UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Instituto Universitario de Ciencias de Las Religiones

TESIS DOCTORAL

Los múltiples rostros de la secularización: el caso español (1960-2019)

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA POR

Rafael Ruiz Andrés

DIRECTORES

Prof. Dr. Francisco Javier Fernández Vallina

Prof. Dr. José Antonio Millán Alba

Madrid, 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID

DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

D./Dña.Rafael Ruiz Andrés,
estudiante en el Programa de Doctorado de Ciencias de las Religiones,
de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor ytitulada:

Los múltiples rostros de la secularización: el caso español (1960-2019)

y dirigida por: Prof. Dr. Francisco Javier Fernández Vallina y José Antonio Millán Alba

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 11 de julio de 2019

Firmado digitalmente por Rafael Ruiz Andrés
Fecha: 2019.09.06 22:53:51 +02'00'

Fdo.: Rafael Ruiz Andrés

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

«Pero, cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lucas 18, 8)

AGRADECIMIENTOS

Desde el inicio de esta investigación, concebí la tesis como un proyecto colectivo, con el convencimiento de que solo en el diálogo brota la idea. Quizá esto sea lo más justo para evitar caer en cualquier plagio desde el inicio, reconocer que solo parcialmente esta tesis es mía y que tras las horas de lectura personal, reflexión y escritura subyacen cafés y paseos, debates y conversaciones. A vosotros, a todos con los que he compartido estos espacios y encuentros, os corresponden parte de las ideas, de los ánimos, de las risas, aquellos momentos en los que ha brotado lo más valioso de esta disertación. Por lo tanto, en esta primera hora del documento, quiero reconocer a tantos que tanto me han dado durante estos años con la mejor palabra que explicita esta voluntad: gracias.

Gracias a mis directores, Francisco Javier Fernández Vallina y José Antonio Millán Alba, por cuatro años en los que ha madurado este proyecto desde vuestros consejos y recomendaciones. Gracias por cuatro años en los que también he crecido yo, a vuestro lado y desde vuestro ejemplo, como persona. Con orgullo, confieso esta tesis y mi reflexión como vuestros discípulos, y nada hubiera sido posible sin vosotros.

Gracias a Eduardo Martínez, Estefanía García y Jaime López, tres extraordinarios amigos que se han leído todas y cada una de estas páginas antes de su entrega, por la dedicación y tiempo que me habéis regalado de modo absolutamente generoso y gratuito.

Esta tesis hubiera sido distinta si en estos cuatro años no hubiera estado constantemente respaldado y apoyado por mi grupo: Ana Gassó, Ana Luz Arrieta, Miguel Ángel Alonso, Nano Pardo y Santi Gutiérrez. Gracias, porque vuestra vida y vuestra palabra han alumbrado cada una de las ideas aquí contenidas, como también iluminan mi vida.

Por razón de la tesis, salí de mi querida Palencia y me instalé en Madrid, como canta Joaquín Sabina, cuya voz –por otra parte– tantas horas me ha acompañado en los días más largos. Si he sentido la ciudad de Madrid como un hogar en estos cuatro años ha sido de manera fundamental a mis dos maestros y hermanos de la Complutense, David Villar y Elios Mendieta, y a mis compañeros de piso, particularmente a Alberto Mota, Ignacio Hernández y Juan Sobrini, con los que he compartido más que un techo y gracias a los cuales este proyecto ha ido madurando. Gracias, queridos compañeros.

La vida, y una tesis, no sería igual sin aquellos a los que llamamos amigos. Gracias de modo particular a Ana Abarquero, a Íñigo Baranda y a Irene Hernández, por una historia compartida, y a todos los integrantes de aquellos espacios que me han hecho levantar la mirada de las ocupaciones de la tesis hacia el horizonte, dando sentido a mis afanes y a mi investigación. Gracias a todos los que compartimos mesa los viernes en La Salle de Palencia y a la Comunidad de Sant'Egidio de Madrid, porque cotidianamente me hacéis soñar con otro futuro posible desde la fraternidad.

Gracias al Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense, espacio que me ha brindado todas las facilidades para la realización de este proyecto y donde los maestros han sido también compañeros. Gracias a los profesores Enrique Santos, Fernando Amérigo, Guadalupe Seijas, Luis Vegas y Mohamed Dahiri por su constante palabra de sabiduría y aliento. Gracias a Vicky de Vicente, a Rubén y a Esperanza por su siempre generosa disposición. Gracias a mi querida Cristina Expósito, a Lorena González Blasco y a Macarena García, compañeras del alma, compañeras, y a los amigos de la Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias de las Religiones, donde nuestro interés académico compartido se ha convertido en palanca de cambio de la sociedad en la que vivimos desde el estudio de las religiones.

Gracias a los amigos y maestros de la Universidad de Valladolid, especialmente de aquellos de los que pronto supe que compartíamos más que un aula o una materia. Gracias a Angélica Santa Cruz, a Isabel Arenas, a Sergio Curto y a Víctor Postigo, y a los profesores Antonio Cabeza y Ricardo Martín de la Guardia.

Gracias a todos aquellos con los que me he encontrado a lo largo de estos cuatro años y con los que, a través de distintas conversaciones, esta tesis ha ido madurando. Gracias a la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea, y particularmente a los profesores Julio de la Cueva y al recientemente fallecido Feliciano Montero. Gracias a los profesores Alfonso Pérez-Agote y Rafael Díaz-Salazar, expertos del proceso de secularización, por sus consejos y apoyo; a mi director de estancia en la École Pratique des Hautes Études, Denis Pelletier, y a todo el Groupe Sociétés, Religions et Laïcités. Gracias a aquellas amistades que forjé a orillas del Sena, de un modo muy especial a los residentes del Colegio de España de París, y a mis compañeros del programa Europaeum, que juntos soñamos una Europa distinta.

Gracias a todos y cada uno de los entrevistados en este proyecto de investigación, a la Comunidad de Monjas Trinitarias de Suesa (Cantabria), a la Compañía de Jesús en España y a todos aquellos que han actuado como mediadores entre mi trabajo y las voces de los múltiples rostros de la secularización.

Antes de que mi hermano deje de leer la tesis por no haberle citado a esta altura de los agradecimientos, quiero finalizar con él y mi familia. Quizá los apoyos incondicionales a veces son los menos agradecidos y reconocidos. No quiero que sea este el caso. Gracias a mis padres, Ángela Andrés y Rafael Ruiz, a mi hermano, Luis Ruiz, y a mis abuelos, a cuya memoria dedico estas páginas desde el recuerdo agradecido. Gracias a todos los familiares que han contribuido a la consecución de este proyecto con su aliento y apoyo.

Desde este reconocimiento, a todos vosotros, queridos amigos y compañeros, lo único que puedo deciros se resume en la palabra que más he citado en estas dos páginas: ¡Gracias!

ÍNDICE

ÍNDICE 3

LISTA DE TABLAS, GRÁFICOS E ILUSTRACIONES 9

LISTADO DE TABLAS 9

LISTADO DE GRÁFICOS 13

LISTADO DE ILUSTRACIONES 14

SIGLAS UTILIZADAS EN LA TESIS DOCTORAL 15

RESUMEN/ABSTRACT 17

RESUMEN. LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN: EL CASO ESPAÑOL (1960-2019) 17

ABSTRACT. THE MULTIPLE FACES OF SECULARIZATION: THE SPANISH CASE (1960-2019) 21

I. LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN: INTRODUCCIÓN, MARCO CONCEPTUAL Y METODOLOGÍA

CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN: LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN 27

1.1. INTRODUCCIÓN 27

1.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y OBJETIVOS DE LA TESIS DOCTORAL 31

1.2.1. La secularización: un debatido debate 31

1.2.2. Un estudio sobre el proceso de secularización de la segunda mitad del siglo XX en España 35

1.2.3. De los retos del debate a los objetivos de la tesis 41

1.3. APARATO CRÍTICO PARA EL ESTUDIO DE LA SECULARIZACIÓN EN ESPAÑA: MARCO CONCEPTUAL, METODOLOGÍA, FUENTES, HIPÓTESIS Y LÓGICA DE LA TESIS 45

1.3.1. Marco conceptual 45

1.3.1.1. Un espacio de búsqueda de la transformación religiosa: los imaginarios sociales 46

1.3.1.2. Prácticas cotidianas. Contextualizando el habitus 49

1.3.1.3. Narrativas seculares, secularización de los imaginarios 53

1.3.2. Metodología y fuentes 56

1.3.2.1. Auto-observación de los actores históricos y secularización como sujeto histórico 58

1.3.2.2. La periodización y la descripción 59

1.3.2.3. Narrando el cambio 60

1.3.3. Fuentes 62
1.3.3.1. Bibliografía 64
1.3.3.2. Testimonios autobiográficos y memorias 64
1.3.3.3. Fuentes sociológicas y estadísticas 65
1.3.3.4. Publicaciones periódicas y medios de comunicación 67
1.3.3.5. Fuentes archivísticas y documentales 69
1.3.3.6. Documentación de instituciones 70
1.3.3.7. Entrevistas y grupos de discusión 71
1.3.4. Hipótesis 75
1.3.5. Lógica de la tesis 76

II. 1960-1975. CATOLICISMO, SECULARIZACIÓN Y TRANSFORMACIÓN EN TIEMPOS NACIONALCATÓLICOS

CAPÍTULO 2. *AQUELLA ESPAÑA CATÓLICA* 81
2.1. PRESENTACIÓN: UN PUNTO DE PARTIDA PARA EL ESTUDIO DE LA SECULARIZACIÓN EN ESPAÑA 81
2.2. CATOLICISMO DÍA TRAS DÍA: COTIDIANEIDAD, TRANSMISIÓN, NORMATIVIDAD E IMPOSICIÓN 82
2.3. SECULARIZACIÓN Y GRIETAS DE LA PRESENCIA RELIGIOSA EN LOS ALBORES DE LA DÉCADA DE LOS SESENTA 97
2.3.1. Aproximaciones diferenciales a la vivencia de la religiosidad católica . 100
2.3.2. La crítica católica 111
2.3.2.1. Los movimientos asociativos, nuevas aproximaciones a la realidad social y religiosa de España 112
2.3.2.2. De la irrupción de la autocrítica a la crítica más profunda con la estructura del catolicismo 116
2.3.2.2.1. La base de la crítica 117
2.4. DE LAS GRIETAS EN EL ENCAJE DEL CATOLICISMO EN LOS IMAGINARIOS HACIA NUEVAS TENSIONES: APROXIMACIÓN A LA DÉCADA DE LOS SESENTA 121
2.4.1. De la paulatina modernización socioeconómica al consumo 123
2.4.2. El Concilio Vaticano II (1962-1965) 126
CAPÍTULO 3. LA GÉNESIS DE LAS RUPTURAS (1965-1971) 131
3.1. RUPTURAS Y SECULARIZACIÓN: 1965-1971 131
3.2. LAS MÚLTIPLES CARAS DEL CAMBIO SOCIOECONÓMICO Y CULTURAL 140
3.2.1. La ruptura entre la tradición y la modernización, entre la movilidad y la sociedad de consumo 141

3.2.1.1. El vaciamiento de la España católica 141

3.2.1.2. La sociedad de consumo: un nuevo habitus 145

3.2.1.3. Entre ocio y negocio: nuevas estructuras de la vida cotidiana 151

3.2.2. Ruptura generacional entre la norma y el subjetivismo, entre la transmisión y el problema de la recepción 157

3.2.2.1. El factor generacional 158

3.2.2.2. La pérdida de la recepción religiosa 168

3.3. POSCONCILIO Y RUPTURAS 172

3.3.1. La novedad conciliar en el mundo: una ruptura entre ayer y el hoy, entre la estrategia de cristiandad y una pastoral misionera 174

