos en nuestra cuestión de la identidad cristiana (y católica). No nos hacía falta dar pasos ulteriores.

Esto dicho, entro ya plenamente en materia refiriéndome primero a lo que se entiende hoy en España, en el discurrir común, cuando se oye decir de alguien que es creyente.

2. Ser creyentes en España hoy



¿Solo tiene sentido ocuparse de la identidad social de los creyentes en la España de hoy si se dan las tres condiciones siguientes:

- Que la designación de alguien como creyente se considere significativa en la interacción común.
- Que esa designación se use en la interacción sin añadir explicaciones, dándose por supuesto que las personas normales la entienden.
- Que ese uso tenga consistencia suficiente para no dar lugar a malentendidos.

En efecto, si una de estas tres condiciones no se cumple, es que no se atribuye normalmente a los creyentes unas formas de proceder relativamente consistentes, tales que den lugar a conductas de rol previsibles y a encontrar significado en esas conductas. Pero si eso sucede, si no se atribuyen comúnmente a los creyentes unas formas de proceder relativamente constantes, o si esa atribución da lugar a malentendidos, entonces carecería de sentido indagar sobre su identidad social: ésta no existiría.

Pues bien: el cumplimiento de estas tres condiciones ha quedado fuera de duda en el primer paso de la investigación en que me apoyo: cuando la gente habla de creyentes y no creyentes lo hace sin dar ni pedir explicaciones, no se producen malentendidos y, llegado el caso de comentar la cuestión, no hay grupos de edad, de sexo, de nivel socio-económico o de adscripción política que disientan del sentir común: es de interés saber si uno es creyente o no creyente⁶.

Se considera pues significativo en la interacción cotidiana el saber si uno es creyente. Pero a partir de ahí, siempre surgen explicaciones más particularizadas en los grupos cuyo discurso hemos analizado, y a través de esas explicaciones íbamos conociendo los detalles de la

identidad social comúnmente atribuida a los cristianos, lo cual era el objeto de nuestra investigación.

Los elementos de ese discurso social que emergen al analizar las opiniones y explicaciones dispersas podemos agruparlos en torno a los 5 puntos siguientes:

2.1. La condición de creyente que puede tener un interlocutor social, con ser significativa siempre, no es de todas formas algo que se exhiba o de lo que en cualquier momento se hable. Pertenece a lo que se considera cuestión privada, personal o íntima.

Según esto la condición de creyente no se exhibe ni se inquiere sobre ella sin atenderse a ciertas reglas de discreción. Esto es representación compartida en toda clase de ambientes. Incluso lo reconocen así, muy a su pesar, aquellos creyentes militantes en cuya opinión la fe debería aparecer y mostrarse en la vida corriente de modo inequívoco. Pero en el conjunto de la población se considera gente especial a ese tipo de creyentes militantes. No es raro que se les tilde de un tanto fanáticos.

2.2. Esa privacidad no obsta para que sea importante tener en cuenta la posible condición de creyente que pueden tener los interlocutores sociales con los que uno trata, si ese trato ha de ser prolongado y ha de referirse a «ciertas cosas» (*sic*).

Esta apreciación aparece entre toda clase de personas (profesores de universidad, estudiantes, cuadros de sindicatos y partidos políticos, amas de casa, trabajadores y profesionales de los media). Las palabras con que se expresan son casi literalmente las mismas y en sus respectivos grupos de discusión la conversación sobre el asunto se prosigue abundando sobre el tema, sin que se produzcan equívocos ni se demanden explicaciones.

Los investigadores necesitan intervenir de alguna forma para sacar a luz esas «cosas» a que aluden los distintos grupos cuando dicen que el saber si uno es creyente importa «para ciertas cosas». Y es que los participantes dan por supuesto que cualquier persona normal intuirá, dado el caso, cuáles son tales cosas.

Recordemos brevemente, antes de comentar el siguiente punto que con esto entramos en una cuestión necesitada de aclararse a propósito de cualquier identidad social. Efectivamente cual-

quiera de éstas, por ejemplo la del abogado, la del médico o la del padre de familia, como que se activan en determinadas situaciones y en relación con ciertos asuntos, importando entonces a sus interlocutores, mientras que en otras circunstancias no interesa el reconocer esas identidades. Pongamos, por ejemplo, un viaje en avión: la identidad social del médico que viaja en avión no interesa al facturar el equipaje o si encarga un whisky a una azafata, pero si a un viajero le da un infarto preguntarán por los altavoces si hay algún médico entre los viajeros. En la situación o escenario de una vida en peligro salta a primer plano la identidad que nuestra cultura atribuye al médico, la cual interesa poco en situaciones o escenarios distintos.

Con la identidad social de los creyentes habrá de ocurrir algo similar. Las «cosas» que caracterizan a esa identidad, cosas para las que importa tener en cuenta si uno es creyente o no creyente, surgirán en unas ciertas situaciones o escenarios. De ello trata el tercer punto que nos proponíamos explicar y que he formulado así:

2.3. Esas «cosas» en las que sale a la luz la condición de creyente tienen que ver con tres clases de situaciones o escenarios de acción, que en un trato prolongado no pueden menos de presentarse. Serían las siguientes:

- Situaciones de ajuste existencial.
- Situaciones de autolegitimación.
- Situaciones de interdependencia.

Por *situaciones de ajuste existencial* entiendo aquellas en que la vida se ve sacudida por un gran dolor o miedo, o por una circunstancia que puede cambiarla, o por una alegría imprevista y desbordante.