3.3.2. ¿La Iglesia se rompe? 178

3.3.3. Iglesia secularizada, ¿Iglesia secularizadora? 184

3.3.3.1. Del compromiso temporal a la mundanización 186

3.3.3.2. De los dilemas sacerdotales y religiosos a la secularización 192

3.3.3.2.1 Los dilemas sacerdotales y religiosos entre la sociedad y la Iglesia en cambio 193

3.3.3.2.2. De las salidas a los dilemas sacerdotales y religiosos a la definitiva salida del dilema 198

3.3.3.3. De la traducción a la desacralización. De la adaptación al subjetivismo 209

3.3.3.3.1. Entre las adaptaciones y las contestaciones 210

3.3.3.3.2. Adaptación y subjetivismo: dinámicas en retroalimentación hacia otra ruptura más con el pasado 217

3.4. EPÍLOGO DEL CAPÍTULO 222

CAPÍTULO 4. ENTRE LA PERCEPCIÓN DE LAS RUPTURAS Y LA DESINTEGRACIÓN DE *AQUELLA ESPAÑA CATÓLICA* (1972-1975) 225

4.1. PRESENTACIÓN: UN PASO MÁS EN LA SECULARIZACIÓN 225

4.2. DE UN CATOLICISMO IMPOSITIVO A UNA INSTITUCIÓN RELIGIOSA EN CONTESTACIÓN Y CONTESTADA 231

4.2.1. Un cambio pastoral y político 232

4.2.2. La crítica nacionalcatólica a una Iglesia traidora y secularizadora 233

4.2.3. Moderación de la jerarquía frente a continuación de la mundanización 237

4.3. EL PESO DE LA CONCIENCIA PERSONAL 241

4.3.1. Ser católico: un concepto, ¿crecientes significados? 243

4.3.2. La moral, al margen de la Iglesia 254

4.4. HACIA UN PAISAJE SECULAR 258
4.4.1. Cambio de espacios 258
4.4.2. Cambio de tiempos 264
4.4.3. ¿Inmanentización? 269
4.5. EPÍLOGO DEL CAPÍTULO 272
III. 1976-2019. EL CAMINO HACIA LA ERA SECULAR EN LA ESPAÑA DEMOCRÁTICA
CAPÍTULO 5. EL DESVELAMIENTO: LA TRANSICIÓN RELIGIOSA EN ESPAÑA (1976-1982) 277
5.1. LA TRANSICIÓN: EXPLICITACIÓN Y ACENTUACIÓN DEL CAMBIO RELIGIOSO.... 277
5.2. HACIA UN ESTADO NO CONFESIONAL Y UNA SOCIEDAD PLURAL 281
5.2.1. Del nacionalcatolicismo hacia un espacio político no confesional 281
5.2.1.1. Del nacionalcatolicismo al Estado democrático 281
5.2.1.2. Nueva presencia pública del factor religioso: el debate social, la división política y religiosa 285
5.2.2. Del nacionalcatolicismo a la sociedad plural: la Iglesia católica, ¿otra propuesta más? 298
5.2.2.1. La pluralidad cultural e intelectual 302
5.2.2.2. La consolidación de la liberación: transformación moral, voces de mujer, conflicto con el episcopado y sanción legal del cambio 306
5.3. EL DESVELAMIENTO: EL CATOLICISMO EN ESPAÑA AL DESCUBIERTO 319
5.3.1. Estadísticas y dinámicas sociales tras el desvelamiento de la Transición 319
5.3.2. El reposicionamiento de la comunidad católica ante la sociedad secular 334
5.4. EPÍLOGO DEL CAPÍTULO 341
CAPÍTULO 6. SECULARIZACIÓN Y CATOLICISMO EN EL FIN DE SIGLO: LA ESPAÑA SECULAR 343
6.1. PRESENTACIÓN: SECULARIZACIÓN A FINALES DEL SIGLO XX 343
6.2. LA ESPAÑA SECULAR 351
6.2.1. Contextualización: Por el cambio 351
6.2.1.1. El Partido Socialista: educación y aborto 352
6.2.1.2. La Conferencia Episcopal frente al secularismo y al laicismo 358
6.2.2. Narrativas seculares en una cotidianeidad transformada 364
6.2.2.1. El Estado laico frente a la tentativa y el recuerdo nacionalcatólico 367
6.2.2.2. Más modernización frente a una Iglesia de pasado 374

6.2.2.3. El individuo frente a la Iglesia 383

6.2.3. Cotidianeidad transformada, narrativas seculares y secularización de los imaginarios 393

6.3. LA ESPAÑA *SECULAR-CATÓLICA* 397

6.3.1. La Iglesia católica en la España secular: los católicos practicantes y el intento eclesial de reactivación y de reunificación 398

6.3.1.1. Hacia la reactivación de la comunidad eclesial en España 400

6.3.1.2. ¿Hacia la unidad? 410

6.3.1.3. Balances diferenciales 418

6.3.2. La nebulosa católica en la España secular 422

6.3.2.1. Recreaciones religiosas en la España secular 426

6.3.2.1.1. Catolicismo a la carta 428

6.3.2.1.2. Catolicismo e identidad cultural 436

6.3.2.2. Entre la tensión y la exculturación 445

6.4. EPÍLOGO DEL CAPÍTULO 452

CAPÍTULO 7. SECULARIZACIÓN Y RELIGIONES DESDE LA ESPAÑA DEL SIGLO XXI 455

7.1. PRESENTACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL CAMBIO DE MILENIO 455

7.2. IMAGINARIOS SECULARIZADOS, ¿IMAGINARIOS SECULARES? DISTANCIA, DESCRÉDITO Y *EXCULTURACIÓN* 457

7.2.1. Secularización en el tiempo y la distancia 462

7.2.2. Descrédito: falta de confianza y estereotipación entre la sociedad de la información y la reactivación de los debates en el siglo XXI 473

7.2.3. La exculturación: ¿hacia la expansión de imaginarios seculares? 495

7.3. IMAGINARIOS SECULARIZADOS, ¿IMAGINARIOS RELIGIOSOS? EL ESPACIO DE LA RELIGIÓN EN LA ESPAÑA SECULAR 502

7.3.1. El habitus religioso en una sociedad secularizada 507

7.3.2. Pluralismo de habitus religiosos 514

7.3.3. Autoidentificados católicos con un habitus secular 517

7.3.4. ¿Imaginarios seculares, habitus espirituales? 522

IV. CONCLUSIONES/CONCLUSIONS. LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN A PARTIR DEL CASO ESPAÑOL (1960-2019)

CAPÍTULO 8. CONCLUSIONES/CONCLUSIONS 529

8.1. CONCLUSIONES: LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN A PARTIR DEL CASO ESPAÑOL (1960-2019) 529

8.2. CONCLUSIONS: THE MULTIPLE FACES OF SECULARIZATION BASED ON THE SPANISH CASE (1960-2019) 549

BIBLIOGRAFÍA 567

BIBLIOGRAFÍA DEL RESUMEN Y DEL CAPÍTULO 1 567

CAPÍTULO 2. *AQUELLA ESPAÑA CATÓLICA* 577

CAPÍTULO 3. LA GÉNESIS DE LAS RUPTURAS (1965-1971) 585

CAPÍTULO 4. ENTRE LA PERCEPCIÓN DE LAS RUPTURAS Y LA DESINTEGRACIÓN DE *AQUELLA ESPAÑA CATÓLICA* (1972-1975) 599

CAPÍTULO 5. EL DESVELAMIENTO: LA TRANSICIÓN RELIGIOSA EN ESPAÑA (1976-1982) 607

CAPÍTULO 6. SECULARIZACIÓN Y CATOLICISMO EN EL FIN DE SIGLO: LA ESPAÑA SECULAR 619

CAPÍTULO 7. SECULARIZACIÓN Y RELIGIONES DESDE LA ESPAÑA DEL SIGLO XXI 640

BIBLIOGRAFÍA DE LAS CONCLUSIONES 652

ANEXOS DE LA TESIS 655

ANEXO 1. GUIONES DE ENTREVISTAS Y GRUPOS DE DISCUSIÓN 655

Anexo 1.1. Entrevistas personales 655

Anexo 1.2. Guion de grupos de discusión 657

ANEXO 2. LISTADO DE ENTREVISTADOS Y GRUPOS DE DISCUSIÓN 658

Anexo 2.1. Listado e información de entrevistas personales 658

Anexo 2.2. Listado de grupos de discusión 670

ANEXO 3. TRANSCRIPCIONES (EN EL CD ADJUNTO A LA TESIS O PREVIA PETICIÓN AL AUTOR) 673

LISTA DE TABLAS, GRÁFICOS E ILUSTRACIONES

LISTADO DE TABLAS

Tabla 1. Publicaciones de la Acción Católica por rama destinataria en 1957 85
Tabla 2. Número de seminaristas y sacerdotes diocesanos en España (1926-1953) 89
Tabla 3. Provincias españolas con mayor y menor ratio de habitantes por sacerdote en la década de los cuarenta 102
Tabla 4. Presencia y lectura de Biblia y Evangelio en barrio Pacífico (Madrid) en la década de los cincuenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 111
Tabla 5. Irrupción de movimientos católicos en la España del franquismo 113
Tabla 6. Autoidentificación religiosa y práctica católica en España en 1960 y en 1969 (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 136
Tabla 7. Autoidentificación religiosa en 1969 por sectores poblacionales (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 137
Tabla 8. Asistencia a misa en los jóvenes (1960 y 1968) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 138
Tabla 9. Distribución de parroquias en la España de los años sesenta por tamaños 142
Tabla 10. Seminaristas españoles por curso y tamaño de la localidad procedencia (en porcentaje) 144
Tabla 11. Práctica religiosa por capital de diócesis en España 1964 (en porcentaje) .. 148
Tabla 12. Número de matriculados en la Universidad en España (1959-1970) 160
Tabla 13. Motivos por los que la juventud no falta a misa los domingos en 1974 (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 162
Tabla 14. Familias numerosas (de 4 o más hijos) en el País Vasco y Navarra (en porcentaje sobre el total) 169
Tabla 15. Diferencia por sexos en la asistencia a misa en cuatro zonas de España 170
Tabla 16. Sacerdotes no identificados con la Iglesia-institución en 1969-70 (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 198
Tabla 17. Número de secularizados sacerdotes diocesanos en Europa (1962-1968) ... 205
Tabla 18. Descenso del número total de jesuitas en España (1960-1970) 205
Tabla 19. Evolución del número de seminaristas diocesanos en España (1960-1972) 207
Tabla 20. Evolución del núm. de novicios en España, y por comunidades religiosas destacadas (1965-1972) 208
Tabla 21. Evolución del núm. de religiosas de vida activa, novicias y profesas en España (1965-1972) (*) 208
Tabla 22. Evolución de la práctica religiosa en España (1960, 1969, 1974) 227
Tabla 23. Evolución de la práctica religiosa en la juventud española (porcentaje sobre el total de los encuestados) 230

Tabla 24. Práctica religiosa en España a principios de los setenta (porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 245
Tabla 25. Aceptación de creencias en las diócesis de Pamplona-Tudela y Calahorra-Logroño a principios de los setenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 248
Tabla 26. Evolución de la creencia en un castigo eterno entre 1970 y 1974 (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 249
Tabla 27. Creencia en un castigo eterno en España en 1974, división por edades (porcentaje sobre el total de los encuestados) 249
Tabla 28. Creencias de la juventud en la España de mediados de los años setenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 250
Tabla 29. Creencia en el infierno en la diócesis de Albacete en 1974 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 251
Tabla 30. Percepción de necesidad entre asistencia a misa e identidad religiosa en la década de los setenta (porcentaje sobre el total de los entrevistados)..... 252
Tabla 31. Valoración de Jesús de Nazaret entre los jóvenes estudiantes salesianos en 1970 (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 253
Tabla 32. Creencia sobre Jesús en la juventud española (en 1974) (en porcentaje sobre el total de los entrevistados)..... 253
Tabla 33. Incremento de los bienes de equipo en España (en porcentaje sobre el total de los hogares españoles)..... 259
Tabla 34. Evolución del número de seminaristas diocesanos en España (1968-1976) 261
Tabla 35. Evolución de la distribución del sistema educativo en España por propietario del centro y por nivel de enseñanza (en porcentaje sobre el total de centros en España)..... 263
Tabla 36. Valoración diferencial de la considerada como piedad tradicional en la década de los setenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 267
Tabla 37. Valoración del Régimen de Franco por autoidentificación religiosa (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 292
Tabla 38. Transformación de las creencias religiosas en la juventud vallisoletana de 1974 (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 303
Tabla 39. Evolución de la población activa por sexos (en miles de personas)..... 310
Tabla 40. Evolución de la relación entre la práctica de la madre y la práctica del hijo entre 1969 y 1982 (en porcentaje)..... 312
Tabla 41.Valoración sobre los motivos del retraso de la Iglesia, diócesis de Ciudad Real (1977-1978) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 315
Tabla 42. Posicionamientos ante el divorcio en España (1979) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 316