Por *situaciones de autolegitimación* entiendo aquellas en que la dignidad moral o ideológica de las personas amenaza con ponerse en cuestión según las formas de proceder que adopten.

Por *situaciones de interdependencia* entiendo aquellas en que se quiere vivir o ejercitar solidaridades *facie ad faciem* explícitamente compartidas, relacionadas con sentimientos básicos. Éstas son las tres clases de situaciones en cuyo contexto se supone, según aparece en nuestro estudio, que la identidad del creyente y del no creyente adquirirá su relevancia propia, dando lugar a formas específicas de proceder. Podemos llamarlas «situaciones test», por la virtualidad

que tendrían para sacar a la luz lo que uno tiene de creyente. Pero con tal de recordar que en este estudio nunca hablamos de «cosas en sí», de qué es lo que «realmente» demuestra que un creyente es creyente, hablamos sólo de «discurso social», o sea, de aquello que en el sentir y apreciación común caracteriza a los creyentes y les da a conocer.

Paso con esto a explicar el punto 4 de mi exposición.

2.4. Cuando toman forma por cualquier causa, estas situaciones de ajuste, legitimación e interdependencia, entonces los creyentes responden a ellas de un modo específico, que sus interlocutores saben prever y suelen prever. Con ello aparece lo que la identidad cristiana tiene de identidad de rol, claramente diferenciada de la identidad de rol de los no creyentes.

La información recogida a propósito de estas cuestiones puede resumirse mediante el siguiente cuadro 1 (de la página siguiente).

No necesita muchas explicaciones este cuadro: en la primera columna se enumeran los factores desencadenantes de las situaciones o escenarios en que la identidad del creyente y la del no creyente saldrían a la luz, según las representaciones socialmente compartidas en la población española. En la segunda están listadas las conductas con que los creyentes responderían a esas situaciones, según las mismas representaciones compartidas. A ello se añade en la columna 3.^a una interpretación de la función social que desempeñarían esas conductas, interpretación que se ajusta a la información recogida en el estudio, pero desbordando ya lo que en rigor está contenido en el discurso social. La 4.^a columna vuelve a los contenidos de ese discurso, resumiendo lo que en él se refiere a las conductas con que los no creyentes responden a los mismos factores desencadenantes que hacen emerger la identidad creyente. La última columna incluye los nombre atribuidos por nosotros a las situaciones o escenarios configurados por los nombrados factores desencadenantes.

Es de interés notar que no todos los creyentes son igualmente sensibles a los factores que aparecen como desencadenantes de la religiosidad. Ocurre precisamente lo contrario: personas que cultivan ésta desde la búsqueda de legitimación para sí mismos o para la existencia rechazan muy vivamente conductas religiosas de puro

Cuadro 1

Factores desencadenantes	Conductas religiosas	Función de la religión	Alternativas profanas	Escenarios
Grandes necesidades o amenazas, dolores, muerte. Grandes alegrías.	Súplicas, entrega, esperanza, acción de gracias.	Consuelo, hallazgo de sentido, ensanchamiento.	Estoicismo, reconocimiento de finitud. Huida, diversión.	Ajuste existencial (I)
Sensación de necesitar justificarse, interna o externamente.	Aportaciones, dar cosas. Moralismo individualista.	Instancia moral; justificación. Excelencia moral, generosidad.	Moralismo social, humanitarismo. Acción política. Inmoralismo.	Autolegitimación (II)
Sensación de insignificancia. Aislamiento.	Conductas dependientes. Rituales. Adhesión a grupos.	Dar un ámbito de coherencia, un suelo firme y natural. Tradición.	Guiarse por mayorías. Superadaptación social. Buscar «peñas».	Demanda de (inter) dependencia (III)

ajuste existencial; muchos en cambio, que recurren a éstas de modo muy espontáneo, experimentan muy escasa necesidad de lo religioso para legitimar su proceder. Quizás son solamente aquellos que practican una religiosidad de interdependencia, los que extienden espontáneamente sus perspectivas religiosas a los tres campos. Pero en las demandas morales y existenciales de este último grupo hay algo como ambigüo; como si ellas fueran derivación de su interdependencia y no sentir auténticamente originario.

Resulta conveniente, en consecuencia, distinguir los tres tipos de religiosidad entre los creyentes españoles, según los distintos escenarios en que su religiosidad se actualiza: una religiosidad de ajuste existencial, una de autolegitimación y una de interdependencia. Hemos podido comprobar que esta diversificación tipológica tiene bastante poder explanatorio para dar cuenta de lo que está ocurriendo y algo diré en seguida sobre ella, al referirme a la práctica religiosa. Pero antes debo explicar el punto 5 de este segundo apartado.

2.5. Estas identidades de rol funcionan, según suelen funcionar otras identidades sociales notorias (vg. la del militar, la del ingeniero...), como *claves de atribución* de significados (al militar se le atribuye autoridad, al ingeniero ciencia...). Ello da lugar a los típicos procesos de negociación de identidad y negociación de significados que viene investigando la sociología

de la vida cotidiana (el militar intentará hacerse amable procediendo con llaneza, y a hacer ver que el ejército no significa autoritarismo, etc.).

Con este enunciado quiero subrayar que la identidad social de los creyentes funciona entre nosotros como polo de referencia para muchos significados y valoraciones, además de funcionar como identidad de rol y clave de anticipación de conductas. Ya por esto segundo las personas corrientes se interesarían por tener en cuenta la condición de creyentes de sus interlocutores, a fin de no tratarles inadecuadamente en los escenarios en que esa condición de creyentes da lugar a conductas y actitudes específicas. Pero la atención que detectamos en lo que toca a la identidad religiosa es una circunstancia en que lo primero, o sea el funcionamiento de la identidad como polo de referencia de muchos significados y valores, muestra su especial importancia.