Tabla 43. Evolución de la autoidentificación religiosa en España (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 320
Tabla 44. Evolución de la autoidentificación religiosa en España. (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 321
Tabla 45. Evolución de la autoidentificación religiosa en la juventud española (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 323
Tabla 46. Creencia en Dios en la sociedad española (1975) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 327
Tabla 47. Creencias y hábitos religiosos básicos en la población española (1975) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 327
Tabla 48. Frecuencia de la práctica de la oración (1975) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 328
Tabla 49. Valoración por los sacerdotes de la participación de los fieles en las parroquias a mediados de la década de los setenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 328
Tabla 50. Creencias en la población española (1981) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 333
Tabla 51. Evolución del número de seminaristas diocesanos en España (1976-1980) 335
Tabla 52. Evolución del número total de novicios religiosos en España y en congregaciones destacadas..... 337
Tabla 53. Evolución de la autoidentificación religiosa en la década de los ochenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 348
Tabla 54. Evolución de la autoidentificación religiosa de la juventud española (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 349
Tabla 55. División de la población española a finales de los ochenta entre generaciones religiosas (en porcentaje sobre el total de cada grupo generacional)..... 349
Tabla 56. Comparación entre la autoidentificación religiosa de votantes y militantes del PSOE en España (1979-1982) (en porcentaje)..... 353
Tabla 57. Evolución de la titularidad de la enseñanza en España (en porcentaje sobre el total de centros de educación) 355
Tabla 58. Aceptación del aborto en la sociedad española en 1982 (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa)..... 356
Tabla 59. Supuestos de aceptación del aborto en la población española en 1994 (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 357
Tabla 60. Opiniones sobre las relaciones Iglesia-Estado en España y la presencia de la Iglesia en la vida política (1984) (I) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 373

Tabla 61. Opiniones sobre las relaciones Iglesia-Estado en España y la presencia de la Iglesia en la vida política (1984) (II) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 373
Tabla 62. Opiniones sobre las relaciones Iglesia-Estado en España y la presencia de la Iglesia en la vida política (1984) (III) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 374
Tabla 63. Opiniones sobre las relaciones Iglesia-Estado en España y la presencia de la Iglesia en la vida política (1984) (IV) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 374
Tabla 64. Percepción de las respuestas de la Iglesia ante los retos sociales por parte de la juventud española (15-24 años) en 1984 y 1989 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 378
Tabla 65. Desajuste entre la moral de la Iglesia y las condiciones sociales del momento (1984) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 378
Tabla 66. Visión sobre el futuro religioso de la sociedad española en 1987 (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 380
Tabla 67. Evolución del número de matriculados en la Universidad española. 381
Tabla 68. División de la población española por tamaño del núcleo de residencia (en miles de habitantes)..... 384
Tabla 69. Población activa en España por sexos (en miles de personas) 385
Tabla 70. Evolución de la aceptación de la anticoncepción entre los movimientos familiares católicos (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 387
Tabla 71. Evolución del número de divorcios y separaciones en España. 388
Tabla 72. Evolución demográfica del clero en España (en números absolutos) 406
Tabla 73. Evolución del número de novicios en España, con atención particular a instituciones de vida religiosa relevantes en la Iglesia católica 407
Tabla 74. Evolución del número de novicias en España, con atención particular a instituciones de vida religiosa femenina y activa particularmente relevantes en la Iglesia católica (*) 408
Tabla 75. Valoración del sacramento de la relación entre el sacramento de la confesión y la comunión en la población española (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa) 430
Tabla 76. Creencias de la población española por identificación religiosa en 1984 (en porcentajeo)..... 432
Tabla 77. Evolución de la aceptación de creencias religiosas en la sociedad española (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 433
Tabla 78.Valoración de los jóvenes (15-24 años) de las respuestas de la Iglesia a las necesidades espirituales del hombre (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 434

Tabla 79. Valoración sobre grado de verdad de las religiones (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 435
Tabla 80. Explicación de las trayectorias personales de la no práctica y de la no creencia religiosa (en porcentaje sobre el total de los no practicantes, indiferentes y ateos) 447
Tabla 81. Creencias en la juventud española (15-24 años), 1984 (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa)..... 450
Tabla 82. Evolución de las creencias en la población juvenil española a lo largo de la década de los ochenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados). 451
Tabla 83. Idea de Dios en la juventud española (15-24 años), 1984 (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa)..... 452
Tabla 84. Evolución de la autoidentificación religiosa en España (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 460
Tabla 85. Evolución de la autoidentificación religiosa en la juventud española (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 462
Tabla 86. Influencia de la religiosidad en la vida cotidiana (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 496
Tabla 87. Evolución de las opciones no religiosas en la población española (porcentaje sobre el total de los encuestados) 500
Tabla 88. Expectativa de pertenencia futura a la Iglesia y valoración de la necesidad de la Iglesia para creer en Dios por parte de los jóvenes (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 502
Tabla 89. Relación entre autoidentificación religiosa y grado de aceptación de creencias religiosas en la juventud española (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa) 508
Tabla 90. Discrepancias entre los jóvenes católicos (15-24 años) y la Iglesia (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa) 513
Tabla 91. Evolución de la práctica religiosa en la sociedad española (en porcentaje sobre el total de los encuestados autoidentificados como creyentes) 521

LISTADO DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Evolución de la práctica religiosa en Mataró (1900-1955) 106
Gráfico 2. Pirámide de edades del clero en España en 1964 194
Gráfico 3 Evolución de las preocupaciones en los documentos de la Conferencia Episcopal (número total de documentos por temática y por periodo) 289
Gráfico 4. Porcentaje de emisión religiosa en TVE-1 el día de Viernes Santo (en porcentaje sobre el total de la programación)..... 301
Gráfico 5. Porcentaje de emisión religiosa en TVE-1 el día de Navidad, 25 de diciembre (en porcentaje sobre el total de la programación)..... 301

Gráfico 6. Evolución de la natalidad en España en la segunda mitad del siglo XX e inicio del XXI 308
Gráfico 7. Evolución de la autoidentificación religiosa (1975-1981) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 322
Gráfico 8. Evolución del clero y de los religiosos en España (1970-2015) (en número de integrantes por sector de vida clerical o religiosa) 409
Gráfico 9. Evolución de la práctica religiosa (1976-2005) (en porcentaje) 460
Gráfico 10. Diferencia entre educación religiosa y autoidentificación en España y Europa (2017) (en porcentaje sobre el total de los encuestados) 465
Gráfico 11. Consideración del «muy creyente» como –a menudo– intolerante con los demás (en porcentaje sobre el total de los encuestados)..... 476
Gráfico 12. Evolución de la práctica sacramental en la población española (en porcentaje) 499

LISTADO DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Asistencia a misa dominical en España por regiones (1950-1964)..... 101

SIGLAS UTILIZADAS EN LA TESIS DOCTORAL

ACE. Acción Católica Española.

ACG. Acción Católica General.

AESI-A. Archivo de la Compañía de Jesús en España (AESI-A).

AGA. Archivo General de la Administración.

AGMJ. Archivo del Ministerio de Justicia.

AHUPCO. Archivo Histórico de la Universidad Pontificia de Comillas.

AMD. Archivo de la Fundación Miguel Delibes.

ANF. Archives Nationales Françaises

AP. Alianza Popular.

APUG. Archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Archives ICP. Archivos del Institut Catholique (París, Francia).

CEAPA. Confederación Española de Asociaciones de Padres y Madres de Alumnado.

CEE. Conferencia Episcopal Española.

Cf. Véase.

C.p. Comunicación personal.

CIS. Centro de Investigaciones Sociológicas.

CONCAPA. Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos.

CONFER. Conferencia Española de Religiosos.

DIS. Departamento de Investigación Sociológica de Fomento Social.

Et al. Y demás autores.

JEC. Juventud Estudiante Católica.

JOC. Juventud Obrera Católica.

FECUM. Federación de Congregantes Universitarios Marianos.

FAB. Fondo del archivo personal de Alfonso Álvarez Bolado en el Archivo de la Compañía de Jesús en España.

FDGAE. Fondo de la Dirección General de Asuntos Eclesiásticos del Ministerio de Justicia de España.

FERE. Federación Española Religiosos Enseñanza.

FEREDE. Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España.

FGC. Fondo del archivo personal de José Gómez Caffarena en el Archivo de la Compañía de Jesús en España.

FGE. Fondo Gabinete de Enlace del Archivo General de la Administración.

FOESSA. Fomento de Estudios Estadísticos y Sociología Aplicada.

FYS. Fondo documental de Fe y Secularidad en el Archivo Histórico de la Universidad Pontificia de Comillas.

HOAC. Hermandad Obrera de la Acción Católica.

Ibíd. Mismo autor y misma obra.

Íd. Mismo autor.

I.e. Por ejemplo.

Infra. Abajo del texto.

ISA-M. Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.

ISPA. Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas.

JYP. Justicia y Paz.

MOCEOP. Movimiento Pro-Celibato Opcional.

NS. No sabe.

NC. No contesta.

PP Partido Popular.

PSOE Partido Socialista Obrero Español.

S.f. Sin fecha.

Sic. De este modo.

S.e. Sin editorial.

S.p. Sin página.

Ss. Siguientes.

Supra. Encima del texto.

UCD. Unión de Centro Democrático.

WCC. Archivos del World Council of Churches (Ginebra, Suiza.

RESUMEN/ABSTRACT

RESUMEN. LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN: EL CASO ESPAÑOL (1960-2019)

La presente investigación constituye un estudio sobre las transformaciones sociorreligiosas acaecidas en España en la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI, englobadas genéricamente con el término secularización. Para el desarrollo de esta propuesta, la tesis se dota de una metodología de Ciencias de las Religiones y de marcado carácter sociohistórico, en la que se ha puesto en diálogo la reflexión teórica, con las estadísticas disponibles, documentos procedentes de diferentes fuentes (hemerotecas, archivos, análisis) y los materiales resultantes del trabajo de campo, compuesto por entrevistas de historia oral y grupos de discusión con jóvenes, realizado a lo largo del proceso de investigación.

Para el desvelamiento del caso español de secularización (1960-2019) a partir de sus múltiples rostros, que emergen de los materiales utilizados durante la investigación, la tesis consta de cuatro metas principales: 1) una cronología contextualizada y diacrónica del proceso de transformación religiosa, 2) un análisis explicativo sobre el caso español de secularización a partir de las percepciones de los actores históricos, y 3) una reflexión sobre los reposicionamientos y transformaciones detectados en los agentes religiosos, con el objetivo del esbozo del espacio religioso en la sociedad secular. Por último, 4) la tesis propone la configuración de un marco conceptual que permita tanto la aproximación a los cambios concretos experimentados en distintos sectores de la población como una visión global y diacrónica del proceso de secularización.

En la consecución de este último punto, me he valido del concepto de «imaginarios sociales» (Taylor 2006a), cuyas transformaciones he trazado a partir de los cambios detectados en la cotidianeidad (*habitus* en términos de Bourdieu) y en las narrativas que la pueblan. Estos espacios de búsqueda conforman el campo de estudio de los cambios religiosos de las últimas décadas y, a la vez, nos ofrecen uno de los primeros resultados de la tesis: una propuesta conceptual y metodológica para el abordaje sociohistórico de la secularización que tiene como base las constataciones de los propios actores históricos en sus contextos.

A partir de la investigación efectuada, la tesis ofrece otros tres resultados principales: una cronología del cambio religioso, una explicación de la secularización para el caso español y una reflexión tanto de las transformaciones experimentadas por el factor religioso en condiciones de secularización como de la presencia religiosa y sus retos para la sociedad secular.

En primer lugar, a lo largo de las páginas de la tesis se expone una cronología detallada de los cambios sociorreligiosos acaecidos en España (1960-2019). Este desarrollo parte

del punto inicial de la disertación, las décadas centrales del siglo XX, momento en el que –a pesar de las múltiples contradicciones que exploraremos– los imaginarios sociales pasaban aún de manera evidente por una definición cristiana. Sin embargo, las profundas transformaciones de la década de los sesenta (i.e. la sociedad de consumo, el Concilio Vaticano II) generaron una etapa de rupturas (1965-1971), en la que la religiosidad católica se vio confrontada con distintos dilemas. Estas dinámicas se acentuaron en la postrera hora del nacionalcatolicismo (1972-1975) con el difuminado más claro de la presencia religiosa en los imaginarios sociales.