El que ello puede suceder está muy subrayado por los teóricos de la sociología interaccionista. Ellos rechazan por insuficiente la comprensión de la identidad como identidad de rol, funcionalmente importante por las posibilidades que ofrece para entender cómo se anticipan conductas de otros en la interacción, ajustándose convenientemente dicha interacción. Insisten en que la aportación más importante del reconocimiento de la identidades es lo que él contribuye a la comprensión de las situaciones, a la autocomprensión de los actores sociales y al diseño de estrategias de cooperación y conflicto⁷.

Así ocurre desde luego con la configuración de la identidad de los creyentes y no creyentes en el discurso social de los españoles de hoy, y ya lo insinúa el hecho de que unánimemente atribuyen importancia al conocimiento de la condición de creyentes que sus interlocutores pueden tener, a pesar de la privacidad que le adjudican.

Expuestos estos cinco puntos acerca de la identidad social de los creyentes, entro en el apartado 3 de mi intervención, que se refiere a las prácticas de quienes se identifican como tales creyentes.

3. Los creyentes practicantes

En nuestros estudios socioreligiosos solemos diferenciar entre creyentes practicantes y no practicantes. Entendemos normalmente por practicantes a aquellos que participan en las celebraciones litúrgicas semanales y por no practicantes a los que no lo hacen. Con ello vienen a aparecer en nuestras encuestas, como es de sobra sabido, una tasa muy alta de no practicantes. Ello, a la letra significaría que sólo son creyentes de nombre.

Este hecho ha dado lugar a diversas interpretaciones; entre otras a la hipótesis de que la situación de los no- practicantes es una especie de estado intermedio y transitorio, atravesado durante cierto tiempo por los que están camino de la indiferencia religiosa⁸.

Pero desde otros sectores esto se pone en duda, atribuyendo estabilidad a la situación de los creyentes españoles que no frecuentan la participación en actos de culto⁹. Y en mi opinión habría de dilucidarse antes que nada el uso de esta noción de práctica religiosa como indicador válido de religiosidad y de pertenencia religiosa.

Hace tiempo que este uso viene poniéndose en duda. Invitan a ello desde luego los análisis de que disponemos sobre el carácter multifactorial de lo que en el uso común llamamos religiosidad o conducta religiosa, la cual podría abarcar, según Glock, además de conductas rituales o cúllicas e independientemente de ellas, vinculación a principios ético-morales, mantenimiento de creencias, conocimientos legitimadores de lo religioso y ciertas experiencias de lo divino¹⁰.

La investigación de la identidad social de los

creyentes españoles nos aporta nueva luz sobre el tema. La información obtenida en esta investigación muestra que las conductas específicas consistentemente atribuidas a los creyentes en nuestra sociedad se refieren, mucho más que a prácticas de culto, a demandas de ajuste existencial, de autolegitimación y de interdependencia. Y podemos añadir que la participación regularizada en celebraciones culturales solamente se considera característica del sector en cuya religiosidad pesa especialmente la demanda de interdependencia, sobre todo si se trata de grupos de edad menos jóvenes.

En mi interpretación esto representa un importante cambio sociocultural. Empezamos a advertir su alcance cuando observamos que ha entrado en el discurso social, o sea, en la forma espontánea y generalmente compartida de entender las cosas, la idea de que un buen cristiano lo es, no por ir mucho a Misa, sino por amar al prójimo y ser sincero con Dios.

Pero si esta idea ha tomado cuerpo en el discurso espontáneo, ello hará que muchos se autovaloren espontáneamente como cristianos aceptablemente tales, aunque no participen regularmente en las celebraciones de culto. Y no sólo eso: hará que la participación en tales celebraciones pierda internamente peso en el ejercicio de la religiosidad y externamente pierda consistencia como indicador de pertenencia religiosa.

Descendiendo a lo concreto, la información recogida nos indica lo siguiente:

3.1. Los que predominantemente se identifican como creyentes desde la perspectiva del ajuste existencial son de suyo siempre practicantes a ráfagas; se relacionan con la Iglesia por hallar en ella rituales adecuados para las grandes ocasiones (funerales sobre todo, bautizos, primeras comuniones, bastante frecuentemente bodas) y, no pidiéndoles más su autoconciencia de creer, tampoco ésta se ve afectada porque las autoridades eclesiásticas insistan en determinados deberes morales o rituales. Entre esta clase de creyentes el «no-practicar» es una situación en cierta forma estable y libre de conflictos.

Al mismo tiempo las experiencias básicas desde las cuales se reconocen a sí mismos como cristianos se realimentan con cierta regularidad por la incesante regularidad con se les renuevan las situaciones que demandan alguna clase de ajuste existencial. No sucede por tanto en este

grupo que un individuo, al descuidar las prácticas religiosas culturales, viven un proceso en que está dejando de sentirse creyente y empezando, aunque sea inconscientemente, a abandonar su peculiar adhesión al cristianismo.

Este estilo de creyentes está característicamente representado en la religiosidad popular de Andalucía. Tradicionalmente las tasas de «práctica religiosa», entendida ésta como normalmente solía entenderse en la clásica sociología religiosa (¡misa dominical y sacramentos!), han sido bajas. Sin embargo, una muy alta proporción de los andaluces se dicen y sienten creyentes, sin que su falta de «práctica» les afecte mucho. Su religiosidad, y más concretamente lo que su religiosidad tiene de cristiano, se alimenta de otras fuentes y de representaciones totalmente distintas que las caracterizadas por la adopción de ritmos semanales para el encuentro cultural con lo divino.

3.2. Con respecto a esta relación entre «no-práctica» y «abandono de la fe», debemos situar en el extremo contrario a los que viven su cristianismo predominantemente desde aquellas experiencias de una interdependencia satisfactoria que se actualiza en las participaciones rituales (por ejemplo Misas dominicales de los pueblos) o en compartir como seguras ciertas normas y valoraciones sobre lo digno e indigno (vg. fidelidad matrimonial).

Quienes se sienten cristianos por proceder así, mantienen más o menos inconscientemente su adhesión al cristianismo por la seguridad o estabilidad que les aporta esa su coincidencia con paisanos, vecinos y formas de pensar bien establecidas. Si dejan las prácticas religiosas y las formas de valorar la vida adheridas a ellas es por uno de dos motivos: o bien porque alrededor de ellos el creer ha perdido su carácter de forma «común y corriente» de pensar; o bien porque ellos, en su trayectoria de vida, han pasado a sentir que la interdependencia con otros, en cuanto a las creencias y prácticas públicas, es propia de gente estancada y con poca personalidad. Aunque es verdad que en muchos contextos ambos motivos se superponen: por ejemplo, entre los inmigrantes a Euskadi, donde es ambiental por una parte el abandono de las prácticas religiosas tradicionales y también es ambiental la idea de que aquellos que piensan por sí mismos no sacan nada del mantenimiento compartido de las creencias tradicionales.

En todo caso, aquellos que sobre todo se mantienen en su fe porque ella les aporta un suelo compartido de persuasiones y de diseños de vida, actualizado en las prácticas religiosas, no dejarán esas prácticas sino porque han evolucionado hacia la desestima o menosprecio de lo que ellas les aportaban como suelo seguro de interdependencia. Y entonces el abandono de las prácticas les hace entrar en conflicto con su propio pasado, creando en ellos una situación inestable que fácilmente les conduce a dejar de sentirse cristianos y a cultivar alternativas profanas para suplir lo que hasta entonces les estaba ofreciendo la religión.

Estos procesos se producen generalmente en inmigrantes llegados a la ciudad desde áreas rurales. Creemos que sólo se ven frenados cuando en los colectivos de emigrantes tiene fuerza el empeño compartido de querer conservar la propia identidad de origen —bien por autodefensa o por otras causas. Pero en nuestro estudio no se había previsto, al recoger la información, el aclarar este punto.

En sentido contrario se produce el mismo proceso en jóvenes de las ciudades grandes que en su infancia no habían vivido la fe como suelo de interdependencia dador de seguridad. Cuando empiezan a formar parte de grupos o comunidades cristianas estrechamente unidas descubren lo que les aporta el compartir creencias profundas con otros jóvenes y no es raro que empiecen a sentirse creyentes y a identificarse muy vivencialmente con lo que practican en sus grupos —lo cual por cierto viene rápidamente a constituir como un conjunto de verdaderas ritualizaciones— aunque muy diferentes de las tradicionales y litúrgicas. Para ellos ser creyentes es participar de modo satisfactorio en grupos o comunidades, dejando de valorar la fe si dejan de valorar sus grupos, como anteriormente dijimos de pasada. Este proceder no extraña y está ya viéndose por el sentir común como cosa obvia.

3.3. Un lugar intermedio ocupan, en cuanto a lo que les significa «no-practicar», los que viven su cristianismo más básicamente en perspectiva moral. Expresando esto conceptualmente podríamos decir que esta clase de creyentes se sienten cristianos porque la fe es, tal como la viven, lo que les pone en un horizonte de utopías o deberes muy valiosos, para el cual horizonte no se han planteado otros accesos o per-

sonalmente no llegan a considerarlos igual de fiables. Y ya hemos dicho que esta clase de cristianismo aparece sobre todo entre miembros de la clase media, en contextos de vida marcadamente urbana y entre militantes político-sindicales.

Los creyentes de esta clase no son de suyo muy practicantes en lo ritual, pero practicantes o no practicantes de su cristianismo pueden ser en un sentido diferente: en tanto que participan o no participan de acciones relacionadas con su experiencia moral de cristianos. Si flojean en esta práctica dirían de sí mismos «no hago muchas cosas» en vez de decir «no voy mucho a Misa» o «no voy mucho por la iglesia». Y en la medida en que así flojean (en su proceder de «practicantes del cristianismo moral»), entran en una dinámica en la cual sus referencias morales pasan a realimentar menos su experiencia de sentirse cristianos. Entonces vienen ellos a situarse en la vida, cada vez más, por referencia a alternativas profanas de la dinámica de la acción; cada vez menos por referencia a representaciones conectadas con el creer. No es raro que en tales circunstancias dejen poco a poco de sentirse cristianos y de experimentar lo que les significa mantenerse en la fe.

Estos procesos se ejemplificarían bastante bien con lo vivido por muchos que en su juventud, durante los años 60, fueron militantes cristianos. Referencia a ellos hemos encontrado no pocas veces en nuestros grupos de discusión. La fe en ellos, al filo de su formación y práctica de militancia, habría evolucionado muy marcadamente desde ser una fe tradicional a convertirse en un cristianismo moral centrado en la realización socio-política del Evangelio. Se hicieron activistas. Las prácticas culturales pasaron a decirles bastante poco. Colaboraron con no creyentes en la lucha contra la dictadura y aprendieron a fundamentar con razones humanísticas y políticas lo que habían empezado a realizar por voluntad de compromiso cristiano. Entonces dejaron de vivir lo que hacían como práctica y realización de su fe y no pocos empezaron a tener la sensación de que la fe no les aportaba nada.