Desde este periodo de rupturas, la tesis aborda la consolidación de la denominada por Pérez-Agote (2012) como segunda oleada de secularización. En paralelo a la transición política, se efectuó el proceso de transición religiosa de los españoles (1976-1981), que dio paso a la gestación de la España secular durante la siguiente etapa (1982-principios de los noventa) a través del continuado crecimiento de la figura del católico no practicante y sus contradicciones. Por último, la cronología concluye con la presentación de las dinámicas de secularización en el cambio de siglo hacia una *exculturación* más denodada de la población respecto al catolicismo.

Simultáneamente a la exposición cronológica, la tesis desgrana los vectores que han conformado el proceso de secularización a partir de las realidades subrayadas por los documentos y los actores. La secularización en España se revela como un creciente proceso de *mundanización* de los imaginarios –de vuelco en el *saeculum*– en el que estos se han conformado más acentuadamente desde la cotidianeidad y sus problemáticas frente a la religiosidad, en paralelo a la irrupción y expansión de una serie de narrativas seculares sobre el factor religioso. Ambos vectores, en coherencia con el marco conceptual propuesto, han coadyuvado a la creciente percepción de la religión como una realidad extrínseca a la vida diaria de la población (Berger 2016), y a la gestación de un «régimen de conocimiento secularista» (Casanova 2012), que ha ejercido –a su vez– un potencial secularizante en los imaginarios.

Como último resultado, y tras el estudio de las múltiples reconfiguraciones experimentadas por los agentes religiosos durante el proceso de secularización, la tesis efectúa tanto un análisis sobre las condiciones para la gestación de un contexto de plausibilidad religiosa en medio de la secularidad como una tipología de estudio de la realidad religiosa actual en España a partir del marco conceptual de la tesis y de la realidad sociohistórica analizada.

En conclusión, la presente tesis constituye un estudio sobre el caso español de secularización a partir de las distintas voces que han experimentado el proceso. Estos rostros nos revelan que el profundo cambio sociorreligioso ha supuesto una acentuada transformación en los modos en los que la población imagina su existencia –la vive

cotidianamente y la narra– desde una etapa aún de *cristianismo discursivo* (Brown 2009) hacia la configuración de una era secular, en la que la religión y de la sociedad son percibidas –vividas y narradas– como dos entes crecientemente separados y extrínsecos, e incluso en problemática interacción. A pesar de los múltiples cambios experimentados por el factor religioso, la inserción de los distintos modos en los que se desarrolla la religiosidad en esta secularidad –que se exponen fundamentalmente en el capítulo 7 y que engloban desde la posible disolución del factor religioso en el marco secular hasta la potencial reacción identitaria religiosa más denodada– constituye un reto para la postsecularidad futura, a cuya reflexión esperan contribuir las siguientes páginas.

ABSTRACT. THE MULTIPLE FACES OF SECULARIZATION: THE SPANISH CASE (1960-2019)

This research constitutes a study of the socioreligious transformations which have happened in Spain in the second half of the twentieth century and the beginning of the twenty-first, generically encompassed by the term secularization. For the development of the aforementioned proposal, this thesis uses a methodology of Religious Sciences with a marked sociohistorical character, in which theoretical reflection has been put into dialogue with available statistics, documents from different sources (press libraries, archives, sociological studies) and materials resulting from the fieldwork developed throughout the research process and carried out by oral history interviews and focus groups with young people.

In order to reveal the multiple faces of the Spanish case of secularization (1960-2019), faces which emerge from the materials used in the research, the thesis consists of four main goals: 1) a contextualised, diachronic chronology of the process of religious transformation; 2) an explanatory analysis of the Spanish case of secularization from the perceptions of its historical actors; 3) a reflection on the transformations detected in religious agents, with the aim of outlining the religious space in secular society; and, finally, 4) the thesis proposes the elaboration of a conceptual framework which allows both an approximation to the concrete religious changes undergone in different sectors of the population and a global, diachronic vision of the whole secularization process itself.

In order to achieve this last point, I have made use of the concept of *social imaginaries* (Taylor 2006a), whose transformations I have traced from the changes detected in everyday life (*habitus* in Bourdieu's terms) and in the narratives which populate it. These spaces of search conform my field of study of the religious changes of the last decades and, at the same time, give one of the first results of the thesis: a conceptual, methodological proposal for the sociohistorical approach to the secularization process based on the observations of its own historical actors in their contexts.

On the grounds of the research carried out, the thesis offers three other main results: a chronology of the religious change, an explanation of secularization for the Spanish case and a reflection both on the transformations experienced by the religious factor in conditions of secularization and on the religious presence and its challenges in a secular society.

In the first place, throughout the pages of the thesis a detailed chronology of the socioreligious changes which have occurred in Spain (1960-2019) is exposed. This development departs from the starting point of the dissertation, the mid-decades of the 20th century, a moment at which –in spite of the multiple contradictions that we will explore– social imaginaries were still defined through a Christian definition. However,

the profound transformations of the sixties (i.e. the consumer society and the Second Vatican Council) generated a period of ruptures (1965-1971), in which Catholic religiosity was confronted with different dilemmas. Aforementioned contradictions were accentuated in the last moment of national Catholicism (1972-1975) with its clearer blurring of the religious presence in social imaginaries.

From this moment of ruptures, the thesis deals with the consolidation of what Pérez Agote called (2012) the *second wave of secularization*. Parallel to the political transition, the process of religious transition of the Spaniards (1976-1981) took place, leading to the gestation of a secular Spain during the next stage (1982-beginning of the nineties) through the predominance of the figure of the non-practicing Catholic and their contradictions. Finally, a short time after the dawn of the 20th century, the chronology concludes with the presentation of the dynamics of secularization towards a more strenuous *exculturisation* of the population with respect to Catholicism.

Simultaneously with the chronological exposition, the thesis unravels the vectors which have shaped the process of secularization from the realities underlined by the documents and the historical actors. Secularization in Spain is revealed as a growing process of *worldliness* of the imaginaries –of a turn towards *saeculum*– in which these imaginaries have been formed more noticeably from the daily and *worldly* life and their problematics in contrast to religiosity. This has happened in parallel to the irruption and expansion of a series of secular narratives about the religious factor. Both vectors, in coherence with the proposed conceptual framework, have contributed to the growing perception of religion as a reality extrinsic to the daily life of the population (Berger 2016) and to the gestation of a *regime of secularist knowledge* (Casanova 2012), which has exerted at the same time a potential secularizing strength over the imaginaries.

As a final result, and after the study of the multiple reconfigurations experienced by religious agents during the secularization process, the thesis carries out both an analysis of the conditions for the gestation of a context of religious plausibility in the midst of secularity and a typology of study of current religious reality in Spain based on the conceptual framework of this thesis and the socio-historical reality analysed.

In conclusion, this thesis constitutes a study on the Spanish case of secularization from the different voices that have experienced the process. These voices reveal to us that the profound socioreligious change which has taken place has meant an accentuated transformation of the ways in which people imagine their existence –they live it daily and narrate it–from a phase still within discursive Christianity (Brown 2009) to the configuration of a secular era. A secular era in which religion and society are perceived –lived and narrated– as two increasingly separate, extrinsic entities with a problematic relationship between them. In spite of the multiple changes experienced by the religious

factor, the integration of the different ways in which religiosity is experienced in this secularity –which are fundamentally exposed in chapter 7 and encompass from the possible dissolution of the religious factor in the secular framework to the most strenuous potential religious identity reaction– constitutes a challenge for the future post-secularity, to whose reflection the following pages hope to contribute.

I. LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN: INTRODUCCIÓN, MARCO CONCEPTUAL Y METODOLOGÍA

CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN: LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN

1.1. INTRODUCCIÓN

Aún recuerdo con cariño y emoción cómo mi abuelo buscaba a mi abuela para rezar juntos el Ángelus, oración de las postreras centurias de la Edad Media y que tuvo fuerte implantación en las sociedades católicas hasta el siglo XX. Sin embargo, esta realidad en la primera década de la España del siglo XXI constituía prácticamente un islote excepcional dentro de una población que mayoritariamente no solo había ya dejado de rezar el Ángelus, sino que probablemente desconociese la existencia de esta oración mariana. Y las campanas del monasterio de Santa Clara de Palencia, cercano a la casa de mis abuelos, repican sus «salves» a mediodía para cada vez menos gente, más envejecida. Sus ecos se pierden en el amplio espacio de una sociedad secular, alejada del umbral de la puerta de la iglesia de «las claras» y de su Cristo yacente, al que un día Unamuno dedicara un poema.

Durante los cuatro años en los que he desarrollado la presente investigación, he improvisado diferentes síntesis para exponer abreviadamente su contenido a allegados y conocidos. Y probablemente la respuesta que refleja con mayor exactitud el objetivo de esta tesis surgió al hilo de la descripción inicial: el análisis de los cambios religiosos entre la generación de mis abuelos y la mía propia, nacida en el ocaso del siglo XX. Entre su generación y mi generación ha mediado un proceso de transformación socioeconómica y cultural drástico, que también ha condicionado los modos en los que la religión estaba presente y moldeaba la cotidianeidad. Entre su generación y la mía se ha efectuado, en definitiva, un proceso conocido como secularización, comúnmente utilizado para describir que una sociedad modernizada en cierta medida se ha vuelto menos religiosa, y que se constata en el abismo existente *entre aquella España* «martillo de herejes y luz de Trento» y la actual sociedad plural en un Estado no confesional, entre los bancos llenos de las iglesias y su vaciamiento, especialmente por parte de los jóvenes. Un reciente artículo aparecido en el diario *El País* constataba a través de la voz del catedrático Gil Calvo esta misma realidad con una descripción pareja: los jóvenes de la última mitad del siglo XX han sido progresivamente menos religiosos que las generaciones anteriores, pero más religiosos que las generaciones venideras. Y con el mismo concepto clave: «secularización» (Congostrina y Núñez 2019).

La motivación fundamental de este estudio sobre los cambios religiosos entre la generación de mis abuelos y la mía nace de un deseo de dotar de inteligibilidad al presente en el que nos hallamos sumidos a partir del pasado que nos compone. El propio filósofo Jürgen Habermas es quien nos invita a la contemplación de la secularización en ambos

polos, como un Jano bifronte que mira al pasado y al presente. Mirada al pasado: para la comprensión de qué es el proceso de secularización actualmente, de cómo determina el palimpsesto de nuestra sociedad, Habermas (2006, 9-10) nos señala la necesidad de conocer «la interpretación correcta de las consecuencias secularizadoras de una racionalización cultural y social». Nos impele a la indagación de qué ha sido esa secularización, línea fundamental de esta tesis para el caso español. Pero también sugiere una mirada al presente y al futuro de este proceso de secularización que continúa condicionando la realidad social, que constituye una cuestión de la más inmediata actualidad. Sirva un dato como ejemplo de la actualidad de la transformación: si en el año 2000 tres de cada cuatro matrimonios se realizaban frente a un altar, en el 2019 esta cifra se sitúa por debajo del 20% (citado en Laborde 2017). La secularización, sea lo que sea, ha determinado nuestro ser (pos)-moderno, seamos lo que seamos. Y así pues, tras décadas de debates sobre el concepto, la secularización aún continúa ocupando un amplio espacio de la teorización académica sobre las religiones, realidad que es constatable en cualquier congreso o jornada sobre religiones en el periodo contemporáneo: una amplia proporción de los talleres se encuentran destinados a la comprensión de este proceso y sus dinámicas (cf. el congreso anual de la European Academy or Religions o los encuentros de la European Association for the Study of Religions) [1].

En este sentido, el presente de la secularización hace que, lejos de ser un proceso cerrado, apuntale potencialmente el umbral de la puerta al futuro. En el inicio del siglo XXI, la sociedad española se adentra en una mayor consolidación de su condición secular, hacia lo que el sociólogo Pérez-Agote (2012) anuncia como una tercera oleada de secularización y una *exculturación* más intensa respecto a los previos moldes culturales católicos que habían definido a la sociedad española. Y el caso español no constituye una excepción en un marco-mundo en el que la narrativa secular alcanza más amplios sectores poblacionales hasta convertirse en una narrativa global, especialmente entre las generaciones jóvenes, interconectadas y globales. El popular y existoso libro *Homo Deus. Breve historia del mañana* de Yuval Noah Harari (2016) apunta a esa dirección: la falta de credibilidad alcanzada por las religiones a finales del siglo XX constituye el sustrato hacia una mayor erosión de los dioses durante las décadas venideras. Además, nuestro mundo digital y tecnológico añadiría nuevas y redobladas complicaciones para la actualización de un factor religioso, considerado como anacrónico para un sector creciente de la población. En la sociedad del algoritmo, la pertinencia del estudio de la secularización descansa no solo en un pasado de transformación que ha impreso su indeleble huella en el presente, sino también en un presente que anticipa un futuro

[1]Cf. https://euareannualconference2019.sched.com/; https://easr2019.org/ (último acceso: 10 de mayo de 2019).

aparentemente más secular. Concretamente en este estudio del pasado del proceso de secularización en España, hay parte de presente y futuro, y la convicción de que el pasado nos habilita para un entendimiento más amplio de nuestro contexto actual atraviesa todas y cada una de las páginas de esta disertación (Koselleck 1993).

No obstante, esta mirada futuro-pasado no solo corresponde a un interés de conocimiento del mundo actual, sino como respuesta al reclamo social brotado de las contradicciones del propio proceso de secularización. Frente a una común tentativa de tiempos pretéritos del estudio de la secularización a través de relatos unívocos, los claroscuros del proceso nos muestran los múltiples rostros que ha adquirido y adquiere. Desde el 11S se nos puede permitir la inocencia, pero ya no es posible la ingenuidad para el tratamiento del factor religioso en la modernidad, como tantas veces he oído a mi director Javier Vallina sobre el efecto de Auschwitz en la conciencia ética. Y frente al relato único de la secularización, la necesidad de la continuación de su estudio descansa en la necesidad de comprensión de sus derroteros diferenciales y de las ambigüedades, en las que nos hallamos inmersos. Más allá de la repercusión mediática del fundamentalismo religioso, o la sorprendente ligazón entre teología y política en parte de las nuevas alternativas populistas, la mayoría de la población en España y en el mundo continúa considerándose creyente de una religión concreta. Y aun a pesar del fuerte avance del proceso de secularización, un amplio porcentaje de población declara que la religión posee importancia en su vida, con la consecuente recreación de su identidad religiosa en un contexto secular, quizá a través de los lenguajes más sutiles de los que habla Charles Taylor (2015). Mientras Vox vuelve sus ojos a Covadonga, Pablo Iglesias –líder de Podemos– cita al papa Francisco[2]: múltiples rostros de nuestro contexto secularizado, que son la muestra de las contradicciones de nuestra realidad secular y, por ende, también del propio proceso de secularización. Contradicciones emergidas en los intersticios mismos del proceso que reclaman ser reflexionadas desde el estudio.

Así pues, parto de tres motivaciones iniciales en este estudio: la diferencia entre mis abuelos y mi generación, el presente-pasado de la secularización y las contradicciones surgidas del proceso. Todas ellas apuntalan el sustrato de esta tesis hacia una meta: la comprensión de lo que ha sucedido en el caso español. Y una convicción: frente a la tentativa de presentar la diferencia entre mi generación y la de mis abuelos exclusivamente con la narrativa de los bancos vacíos de las iglesias, si la secularización ha sido una transformación radical, esta solo puede ser plural y compleja, como lo ha sido también mi propia experiencia al respecto: mis abuelos continuaban rezando el Ángelus

[2] Cf. para Vox (https://www.elmundo.es/espana/2019/04/12/5cb0b30921efa00e068b45e5.html) y para Pablo Iglesias (https://www.lasexta.com/noticias/nacional/cree-iglesias-en-dios_20160527574807886584a8f8626af192.html) (último acceso para ambas referencias: 10 de mayo de 2019).

en el alba de la tercera oleada de la secularización. Así pues, para el logro de este empeño en conocer qué es una secularización que continúa marcando nuestro espacio mundo, este estudio aspira a la reflexión sobre la realidad desde los resquicios de la misma, desde múltiples voces y rostros como los de mis abuelos, que desde su experiencia vital han narrado y narran cómo ese contexto ha cambiado drásticamente e introducen el matiz necesario a toda descripción sociohistórica sobre un proceso social.

Las páginas en las que el lector se adentra constituyen el fruto de estos cuatro años de esfuerzo para conocer más profundamente qué es la secularización a partir de lo que ha sido en el caso español. Y con el convencimiento de que solo desde la pluralidad podremos desvelar su faz de múltiples rostros. Los múltiples rostros de aquellos que engrosaron la generación de mis abuelos; de mis padres, de los que conforman mi generación. Rostros que nos hablan y nos cuentan su historia, así como apuntan a los retos que estas vivencias lanzan tanto para la comprensión de nuestro presente secular como de su potencial futuro.

1.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y OBJETIVOS DE LA TESIS DOCTORAL

El concepto de «secularización», que une mi generación con la de mis abuelos, constituye un término complejo, inserto en una larga y honda disputa académica que se ha expandido durante la última centuria. Por eso, como punto de partida de esta tesis es necesario comprender el espacio en el que se ubica el trabajo –las actuales líneas del debate sobre la secularización– para poder trazar mi propio contexto de investigación: la España de la segunda mitad del siglo XX, que cuenta a su vez con el sustento de una amplia bibliografía disponible al respecto. Desde estas premisas, podré establecer los objetivos fundamentales de la presente disertación.

1.2.1. La secularización: un debatido debate

A pesar de que la raíz etimológica de la secularización se remonta a un remoto pasado (Marramao 1994, 14), el origen de su debate académico se ubica fundamentalmente en el tránsito entre el siglo XIX y XX, en el que se cimentaron dos de sus fundamentos esenciales: los trabajos referenciales de Max Weber, y su concepto de «desencantamiento del mundo», y la reflexión de Émile Durkheim, cuyos análisis se ubicaron en la comprensión funcional de la religión en las sociedades modernas. En el contenido de la elaboración teórica de esta primera hora quedó canonizada la vinculación entre modernización y secularización, que ha conformado una de las características fundamentales de la comprensión del fenómeno: a mayor modernización, mayor dificultad para la recreación de la religiosidad. Este sustrato fue básicamente confirmado en las argumentaciones de la pléyade de autores que reflexionaron sobre la secularización en la década de 1960 y consolidaron la denominada teoría de la secularización. En aquel momento, sociólogos como Peter Berger (1969) o Brian Wilson encontraron además la corroboración de sus argumentaciones en el derrotero al que apuntaba el grado de modernización alcanzado a mediados del siglo XX: las religiones estaban definitivamente condenadas en lo que se preveía como un futuro irrevocablemente más moderno y secular.

No obstante, a pesar de que parte de los conceptos y aproximaciones de estos fundamentos del estudio de la secularización han pervivido hasta la actualidad, en las décadas finales del siglo XX se ha consolidado un giro en la comprensión de la secularización y de las relaciones entre religiosidad y modernización, un estadio en la comprensión del fenómeno en el que nos ubicamos actualmente y del que parte la investigación presente. En la gestación de un marco conceptual para el estudio debemos comenzar con una primera constatación: la complicación y problematicidad del propio término secularización (De la Cueva 2015, 394), punto al que el concepto ha arribado tras décadas de tormentosa crítica. A partir de la indagación en los últimos estudios sobre la temática de la secularización, he extraído tres ideas que caracterizan, a mi juicio, la actual comprensión de este

problemático fenómeno: A) los múltiples procesos del proceso, B) las contradicciones y ambigüedades de la secularización, y C) la necesidad de una aproximación crítica y plural.

A) En su presentación de la secularización y de la modernización con rasgos de univocidad, la teoría de la secularización había obviado las divergencias en y entre los contextos. Bajo la presunción de que todas las sociedades y todos los estratos sociales alcanzarían –antes o después– un grado de secularización similar al de las élites occidentales, el carácter diferencial de la implantación del proceso fue minusvalorado. Y sobre el sustrato de la crítica tempranamente realizada por D. Martin (1978), K. Dobbelaere (1999) apuntó a la necesidad de observación de múltiples niveles de secularización dentro de las dinámicas sociales dentro de la misma sociedad[3]. Pero además, junto con esta necesidad de los procesos plurales de secularización intrasociales, la mirada-mundo también reveló en las últimas décadas del siglo XX una multiplicidad de procesos divergentes de secularización, distintas relaciones entre la religiosidad y la modernización, en simultaneidad a la reflexión sobre los múltiples accesos a la modernidad (Eisentadt 2003)[4]. Frente a una secularidad que cada vez se antojaba más como *eurosecularidad* (Davie 2006, 291), en otros contextos las dinámicas de modernización implicaban derroteros religiosos diferenciales, que no tenían por qué conducir al callejón de la pérdida radical de lo religioso. Incluso Peter Berger (1999), clásico teórico de la secularización, dio un giro ante esta constatación, y en las últimas décadas ha apostado por el concepto de «desecularización» del mundo, que no eliminaría la constatación de la existencia de una *eurosecularidad* para Europa.

Por otra parte, la incorporación de una perspectiva histórica en las últimas décadas ha complementado y matizado la afirmación también de esta *eurosecularidad* a través de los diferentes desarrollos del proceso en los países europeos. Autores como McLeod (1995), R. Remond (1999) y Callum G. Brown (2009) han conectado la teorización general sobre la transformación religiosa con los contextos particulares de sus estudios. Y así, pues la obra esencial de Callum G. Brown (Ibíd.) destaca cómo en la sociedad británica se habría confirmado la secularización en el último tercio del siglo XX, pero aún en la década de los sesenta pervivía una fuerte implantación cultural del cristianismo que el historiador denomina *discursive Christianity*. Y McLeod (2007) y Pelletier (2002) han resaltado en sus estudios las contribuciones realizadas desde presupuestos cristianos a la consecución del mayo del 68, que ha sido tradicionalmente interpretado como el inicio del fin de la

[3]El sociólogo diferencia entre el nivel *micro*, relativo a cambios individuales; el *meso*, para instituciones (especialmente las religiosas en nuestro caso de estudio) de la sociedad, y *macro* para las transformaciones en la relación entre sociedad y religión (Pérez-Agote 2014, 12).

[4]Mientras que con modernización haré referencia a lo largo de la tesis a periodos concretos de avances y cambios socioeconómicos, con modernidad me referiré al amplio marco conceptual y existencial desarrollado con particular intensidad en Occidente desde la Ilustración, tal y como es comprendido en su utilización académica más general.

fuerte implantación religiosa en Europa. Los matices introducidos en estudios como los citados sobre las transformaciones religiosas de las últimas décadas han añadido riqueza a las previas presentaciones del proceso de secularización.

B) A la luz de cuestionamientos como los presentados, la aproximación clásica de la secularización también adolecía de cierto carácter teleológico. El programático axioma «a mayor modernización, menor religiosidad» había impedido la aproximación a las múltiples ambigüedades de la presencia de las religiones en un contexto secular, contradicciones religiosas en la secularidad que distorsionaban el resultado de una premisa dada a priori. Por tanto, durante las últimas décadas la teoría de la secularización ha sido criticada debido al carácter metahistórico de parte de sus argumentaciones, que presentaban una «función claramente normativa de identificar y legitimar la supuesta marcha progresiva de la historia» (Casanova 2012, 6), una marcha que necesariamente debía equiparar mayor modernidad con menor religiosidad, y ante la cual se oscurecía cualquier innovación religiosa posible en un contexto secular.

Las obras de J. Casanova y de Hervieu-Léger han constituido un definitivo impulso en la comprensión de las contradicciones que subyacen al proceso de secularización. A la luz de una realidad que se antojaba resbaladiza a la teoría de la secularización, Casanova (1994) ha criticado la concepción de una privatización de la religión –canonizada por Luckmann en los sesenta– como la única alternativa de la presencia religiosa en una sociedad secular, dado que entraba en contradicción con la irrupción de la presencia pública de lo religioso en las sociedades seculares a finales de los años ochenta.

Por su parte, autores como Hervieu-Léger, quien a su vez recoge la tradición crítica de la sociología francesa de De Certeau o F. Champion, critica la aproximación moderna/secular a la religión por su carácter reduccionista, a la par que esta socióloga apuesta por una comprensión más compleja de las interacciones entre religiosidad y modernidad a través del término *hilo de memoria* (Hervieu-Léger 2005). Este *hilo de memoria* religiosa es la evidencia para la socióloga de que efectivamente se ha efectuado un declive en la presencia de las religiones históricas en contextos como el europeo, pero que esta realidad constituye solo la cara de una moneda que también cuenta con recreaciones religiosas en un contexto secular.