Así sucedió que no pocos vinieron a abandonarla; «se quemaron» en la lucha, como solía decirse. Otros de entre ellos comentaban que retenían la fe porque «personalmente» (o sea, privada e internamente) les seguía valiendo, «a pesar de todo», es decir, a pesar de que ya no

sacaban de ella los contenidos de su compromiso social. Y esto habría ocurrido con ellos, según este estudio, porque su religiosidad retenía un componente profundo de experiencias de ajuste existencial, o porque había evolucionado hacia la religiosidad que hemos llamado «de escenario IV», es decir, de respuesta a una llamada reconocida como horizonte histórico de su identidad personal.

En resumen: aquellos que han estado pasando en España, según los estudios de sociología religiosa publicados, del grupo de los «no-practicantes» al grupo de los «no-creyentes», pertenecería sobre todo, según la información por nosotros recogida, al sector de los creyentes por tradición o al de los creyentes por ética. En mucho menor número pertenecerían al gran sector de los que retienen su fe por experiencia y búsqueda de ajuste existencial. El tener esto en cuenta es de interés para conocer matizadamente la clase de fe que se vive en España y, más allá de ello, para conocer algunos aspectos importantes de la forma de evolucionar las mentalidades en la sociedad española de hoy.

4. Paradigmas alternativos: no creyentes, indiferentes y ateos

Hasta aquí hemos hablado de creyentes y no creyentes como si esta división fuera simétrica y diferenciara dos grupos de españoles caracterizados por dos rasgos equivalentes: de una parte el creer y de otra el no creer.

Pero vistas las cosas de cerca ello no es así. Se ha acabado el tiempo en que el no-creer marcaba internamente a uno. Solamente un pequeño sector residual se experimenta como internamente marcado por la no-creencia. La mayoría no se vive así, como no se vive marcado por el hecho de no ser un elefante o no ser un marciano. Ocurre por tanto que a los creyentes les caracteriza su creer, pero a los no-creyentes, en su inmensa mayoría, no les caracteriza su no creer: simplemente están fuera del grupo de los que creen y eso es todo. Son por tanto, no-creyentes para el encuestador, pero ante sí mismos no se definen por esa actitud que tienen ante la fe.

Algo así nos ocurriría a todos, por ejemplo,

si nos definieran desde el punto de vista del Islam: para este punto de vista todos los no musulmanes somos «infieltes». Y sin embargo esa nuestra infidelidad al Islam no nos define en absoluto ante nosotros mismos ni en nuestro proceder cotidiano. O para decirlo de otra manera, el interesarse por la identidad no-creyente es hoy en España cosa de creyentes especiales y del grupo residual de los antiguos ateos militantes.

Esto aparece más en detalle si volvemos sobre lo anteriormente constatado a propósito de los escenarios en que sale a luz la identidad de los creyentes y a propósito de los factores que en esos escenarios actúan como desencadenantes de las conductas creyentes: los escenarios de ajuste existencial vemos que dan lugar a conductas de súplica, acción de gracias, celebraciones; los de autolegitimación a planteamientos y acciones morales, etc.

A propósito de esos escenarios observábamos que quienes entran en ellos, si no son creyentes, también responden a la situación con unas conductas específicas, las cuales pueden considerarse como alternativas profanas al proceder religioso.

Luego volveremos sobre estas últimas. Pero ahora nos importa subrayar otro detalle: no todas las personas experimentan con la misma frecuencia y con la misma intensidad las demandas

de ajuste existencial, de autolegitimación o de interdependencia, determinantes de respuestas religiosas o de sus alternativas profanas. Incluso, según nuestros datos, hay españoles que no las experimentan prácticamente nunca.

El saber cotidiano y el discurso social recogido en nuestra investigación tiene conciencia de ello, aunque mayoritariamente lo valora como «piel dura», como sensibilidad «correosa», incluso como actitud algo inhumana.

Desde esta perspectiva se considera normal que a uno le impacten los factores desencadenantes de las conductas religiosas o de sus alternativas profanas, es decir, que le impacten los grandes dolores y cambios sorpresivos de la vida, la demanda de sentirse uno justificado en su conducta, las posibles sensaciones de insignificancia y aislamiento. Y también se considera normal que si ese impacto no se produce en alguien, ello se debe a algún bloqueo que afecta a su sensibilidad o a su comprensión de las cosas.

En la última columna del cuadro siguiente anotamos las maneras como tienden a interpretarse esos bloqueos, aunque estas interpretaciones de bloqueos, apareciendo aquí y allá en nuestros informantes, no cumplen los requisitos que nos permitirían considerarlas como parte del «discurso social» compartido por todos (cuadro 2).