El hilo de Hervieu-Léger ha sido continuado por autores de referencia internacional como Grace Davie (2000), con su *Religion Mutates in Britain* y su teorización de conceptos como *vicarious religion* o *believing without belonging*. Si el sustrato espiritual de las tradiciones religiosas ha sido erosionado en Europa, para G. Davie la religiosidad ha permanecido con fuerza en las definiciones identitarias de la población europea, que continúan conformándose de manera esencial a través de la etiqueta cristiana (Davie 2006). Esa *vicarious religion* constituiría un credo religioso particular que se sitúa más

íntimamente ligado al Estado concreto por medio de un desarrollo histórico compartido (i.e. un «verdadero» español se traduciría por estar vinculado de algún modo a la tradición católica para ciertos sectores poblacionales). Este hecho sería aceptado por un amplio porcentaje de la sociedad, creyente o no, que ve en la relación de su Estado con la confesión religiosa la conservación de una identidad propia de la nación. Por otra parte, con su diferenciación entre *believing* y *belonging*, Davie define una realidad muy distinta y aparentemente contradictoria con la *vicarious religion*: el mantenimiento de una religiosidad (identificada a veces como espiritualidad) desligada de las etiquetas religiosas (Davie 2006), que ha sido también definida por Hans Joas (2014, 120) como *footloose religiosity*.

En los cuestionamientos presentados, en definitiva, no se rechazan los presupuestos básicos de la secularización. Sin embargo, se renuncia a una presentación de la secularización en forma de teoría programática, para apostar por su comprensión como paradigma, como marco para ser contrastado. En este marco se pueden incorporar aquellos elementos de la anterior teoría de la secularización que continuasen presentando una validez operativa (Tschannen 2004), pero siempre con la suficiente apertura como para no inhabilitar la inserción de las contradicciones que revela la propia secularización.

C) La profunda crítica a la teoría de la secularización, pero que no renuncia a la utilización del propio término, enlaza con la tercera reflexión: la necesidad de enfoques plurales que nos ayuden a distanciarnos de las propias premisas de la teoría de la secularización. Desde este sustrato, las últimas décadas se han caracterizado por la irrupción de múltiples miradas y espacios disciplinares a través de los cuáles se ha efectuado una ampliación de los términos de debate en el estudio de la secularización: el surgimiento de nuevas teorías con marcado carácter economicista como la *Religious Market Theory* (Introvigne y Stark 2005), la consolidación de análisis sobre la secularización desde otros espacios disciplinares como la antropología (Asad 1993, 2003) o la citada aproximación histórica al fenómeno (Gorski, McLeod y Callum G. Brown), así como la búsqueda de las genealogías de lo secular[5], que constituye una variante de la más amplia aproximación narrativa al fenómeno de la secularización. Este último análisis en clave hermenéutica, que establece una profunda crítica de la secularización como un relato que ha reflejado y también moldeado la transformación social, constituye el punto de máximo cuestionamiento del proceso de secularización sin renunciar al propio término.

En la misma clave de crítica a las potenciales implicaciones de la propia secularización sobre la realidad social se encuadra la obra de C. Taylor (citado en Thiebaut 2009). El filósofo canadiense canonizó su aproximación en 2007 mediante su obra la *Era Secular*[6],

[5]El *foucaltiano* desarrollo de Talal Asad (2003) o de Joan W. Scott (2018) en su *Sex and secularism*.
[6]En castellano apareció en dos volúmenes (Taylor 2014, 2015).

en la que ha traducido parte de su construcción conceptual previa pos de la indagación en la genealogía particular del proceso de secularización. Su propuesta, en la que sin renunciar a la categoría de secularización la explica de una manera crítica a través de conceptos como *marco inmanente*, constituye una de las referencias en torno a las cuales ha girado el debate de la secularización en los últimos años. Y así pues, una de las páginas web más populares y con más actualizada bibliografía sobre secularización tiene precisamente por título *The Immanent Frame*[7], extraído de la obra de Taylor.

En definitiva, en palabras de R. Koselleck, la secularización ha conformado «un florilegio de ideas no siempre concordes enteramente entre sí que van desde la pérdida de significado de la religión hasta la génesis del Estado moderno» (Koselleck 2003, 14). La multiplicidad de los significados de la secularización puede conducirnos tanto a la relativización de la utilidad del término como a un callejón sin salida para la investigación entre las distintas aproximaciones a la misma (Louzao 2008). Sin embargo, la opción por el término secularización desde el inicio de la tesis es la elección por un debate con un rico bagaje conceptual y metodológico, que nos permite dotar de contraste a los resultados que emanen de la investigación. La elección de un estudio sobre secularización hoy conlleva también la inserción de la investigación en los dilemas del debate, que introducen su cuestionamiento al propio punto de partida de esta investigación. A su vez, esta crítica del actual debate me proporciona claves para la elaboración de mi propia aproximación a las transformaciones religiosas en España en la segunda mitad del siglo XX. En el estudio actual de la secularización, la abstracción de la reflexión se debe acompañar de la concreción sociohistórica contextualizada, la inteligibilidad de los procesos no puede oscurecernos las potenciales contradicciones que emerjan, y la univocidad en las dinámicas debe conjugarse en plural, y así eludir la posibilidad de generar un relato único de la secularización, que actualmente –al menos en el debate académico– ya no es tan unívoco.

1.2.2. Un estudio sobre el proceso de secularización de la segunda mitad del siglo XX en España

Este estudio sobre el cambio religioso entre la generación de mis abuelos y la mía no puede eludir que la transformación que vamos a analizar se encuentra ubicada en las particularidades propias de un contexto: la España de la segunda mitad del siglo XX, en la que por «religión» se ha hecho habitualmente referencia a un credo en concreto: el catolicismo. Las características del espacio de estudio de la tesis (medio siglo, una mirada a un Estado en su conjunto y con atención particular a una religión) se encuentran

[7]Cf. https://tif.ssrc.org/ (último acceso: 5 de julio de 2019).

presentes en otras obras del actual de debate académico (Cuchet 2018; G. Davie 2000), en las que se aborda igualmente una visión al conjunto de un Estado, desde una cronología amplia, y con un énfasis particular a la religión mayoritaria del contexto (D. Pelletier 2002). Estos también serán los límites de mi propia investigación, que a continuación explicitaré con más detenimiento.

El corazón de la tesis late en torno al periodo entre 1960 y el cambio de milenio. La idea de la secularización desde la noche de los tiempos, prácticamente como primer destello de la modernidad (Blumenberg 2008), ha funcionado más filosófica o teóricamente que a nivel histórico. De este modo, el inicio de esta investigación se ubica en torno a comienzos de la década de los sesenta, porque tanto para el contexto de España como de otros países europeos se efectuó desde entonces una transformación drástica de la presencia religiosa. Esta constatación ha sido corroborada por distintos especialistas que sitúan en torno a los años sesenta la aceleración de la secularización, especialmente en Europa (autores como Pérez-Agote 2012; Denis Pelletier, 2002; G. Cuchet 2018; H.McLeod 2007; Muller y Pollack 2009). Incluso el propio historiador Callum G. Brown (2009, 29) subraya la complejidad de señalar claramente la existencia de una secularización con anterioridad a dicha fecha, y Julio de la Cueva (2018) indica que desde esta década podemos hablar con claridad de secularización efectiva para el caso español.

Por tanto, la fecha de 1960 como punto de partida de la tesis ha sido escogida por su carácter de periodo bisagra entre una etapa de fuerte presencia del catolicismo en la sociedad española –así como sus contradicciones, que nos remiten incluso a etapas anteriores– y la aceleración de la secularización durante la década de los sesenta. 1960 nos permite, pues, refererirnos tanto a ese periodo anterior a lo que Alfonso Pérez-Agote ha denominado como segunda oleada de secularización como al inicio de la acentuación de las citadas transformaciones sociorreligiosas. Por otra parte, 2019 nos adentra en los entresijos de la presencia religiosa en la actualidad, en los que se concentran las consecuencias del proceso de secularización que estudiaremos a lo largo de estas páginas y que se recapitularán a la luz esta perspectiva «presentista» en el último capítulo para poder responder a la inquietud que presentábamos al inicio de esta tesis doctoral. Entre 1960 y 2019, fechas que enmarcan el desarrollo de la propuesta desde el título de la misma, discurriremos por los cambios catalogados con el concepto secularización y en la diferencial presencia del catolicismo en la sociedad española.

A lo largo de la disertación la tesis hará referencia fundamentalmente a una religión histórica en particular: el catolicismo. La religión católica ha constituido la referencia mayoritaria –tanto histórica como sociológica– de la población española para construir o no su supuesta identidad religiosa. Por eso, la tesis se centrará prioritariamente en la manifestación histórica de la religiosidad católica, más que efectuar un estudio en genérico sobre la religión. La elección del binomio entre religiosidad mayoritaria y

proceso de secularización es avalada desde la propia bibliografía. Las particularidades del proceso de secularización en cada contexto se explican parcialmente a partir del espacio y posicionamiento de la confesión mayoritaria (Nievas y Cordero 2010, 2-3), que es normalmente la que más repercusión mediática e influencia social ejerce. Además, la propia construcción social de la secularización descansa en la contraposición con una «particular normative conception of religion» (Mahmood 2009, 858-859), lo que en nuestro caso particular de estudio nos vuelve a remitir al catolicismo.

A la elección del periodo cronológico y de la atención prioritaria a una religión concreta, cuestiones resueltas desde la bibliografía y los actuales estudios sobre secularización, se añade el problema del contexto geográfico. ¿Por qué España? Además de que el primer interrogante del que emerge esta tesis emanó de esa experiencia personal que he narrado y que deseaba comprender académicamente, el caso de España presenta un interés particular para el estudio más amplio del proceso de secularización, un interés que ha sido recogido en los clásicos de la sociología de la secularización (Casanova 1994; Martin 2014). La sociedad española ha pasado en unas décadas de ser un país definido legalmente por su nacionalcatolicismo y con una alta práctica religiosa católica a convertirse en una sociedad profundamente secularizada a través de un proceso acelerado. El propio proceso de secularización de España ha poseído un carácter intermedio entre los países más secularizados (Francia) –con los que comparte tendencias religiosas similares en la actualidad– y los países menos secularizados de Europa (Italia, Portugal, Polonia o Irlanda), con los que la sociedad española tradicionalmente ha sido equiparada por el peso cultural del catolicismo. Su carácter célerico, pero ambiguo y contradictorio, se antoja como un espacio interesante para reflexionar sobre las ambigüedades y contradicciones del propio proceso de secularización.

A su vez, el estudio de la secularización en un contexto geográfico amplio –como es el caso de España– es posible gracias a una amplia bibliografía disponible al respecto, que nos sirve de apoyo y de justificación para poder elevar la mirada sobre el caso español en su conjunto. Sintetizaré a continuación las obras y autores más relevantes que he utilizado en mi propia aproximación a las transformaciones sociorreligiosas de la España de la segunda mitad del siglo XX[8], a través de dos vertientes disciplinares principales[9]: la aproximación sociológica a la transformación religiosa y la perspectiva historiográfica.

El origen del estudio sociológico de la transformación religiosa en España se remonta a la década de los cincuenta, con el hito iniciático de la *Introducción a la sociología religiosa* de Jesús Iribarren (1955), a la sazón director de la Oficina General de

[8]Cada capítulo comienza con una reflexión sobre los estudios sobre la secularización producidos en ese periodo concreto en España. Solo el capítulo 5 constituye una excepción. En este punto el análisis de las fuentes se realizará a lo largo de la disertación, dado que la propia estructura del capítulo lo demandaba.
[9]Se citan obras consultadas a lo largo de la investigación de la tesis.

Información y Estadística de la Iglesia. Sin embargo, fue a partir de los sesenta y de los setenta cuando el debate se consolidó. Consecuentemente, las estanterías se fueron completando con obras que analizaban los profundos cambios –también religiosos– que la sociedad estaba experimentando en la España del momento a través de títulos como el *Análisis sociológico del catolicismo español* (Duocastella 1967), *La secularización en España. Una investigación empírica* (Jiménez y Estruch 1972) o *La Iglesia en la España contemporánea* (Méndez, Medin y Vázquez 1973). En paralelo, se gestaron distintos informes estadísticos, aún imprecisos en la mayoría de los casos, desde centros como ISPA (Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas), el Instituto de Sociología Aplicada de Madrid o FOESSA (Fomento de Estudios Sociales y Sociología Aplicada). Respecto a este primer momento de la ampliación de los estudios sobre los cambios religiosos en España, debemos enfatizar el carácter pastoral de la mayoría de las contribuciones. Y a pesar de la reducción del peso académico y mediático de las lecturas religiosas sobre la secularización tras la Transición, las aproximaciones confesionales a la realidad sociorreligiosa han continuado proporcionando reflexiones de sumo interés para la comprensión de la secularización en España a través de una mirada religiosa (González de Cardedal 2010; Estrada 2008).