Cuadro 2

Conductas religiosas	Factores desencadenantes	Función de la religión	Alternativas profanas	Escenarios	Bloqueo
Súplicas, entrega, esperanza, acción de gracias.	Grandes necesidades o amenazas, dolores, muerte. Grandes alegrías.	Consuelo, hallazgo de sentido, ensanchamiento.	Estoicismo, reconocimiento de finitud. Huida, diversión.	Ajuste existencial (I)	Secuestro de las dimensiones existenciales del vivir.
Hacer cosas, aportar. Moralismo individualista.	Sensación de necesitar justificarse, interna o externamente.	Instancia moral; justificación. Excelencia moral, generosidad.	Moralismo social, humanitarismo. Acción política. Inmoralismo.	Autolegitimación (II)	Represión de responsabilidad.
Adhesión a grupos. Rituales. Conductas dependientes.	Sensación de insignificancia. Aislamiento.	Dar un ámbito de coherencia, un suelo firme y natural. Tradición.	Guiarse por mayorías. Superadaptación social. Buscar «peñas».	Demanda de (inter) dependencia. (III)	Individualismo. Egocentrismo.

Para mejor exponer el sentido de este cuadro quiero recordar una reserva que pertenece al uso sociológico del concepto de «escenario», empleado en la columna penúltima y es que el «escenario» en que tomarían forma unas determinadas conductas (en nuestro caso, unas conductas religiosas) no se actualiza de una manera mecánica, por efecto de las características puramente «objetivas» de alguna situación. Por el contrario: para que uno reaccione de una determinada manera ante unas determinadas cosas, es necesario que interprete esas cosas como constitutivas de una peculiar situación. Por ejemplo: para que muchos creyentes alemanes hubieran interpretado en 1938 las cosas que ocurrían en su país como una situación de catástrofe, en que necesitaban ajuste existencial y, por tanto, orar angustiosamente a Dios, hubieran necesitado valorar eso que ocurría con los judíos como una situación de catástrofe. Pocos entonces vivieron los hechos así, y por eso no experimentaron su situación como un escenario de catástrofe, aunque hoy eso nos parezca un error.

Pues bien: ya hemos dicho que en nuestra sociedad, aunque se considera normal que determinados hechos se interpreten como desencadenantes normales de demandas de ajuste existencial, o de autojustificación, o de búsqueda de interdependencia, también se reconoce que no todos experimentan esos mismos hechos como constitutivos de tales situaciones de demanda; pero en nuestro caso además tiende a atribuirse esa «no actualización» de escenarios de demandas existenciales, o morales, o de vida interdependiente, a ciertos «bloqueos» de fondo que frenan la natural vivencia de las cosas.

La mayoría entiende que esos «bloqueos» dejan sin razón de ser al cristianismo y también a sus alternativas profanas, apuntando hacia un estilo de vida amenazado de inhumanidad. Pero reconoce que ese estilo de vida también existe entre nosotros. Quien lo vive no se siente vinculado por la historia de que proviene, ni comprometido con el futuro que su conducta, con la de otros, contribuye a configurar. Porque mitifica su comprensión fatalista e individualista y amoral de las cosas como una comprensión «natural» de lo humano, según la cual a nadie se le ha prometido nada ni puede exigírsele nada.

Para quien así interpreta su existencia sólo es

lógico lo que demanda esa naturaleza desarraigada y desvinculada, poseedora de derechos pero libre de deberes para con los demás y para consigo misma. Lo demás son añadidos de los que uno debería prescindir para no extraviarse en artificialidades.

Se comprueba que este naturalismo afecta especialmente a quienes viven una vida muy deshumanizada, por causas bien distintas, en lo más alto y en lo más bajo de la escala social. En su forma extrema implica todas las clases de bloqueo que en el cuadro se especifican. Pero no ocurre al revés, como fácilmente vemos si nos fijamos en lo que bloquea la actualización de los escenarios II y III. Hay por ejemplo quienes bloquean lo que podría suscitarles demandas de solidaridad e interdependencia, pero no bloquean lo que les hará sentir necesidad de justificarse.

En cuanto a lo que bloquea el escenario I, la información obtenida nos ha mostrado en un primer paso que efectivamente hay algo que frena en bastantes personas cualquier clase de reacción ante los factores que ponen en marcha conductas religiosas de súplica, esperanza...o sus alternativas seculares. Entonces nos preguntamos: ¿cómo reaccionan estas personas a los grandes problemas existenciales?

Lo que encontramos en todas estas personas es que *no viven como existenciales los problemas del sufrimiento, la culpa y la soledad*: los tecnifican y buscan culpables (vg. accidentes de tráfico, hambres colectivas, atención sanitaria...). No ven nada especial en esos desastres, a lo que hubiera de reaccionarse de modo especial, profano o religioso.

Para designar a esta forma de bloqueo del sentir he usado el concepto de «secuestro de la experiencia» que inventa y utiliza Touraine en su obra «Crítica de la Modernidad»¹¹. Se refiere a un modo de estar en el mundo que concibe a la razón como instrumental y al mundo verdadero como conjunto de lo abarcado por esa clase de razón; los problemas que no pueden reducirse a problemas técnicos o políticos carecen de sentido y no pasan de ser sensiblerías.

Ese modo de estar en el mundo existe entre nosotros, sobre todo entre aquellos que no filosofan sobre los modos de estar en el mundo. Y nuestro medio cultural sabría reconocer ese modo de vivir.

En resumen, la categoría de «no creyentes»

incluye dos formas de entender la vida completamente distintas: la una experimenta la soledad, la culpa o el dolor de modo parecido a como los experimentan los creyentes, vivenciando ante esos hechos demandas de interdependencia, autolegitimación y ajuste existencial parecidas a las que movilizan las conductas creyentes —aunque luego respondan a esas demandas con un proceder profano. En cambio hay otros no-creyentes que ni suelen vivenciar tales demandas, ni experimentan de la misma forma los hechos que las suscitan. Diríase que esta segunda clase de no creyentes dista más de la primera que lo que dista esa primera del común de los creyentes.

Otro punto más nos queda por considerar en este apartado y es el siguiente: hemos visto que el discurrir común atribuye entre nosotros unas conductas específicas a los que identificamos como creyentes, aunque sólo en unos determinados escenarios o situaciones, y que crec saber como actuarían los no creyentes en esa situaciones; incluso también la clase de personas que, ante los mismos hechos, reaccionarían de un modo totalmente distinto por un cierto bloqueo de la forma común de interpretarlos.

Ahora nos preguntamos: ¿Cómo valoran esto los creyentes? ¿Creen que sus respuestas religiosas a las situaciones de ajuste existencial, de culpa y de aislamiento son más válidas que las respuestas profanas de los no creyentes?

La inmensa mayoría no lo entiende así, sino al contrario. O sea: en el común de los creyentes, en nuestra sociedad está hoy muy fuertemente asentada la idea de que las respuestas profanas a los problemas existenciales o morales son en sí tan válidas como las religiosas, considerándose una opción privada el acogerse a una u otra de estas maneras de reaccionar. Muchísimas veces hemos recogido expresiones parecidas a éstas: «a ellos lo suyo les vale igual que a nosotros lo nuestro», «a nosotros nos va lo nuestro y a ellos les va lo suyo».

En este sentido el ser creyente se considera por la mayoría como cuestión de una lógica particular y casi, en la práctica, como cuestión de gusto o de destino. Asusta a la mayoría de los creyentes un modo de razonar su fe que pudiera parecer contrario al reconocimiento de la honestidad y validez de las posturas no creyentes. Lejos de tener frente a estos unos sentimientos de superioridad, diríase que se siente en inferioridad.

5. Conclusión



Quizás esto último sería lo más nuevo en la identidad social que se atribuye a los creyentes, y que ellos se atribuyen en nuestra sociedad de hoy: el ver esta identidad, y las conductas y significados en que se expresa, como una forma de vida existente junto a otras, también legítimas y lógicas. Más como una opción privada que como la única postura coherente con la comprensión correcta de la vida.

Se ha generalizado con ello la privatización de las legitimaciones religiosas de la acción social. Pero sabemos que esas legitimaciones, si son privadas, en realidad no legitiman —a no ser que ellas a su vez aparezcan como legítimas ante los que no las comparten, en virtud de su coherencia con lo reconocido por otros.

Así vemos qué ha ocurrido entre nosotros. Lo cristiano y la identidad cristiana, cuando aparecen en nuestra sociedad como fundamentos de alguna forma de actuar, se legitiman por su correspondencia con otros valores supuestamente compartidos con los demás ciudadanos: opciones por la convivencia justa y libre, tolerancia, aptitud para desenvolverse en el mundo actual...

Algunos sintetizan de otra manera este cambio, manteniendo que las legitimaciones del actuar social son algo que hoy día se decide en «*el mercado de las ideas*» o «*el mercado cultural*». En una sociedad donde toda clase de puntos de vista pueden expresarse y «ofertarse» hay unos que «se llevan» y otros que no encuentran quien los quiera. Los constructores de legitimaciones saben efectivamente que no todas las legitimaciones «se venden» igual.

Esta situación, en que la oferta de legitimaciones religiosas tiene lugar en un contexto de múltiple oferta de concepciones de la vida, apelando a la decisión individual de los que desean o necesitan esas legitimaciones, esa individualidad de las opciones religiosas es a su vez un factor importante de legitimidad.

Ello no puede sino provocar cambios de fondo en la socialización de las nuevas generaciones, que ahora ya no deben iniciarse en los valores mismos que gobernaron la socialización de sus padres. Los riesgos de anomia juvenil y la obsolescencia de los tradicionales modelos de identificación tendrán un terreno abonado. Fal-

tan o fallan las ritualizaciones de la pertenencia social, que para muchos son un factor imprescindible de cohesión ciudadana. Y es difícil obtener ésta para algo más que para posturas defensivas, expresadas en «noes»: **no** a la violencia, **no** a la inseguridad ciudadana, **no** al deterioro de la naturaleza, **no** al autoritarismo antidemocrático, **no** a la discriminación de la mujer... Cuando las propuestas sociales o políticas pasan de las negaciones a afirmaciones y a formular positivamente algunos propósitos se exponen al riesgo de encontrar sólo una aceptación muy fragmentaria.

Los localismos, corporativismos y diferenciación en múltiples corrientes se hacen fuertemente visibles en la sociedad civil. La investigación de lo que ocurre en el campo religioso constituye un terreno privilegiado para identificar las transformaciones culturales que afectan al total de nuestra sociedad. Desde luego, porque el campo religioso es un campo donde mucho se juega en relación con las legitimaciones. Pero también porque en él se hacen presentes, a escala muy visible, fenómenos que en el conjunto de la sociedad resultan más confusos.

NOTAS

¹ Ver su artículo sobre la palabra «cultura» en *La Sociología. Guía Alfabética*, Barcelona, Anagrama, 1974, págs. 139-149.

² Ver, por ejemplo, GONZÁLEZ DE CARDEDAL, E.: «Cultura de la Fe y Fe en la Cultura», en *España por Pensar*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1985; o ROVIRA BELLOSO, J. M.: *Fe y Cultura en Nuestro Tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1987.

³ Con gran rigor tratan el tema Bourdieu, Chamboredon y Passeron en *El Oficio de Sociólogo* (Apartado 1-2, pag. 29 a 34 de la traducción española, publicada por Siglo XXI en Madrid, 1976). Los autores ilustran sus ideas con textos de Dürkheim, Wittgenstein, Simiand y Marx.