Este primer sustrato, compuesto básicamente por obras de sociología pastoral, fue ampliado y pluralizado mediante la incorporación de diferentes voces en las últimas décadas del siglo XX y el inicio del siglo XXI.

Uno de los autores que más peso ha jugado en la comprensión de la secularización ha sido Alfonso Pérez-Agote, catedrático de sociología de la Universidad Complutense. Desde sus primeros trabajos sobre la realidad religiosa en País Vasco en la década de los ochenta, Pérez-Agote se ha adentrado en diferentes facetas de la transformación religiosa –como el nuevo pluralismo o la propia aproximación teórica al concepto de secularización (Pérez-Agote 2014)–. En su obra *Cambio religioso en España. Los avatares de la secularización* (Pérez-Agote 2012), fundamental para la comprensión del proceso de secularización en España, el sociólogo incorporó una recapitulación de los principales estudios estadísticos disponibles hasta el momento –entre otros el informe del CIS 2008, que él mismo elaboró junto con José Santiago, otro de los destacados especialistas del estudio de las religiones en España–. Pero también incluyó un análisis del trabajo de campo realizado por el sociólogo sobre 8 perfiles religiosos distintos en la población española, que constituye una nueva actualización de las anteriores –pero escasas– fuentes de sociología cualitativa disponibles para el caso de estudio español (Pereda, Urbina y de Prada 1983; Conde 1988; Tornos y Aparicio 1995).

Entre estas contribuciones para el conocimiento del cambio religioso en España han sido imprescindibles los trabajos realizados por la Fundación SM. La Fundación SM a partir de su primer estudio, en el que recogía los resultados de las encuestas de la juventud en

España desde 1960 (Beltrán, García et al. 1984), ha emitido sus propios trabajos sobre la realidad juvenil, que han constituido una referencia a nivel nacional para el conocimiento de los jóvenes y su aproximación al hecho religioso (González-Anleo, González Blasco et al. 2004; González-Anleo y López Ruiz 2017, etc.). La elaboración y análisis de estos informes ha contado con una pléyade de especialistas, entre las que destacan las figuras de González Blasco y González Anleo (1992), responsables de distintos análisis en la Fundación tanto de juventud como de una perspectiva más amplia de la realidad española. En el elenco de sociólogos que han colaborado en el marco de SM, cabe destacar voces como la de Javier Elzo (2008), López Pintor, Toharia (1990) o Juan María González Anleo (2015), quienes, además de su contribución al trabajo de la Fundación, han realizado aportaciones personales a la aproximación del hecho religioso en España a través de diferentes prismas. Por su parte, otras encuestas –como las efectuadas por el CIS o las European Values Survey– también han posibilitado la generación de distintos análisis de la realidad sociorreligiosa en España a partir de las fuentes estadísticas, tal como han sido las obras de Orizo (1983, 1991) a partir de las European Values Survey, o el estudio de Eduardo Bericat (2003) sobre las divisiones en la población española –entre ellas las basadas en motivos religiosos– a partir de los datos proporcionados por el informe del CIS de 2002. Entre las recientes revisiones de la presencia religiosa en España en las últimas décadas, destaca también la aproximación sociohistórica de Francisco Díez de Velasco (2012), quien realiza un recorrido con una mayor atención a la pluralidad religiosa, a la que el propio investigador se ha dedicado con particular interés durante su trayectoria académica.

A medio camino entre lo histórico y sociológico se encuentra el análisis político del hecho religioso, que ha contado con el trabajo de investigadores como José Ramón Montero (con Calvo y Martínez 2008) o Guillermo Cordero (2014). En este espacio ha destacado otra de las voces más reputadas sobre el estudio de las religiones en España en la segunda mitad del siglo XX, la de Rafael Díaz-Salazar. Este sociólogo, que había ya colaborado en los conocidos informes FOESSA, ha analizado continuadamente las interacciones entre realidad política y religiosa desde amplias perspectivas, tales como han sido el peso simbólico de la religión en España (Díaz-Salazar 1988), el factor religioso durante la Transición (Recio, Uña y Díaz-Salazar 1990), el factor católico en la España del siglo XX (Díaz-Salazar 2006) o los retos de la laicidad en el alba del siglo XXI (Ídem. 2007, 2008). Además, Díaz-Salazar ha realizado también varias obras desde una perspectiva más estrictamente de análisis sociológico de la transformación religiosa en España, entre las que cabe subrayar el capítulo incluido dentro de una obra colectiva dirigida por él mismo y Salvador Giner. En su contribución a este trabajo colectivo, Díaz-Salazar (1993) aportó una de las mejores recopilaciones estadísticas para la comprensión de las transformaciones en el último tercio del siglo XX en España.

La cantidad de años que ha mediado entre la generación de mis abuelos y la mía es lo suficientemente amplia para que progresivamente haya emergido toda una constelación de estudios históricos sobre distintos sucesos y procesos que han moldeado los múltiples rostros de la secularización en España. Tras las primeras obras de análisis de las transformaciones religiosas en la época franquista –aún en las postrimerías del Régimen (Orensanz 1974)– el clásico libro de Guy Hermet (1985), *Los católicos en la España franquista*, supuso un hito que fue acompañado progresivamente de distintas panorámicas sobre la evolución del catolicismo en la España del siglo XX: el quinto volumen de la magna *Historia de la Iglesia en España* (Cárcel y Villoslada 1979), la *Historia de la Iglesia en España (1895-2000)* de Callahan (2003), *La Iglesia en la España contemporánea* de José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos (1999), la obra dirigida por Carmona Fernández (2010) sobre el *Cristianismo en el mundo contemporáneo*, el análisis de Feliciano Montero (2009) sobre el giro eclesial de la colaboración a la disidencia, el recorrido en clave cultural de Cuenca Toribio (2012) o los diferentes libros de Juan María Laboa (2005, 2017) sobre la Iglesia en España en la segunda mitad del siglo XX. Además de estas obras de carácter más general, la mayoría de las investigaciones históricas se han centrado en el análisis de espacios concretos, de asociaciones o eventos que han condicionado e influido de manera sustancial en la más amplia transformación religiosa. Estos han sido los casos de los estudios sobre la la Acción Católica (Montero 2000), los curas obreros (Berzal 2007), el papel de la Iglesia en la transición política (De Carli 2017), las relaciones del feminismo con el catolicismo (Moreno 2011) o la evolución de la Conferencia Episcopal Española (Martín de Santa Olalla y Serrano 2016), que han posibilitado una mejor comprensión de la multidimensionalidad de las transformaciones religiosas en el siglo XX.

Sin embargo, y a diferencia de otros contextos académicos como el británico o el francés, el análisis de la secularización –del proceso de transformación religiosa en sí durante la segunda mitad del siglo XX– es aún extraño para la historiografía en España, que tiende –con sobradas razones metodológicas– a la desconfianza de los amplios conceptos que encierran grandes procesos. A pesar de que las potencialidades y problemáticas del concepto secularización no son ajenas al debate historiográfico en España (De la Cueva 2015; La Parra 2008; Louzao 2008), este cuestionamiento no es óbice para que el estudio histórico de la secularización se haya circunscrito a los procesos llamados por Pérez-Agote de «primera oleada de secularización»: el anticlericalismo durante la etapa contemporánea (La Parra y Suárez 1998) o los procesos de conflictiva secularización anteriores a la Guerra Civil (De la Cueva y Montero 2007, 2009). La aparición del capítulo de Julio De la Cueva (2018) sobre «la secularización tranquila» en el tardofranquismo en la reciente obra *Encrucijadas del cambio religioso en España* constituye un primer acercamiento desde la historiografía a los procesos de secularización

de la segunda mitad del siglo XX, y abre una puerta hacia una aproximación de carácter sociohistórico al proceso de secularización en España durante el ocaso de la centuria.

1.2.3. De los retos del debate a los objetivos de la tesis

La pluralidad de aproximaciones y de estudios puede generarnos la sensación de que todo está dicho para la secularización. Y también para la transformación religiosa en la segunda mitad del siglo XX en España. Sin embargo, los retos que plantea en la actualidad el propio debate sobre el proceso de secularización, también lo son para el estudio del caso español. Por eso, subrayo con Gorski (2003, 117) que a pesar de la citada sensación de saciedad de secularización, aún faltan voces por escuchar, espacios por estudiar. Los retos actuales del debate nos proporcionan luces para intuir el camino en el que esta tesis puede realizar una contribución al conocimiento sobre la secularización en España.

En primer lugar, falta para el caso español la conexión entre una perspectiva más amplia sobre el proceso y la particularidad. Esta situación responde también al estado de la cuestión que realizábamos para el caso español, en el que los estudios de sociología e historia han realizado recorridos paralelos, pero con escasas encrucijadas entre las distintas disciplinas (De la Cueva, Larramendi y Planet 2018). La secularización ha sido sobre todo terreno de la sociología, por un lado, y con una atención histórica parcial, más centrada en los casos particulares que en las dinámicas de evolución social. Por tanto, ha existido un escaso diálogo entre las situaciones particulares y las trayectorias generales para el caso español, obviándose las posibilidades que el concepto de secularización presenta para el estudio histórico y las potencialidades del aporte sociohistórico para el estudio sociológico de la secularización. Por ejemplo, los archivos hasta el momento permanecen prácticamente inexplorados para la comprensión de la secularización. Otros documentos que nos proporcionan claves concretas de la evolución general –como son los informes y estudios de sociología pastoral– constituyen una fuente tan valiosa como poco analizada para este estudio a la vez general y particular de las transformaciones religiosas.

Respecto a la atención a las contradicciones del propio proceso de secularización, el escaso interés historiográfico por una secularización vinculada conceptualmente a lo sociológico ha favorecido que la reconstrucción de las dinámicas históricas y genealógicas se realice más desde la proyección estadística (Dobbelaere 1999, 236), que desde la particularidad de las distintas voces encerradas en los documentos históricos. El documento histórico, comprendido en el más amplio sentido que va desde las historias de vida hasta las hemerotecas, nos puede proporcionar claves sobre estas ambigüedades del proceso de transformación gracias a la pluralidad de historias que almacena. Y en la

pluralidad acaba irrumpiendo la contradicción y la ambigüedad a la que apuntan los estudios de secularización de las últimas décadas.

Por último, las aproximaciones más críticas y plurales al estudio de la secularización que han marcado el debate internacional de las últimas décadas han tenido un impacto muy desigual en el contexto español y sobre España. A pesar de las reflexiones metodológicas realizadas de la historiografía (Louzao, De la Cueva), de la conexión que realiza Pérez-Agote (2007) en su obra con la discusión sobre la secularización a nivel internacional (i.e. la utilización del concepto de *exculturación* de Hervieu-Léger) o de la reflexión de Rafael Díaz Salazar (2008) sobre la laicidad en España desde una mirada europea (Habermas, Baubérot…), el debate sobre la secularización desde los parámetros actuales no ha generado un volumen de obras o de reflexiones comparable al de otros contextos. Por un lado, hay que subrayar que frente a la consolidación del estudio sociológico de la secularización a finales del siglo XX en España, existen actualmente escasas investigaciones doctorales que aborden esta temática. Pero además, debemos enfatizar la tradicional ausencia de análisis sobre las religiones en el espacio universitario español, que solo ha sido contrarrestada con propuestas como el Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense (IUCCRR) o la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea (AEHRC). Esta realidad subyace al contraste entre la proyección que han poseído autores como Casanova o Hervieu-Léger en el contexto internacional de debate sobre la secularización y la escasa repercusión con la que han contado en España[10].