⁴ Publicado en Madrid, Ediciones Narcea, 1981.

⁵ Como es sabido la línea americana de análisis del discurso social se centra, sobre todo, en sacar a luz las propiedades «indexicales» (o sea, la forma de remitir a realidades materiales y concretas) que tienen muchas palabras y conceptos vagos, y muchas alusiones vaporosas, cuando se usan en la conversación ordinaria; la línea francesa se orienta a descubrir «paradigmas» y connotaciones mediante una criba conceptualmente muy elaborada.

Los americanos, cuyo métodos se aplican a intercambios tendidos en vivo, ven asegurada la representatividad de lo que hallan en el acto mismo de encontrarlo.

En efecto, si se descubre que alusiones vagas y conceptos abstractos se toman como indicaciones muy concretas en un intercambio vivo, y si la gente implicada consideraría anormales a quienes no los toman así, entonces es que tales alusiones no necesitan de explicación, pertenecen al «discurso» común y no a interpretaciones particulares.

Los franceses, en cambio, al analizar más el discurso a partir de textos escritos, muchas veces grabados en reuniones «ad hoc», sienten mayor necesidad de asegurarse del carácter compartido de las formas de discursar que van constatando. Aplican a ello un especie de procedimiento hipotético-deductivo de la forma que sigue: en un primer paso elaboran, a partir de un cuerpo de textos hablados o escritos, una especie de «modelo» teórico del discurso social relativo a algún tema; con ese «modelo», en un segundo paso, estudian otros textos variados referentes al mismo tema. Entonces, si el «modelo» resulta adecuadamente explicativo de los nuevos textos, se da por válido; la hipótesis de que lo era se confirma. Pero si no resulta suficientemente explicativo, entonces se reelabora hasta que se consiga uno que dé cuenta suficientemente de las formas de discursar investigadas; su representatividad se habría comprobado «por saturación del modelo» (Ver A. J. GREIMAS, *Semántica Estructural*, Madrid, Gredos, 1975, pag. 220 y siguientes; criterios muy parecidos son los que expone D. BERTHAUX, desde otro punto de vista, para garantizar la representatividad de los materiales de las historias de vida: sobre ello puede consultarse D. BERTHAUX: «L'Approche Biographique: sa Validité Methodologique, ses Potentialités», en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 69 (1980), págs. 197-225, principalmente págs. 205-208. Más ampliamente discuten la metodología cualitativa GLASER y STRAUSS en *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine Publ. Comp., ed. 3.ª, 1970.

⁶ Ver la obra que he publicado con A. TORROS *Quién es Creyente en España Hoy*, PPC, Madrid, 1995, págs. 23-25.

⁷ Especialmente aclaratorio considero, a este respecto, lo aportado en su discusión de la teoría de Roles por A. BRITTAN en *Meanings and Situations* Londres (Routledge and Kegan Paul, 1973, págs. 115-165).

⁸ Véase GONZÁLEZ BLASCO y GONZÁLEZ ANLEO: *Religión y Sociedad en la España de los 90*, Madrid, SM, 1992, pág. 25.

⁹ Ver S. ESTRUCH, prólogo a *Quién es el Creyente en España Hoy*, PPC, 1995, pág. 10.

¹⁰ Estas cinco clases de conducta religiosa, a cuya determinación llegó GLOCK mediante análisis factorial de lo que la población norteamericana suponía ser indicio de religiosidad, se tomó como base para un estudio de las relaciones entre religión y cambio social en España, realizado en el Instituto *Fe y Secularidad* de Madrid durante los años 1979 a 1981. El planteamiento de GLOCK resultó muy operativo (Ver *Memoria Académica del Instituto Fe y Secularidad*, año 1979-1980, págs. 145-152). GLOCK había expuesto sus ideas en *Religion in Sociological Perspective: Essays in the Empirical Study of Religion*, Belmont, California, Wadsworth, 1973; y, con R. STARK en *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand McNally Co., 1971.

¹¹ *Critique de la Modernité*, París, Fayard, 1992.

REVISTA VALENCIANA D'ESTUDIS AUTONÒMICS

116

Financiación autonómica
La III Legislatura
de las Cortes Valencianas (1991-1995)
Plan Director Telecomunicaciones

Monográfico:
Empleo, empresarialidad, pymes,
tecnología y territorio

117

Ciencia, desarrollo, empleo
Poderes Locales
Derecho Foral Valenciano
Agricultura a tiempo parcial

FICHA DE SUSCRIPCIÓN

Deseo suscribirme por un año (tres números) / dos años (seis números) , a partir del próximo número, a la REVISTA VALENCIANA D'ESTUDIS AUTONÒMICS, mediante ingreso en efectivo (factura modelo 990), por importe de: 7 000 ptas. (suscripción anual) / 12 000 ptas. (suscripción dos años).

Nombre y apellidos/Entidad

NIF

Calle/Plaza

Ciudad C.P. Telefono

Firma/Firma

Por la suscripción se les regalará el libro *Tornàs de Suria a l'expedició Malaspina Alaska 1791*, editado por la Generalitat Valenciana.

Los números atrasados (excepto los que estén agotados) se solicitarán contra reembolso a la redacción de la revista.

Remitir a: Presidencia de la Generalidad Valenciana. C/ Caballeros, 9 - 46001 Valencia
Teléfono: (96) 366 61 57. Fax: (96) 366 61 37