Desde esos retos, la tesis ahondará en el proceso de secularización de la sociedad española en la segunda mitad del siglo XX. A lo largo de la investigación, realizaremos un particular énfasis en la comprensión de las metamorfosis en la presencia del catolicismo en la sociedad española. Para ello, la tesis plantea cuatro metas fundamentales. En primer lugar, (1) la tesis propone proporcionar una descripción a partir de las fuentes y materiales sociohistóricos del proceso de secularización en España por medio de una periodización del cambio religioso, y a través de una evolución diacrónica y sincrónica (contextualizada) de las transformaciones. En segundo lugar, (2) en paralelo a la descripción del cambio religioso, la investigación desea dotar de inteligibilidad y comprensión al proceso de secularización en España desde las interpretaciones y análisis realizados por los actores históricos. Mientras el primer objetivo es expositivo y descriptivo, el segundo es explicativo; es decir, la comprensión de las dinámicas de secularización en el caso español. En este sentido, la tesis proporcionará inteligibilidad a la secularización a partir del caso de estudio de España, y de los materiales y análisis

[10]Las obras más influyentes de ambos fueron publicadas años más tarde en castellano y en editoriales confesionales.

empleados durante la investigación. Por último, y estrechamente relacionado con este segundo objetivo principal, la tesis aspira a (3) comprender las adaptaciones y cambios experimentados en los propios actores religiosos ante el presupuesto de sociedad secularizada. ¿Cómo han recreado los individuos autoidentificados como religiosos su propia religiosidad en medio de un contexto en cambio? Este objetivo nos permitirá trazar una perspectiva más plural de la secularización que evite las explicaciones excesivamente unívocas de la inminente desaparición del hecho religioso.

Para la consecución de este triple objetivo principal, la tesis establece una cuarta meta (4), de carácter metodológico. Por medio de la investigación, se ampliará la mirada (conceptual, estadística y sociológica, sincrónica y diacrónica, personal y social) sobre el proceso de secularización en España: una búsqueda del proceso de cambio religioso en las dimensiones plurales de la realidad para poder sobrepasar el determinismo de la modernización/secularización. Este objetivo conlleva cinco metas suplementarias que la investigación pretende alcanzar:

- (4a) Gestación de un marco conceptual que permita la comprensión de manera diacrónica y sincrónica de los cambios experimentados. Para ello partiré de las herramientas fundamentales del debate actual sobre la secularización, principalmente la obra de Charles Taylor (2006a, 2014, 2015), que me servirá como contraste teórico de la investigación sociohistórica que efectúe. La tesis parte de la necesidad de poseer un marco conceptual para la interpretación de los procesos. En caso contrario, corre el riesgo de convertirse en una suma descriptiva sin potencia interpretativa, cumpliendo el objetivo 1 sin alcanzar el 2.
- (4b) Revisión de la bibliografía de sociología histórica y sociología pastoral disponible en España para adquirir una comprensión del cambio desde los informes y análisis que han sido gestados en los diferentes contextos de estudio. Este objetivo se establece a partir de la laguna señalada por el profesor Feliciano Montero (2018) sobre la escasa atención prestada a este tipo de estudios en el debate académico español.
- (4c) Complementación de los datos sociológicos del proceso desde una perspectiva documental, desde las fuentes históricas. Para cumplir con este requisito, se ha planificado la búsqueda de documentos históricos, procedentes tanto de archivos como de instituciones y de medios de comunicación, que nos brinda una mayor contextualización de los datos estadísticos.
- (4d) Incorporación de la perspectiva de los actores históricos para el trazado del proceso de secularización, que nos permita responder a los objetivos 1 y 2 desde el estudio sociohistórico y no desde premisas dadas apriorísticamente. A lo largo de la investigación, se buscará este nivel de lectura subjetiva de los cambios experimentados, de las voces de los individuos, asociaciones y distintos agentes históricos. Documentos como cartas, memorias o los materiales resultantes de trabajo

de campo desarrollado en los cuatro años de investigación serán fundamentales en la consecución de este objetivo.

- (4e) Una mirada a la secularización desde el presente. El cuestionamiento primero de esta tesis nace del deseo de comprensión de las actuales dinámicas y presencias del hecho religioso en la sociedad secular desde la base de su evolución histórica reciente. Esta perspectiva deberá estar presente en el desarrollo de la tesis doctoral y especialmente en las conclusiones, desde el convencimiento habermasiano con el que iniciábamos la exposición.

1.3. APARATO CRÍTICO PARA EL ESTUDIO DE LA SECULARIZACIÓN EN ESPAÑA: MARCO CONCEPTUAL, METODOLOGÍA, FUENTES, HIPÓTESIS Y LÓGICA DE LA TESIS

Para el estudio de las transformaciones religiosas entre la generación de mis abuelos y la mía, la investigación se dotará de un aparato crítico multidisciplinar que responda a las exigencias de un trabajo en Ciencias de las Religiones. Las problemáticas y los dilemas expuestos nos conducen a la necesidad de gestación de un marco conceptual que pueda hacer frente a la investigación propuesta y sirva de fundamento para el desarrollo metodológico; un aparato crítico que permita generar «una explicación mejor que simplemente referirnos a los procesos de modernización de carácter general» (Casanova, 2012: 61-62). Además, en este punto enumeraremos las distintas fuentes utilizadas a lo largo de la investigación, que poseerán una particular importancia en la búsqueda de los múltiples rostros de la secularización en el caso español. Concluiremos el aparato crítico con la hipótesis de la investigación y la lógica de la exposición, en la que se expondrá el desarrollo a partir del cual se tratará de corroborar la hipótesis propuesta.

1.3.1. Marco conceptual

La suma de los factores expuestos en el estado de la cuestión hace que la presente tesis sitúe el punto de partida del marco conceptual en el análisis de la secularización, y no en la definición exacta y programática del proceso. En este afán coincido con autores como Bauman (2009; 207), Hans Joas (2014, 103), Baubérot (2009, 184) o Salvador Giner (2005, 233), quienes de diferentes maneras han subrayado que la pregunta fundamental, más que si existe o no secularización, es esclarecer el alcance y los modos en los que se desarrolla sociológica e históricamente. Es decir, una opción por el estudio analítico desde el convencimiento compartido con el historiador R. Chartier de que «las categorías dadas como invariables», véase la secularización, «deben construirse en la discontinuidad de las trayectorias históricas», y no desde la sobrecarga terminológica del concepto (Chartier 1992, 88-89).

En este punto de partida, el contenido de la secularización será reducido a una constatación de mínimos, a su acepción más corriente en el actual estudio de la misma. No renuncio al concepto de secularización para referirme a ese «algo que ha sucedido» con las religiones en las últimas décadas, algo que ha promovido su cambio en la presencia tanto a nivel individual como a nivel social, la parte históricamente más visible del cambio y que generalmente ha sido descrito como el paso de una sociedad con fuerte impronta religiosa a la erosión de la presencia de esta religiosidad. Esta idea de mínimos sobre la descripción del cambio de la secularización es compartida con formulaciones como la del sociólogo Hans Joas (2014, 73-74), el cual señala la transformación efectuada

en la contingencia de las religiones como muestra del desarrollo de la secularización, o Peter E. Gordon (2008, 654-655), quien señala en términos parecidos que «Religious belief was once a social necessity, or, even more strongly put, it was part of what it was to be a human being. Today, by contrast, religious belief is a social contingency».

En esta misma clave, Charles Taylor (2014, 23) se pregunta por aquello que ha acontecido para que se produzca la transformación desde una «sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras». Esta pregunta es la que deseamos abordar en esta investigación para el caso de la España de la segunda mitad del siglo XX y en torno a la cual gestaremos tanto el marco conceptual como la metodología y la búsqueda de fuentes que puedan ofrecernos respuestas al cuestionamiento. ¿Qué ha pasado en esa transformación desde la generación de los hoy abuelos, para los que ha sido virtualmente imposible no creer en Dios, a las generaciones jóvenes en España, para las que «la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras»? En definitiva, opto por la utilización del término secularización –y de su rico bagaje histórico y conceptual– como paradigma y no como teoría (Tschannen 2004, 355-357), evitando un sobreesfuerzo teórico apriorístico en la definición del mismo para buscar aproximaciones analíticas sobre qué estudiar y cómo aproximarse al proceso de cambio religioso (Somers 1995, 135), así como documentos que nos aporten claves para su comprensión.

1.3.1.1. Un espacio de búsqueda de la transformación religiosa: los imaginarios sociales

El intrumento conceptual que utiliza Taylor para la comprensión de este cambio religioso se concreta en el término «imaginarios sociales»[11], que el propio Taylor (2006a, 37) define como el modo en que una población concreta «imagina su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas», o como parafrasea Carlos Thiebaut (2009, 227): «Las formas en las que "las gentes" se "imaginan" su entorno social", y que suministran "el entendimiento común que hace posibles las prácticas comunes y un

[11]El empleo del término imaginario social por Taylor no constituye una novedad. Castoriadis (1997), probablemente el otro gran pilar para el estudio de los imaginarios, pero desde una comprensión más psico-social, ha presentado un desarrollo de este mismo concepto. Sin embargo, en el caso de Taylor la búsqueda por la historización del concepto de imaginarios es evidente, utilizando el trabajo previo de Benedict Anderson (1991) en su deseo de particularización histórica del concepto. Por este motivo, y por el empleo explícito de Taylor de los imaginarios sociales para la explicación del cambio religioso, he optado por el desarrollo tayloriano.

amplio sentido compartido de legitimidad”». Tomo la idea de imaginario social en su formulación tayloriana como primer concepto clave en la comprensión del marco conceptual de la tesis; es decir, esta investigación plantea la búsqueda de las transformaciones en los modos en el que la propia población «imagina su existencia social» y la inserción del factor religioso en estas articulaciones; una aproximación que nos permite una comprensión de la transformación religiosa más amplia, plural y dinámica que las referencias genéricas a procesos de modernización o a partir de la selección de un conjunto de parámetros para sintetizar la complejidad de la religiosidad (habitualmente la asistencia a misa y la autoidentificación religiosa que sin duda son mediciones de importancia, pero no encierran la totalidad del proceso).

Desde la perspectiva de la constatación del cambio y con el concepto de imaginarios sociales, la tesis propone el estudio de la transformación a partir de la situación de la religiosidad en los imaginarios de la población con anterioridad a los años sesenta como punto de partida. A pesar de las convulsiones entre catolicismo, liberalismo, socialismo modernización, y una pléyade de conceptos ligados a los procesos sociales, económicos y políticos del siglo XIX y XX, la población en Europa –y en España– conservaba una intensa integración de la religión cristiana en los imaginarios sociales hasta los años sesenta. En una perspectiva próxima al concepto de imaginario, el historiador Callum G. Brown (2009) ha catalogado el periodo de la década de los sesenta como precisamente el fin de un modelo de *cristianismo discursivo*. En su definición, el historiador enfatiza cómo los modos en los que se concebía la sociedad con anterioridad al proceso de secularización de los sesenta adquirían sentido en su definición cristiana, estableciendo un criterio de necesidad entre las expectaciones, discursos, rituales de la población y su identificación como cristianos:

> Discursive Christianity is defined using modern cultural theory. Christian religiosity of the industrial era is defined as the people’s subscription to protocols of personal identity which they derive from Christian expectations, or discourses, evident in their own time and place. Protocols are rituals or customs of behaviour, economic activity, dress, speech and so on which are collectively promulgated as necessary for Christian identity (Brown 2009, 12).

En los documentos y testimonios para el caso español, la religiosidad, en este caso la católica, se encontraba intensamente presente en los imaginarios sociales, es decir, que el catolicismo poseía un peso destacado en las construcciones, ideas, expectativas, relaciones y estructuraciones de la cotidianeidad, situación que era reforzada a través del carácter impositivo de un régimen definido como católico. Los imaginarios sociales del momento conllevaban que esos modos de imaginar la existencia social pasaran de manera

prácticamente necesaria por el catolicismo, que a su vez permanecía fuertemente unificado y coherente en su presentación preconciliar[12].

En la década de los años 1960 se desató un profundo proceso de transformación, multicausal y plural, dado que durante estos años se intensificó el pulso transformador que ha caracterizado a la segunda mitad del siglo XX. A partir de este punto, se inició una vorágine de cambios sociorreligiosos desde un imaginario profundamente entreverado de catolicismo hacia otras presencias del factor religioso en los modos en los que una población imagina su existencia; construcciones que catalogaremos como progresivamente secularizadas, en las que la religiosidad ha devenido una posibilidad entre otras, a veces incluso teñida de dificultad para ser desarrollada.

Entre estos dos puntos se establece la secularización de los imaginarios, es decir, la progresiva pérdida de presencia y pertinencia de la religión en los imaginarios sociales, pero también la irrupción de imaginarios seculares [«nonreligious values» (Gorski 2003, 110-11)], en los que la aproximación a la religión alcanza un grado de problematicidad mayor. En este sentido, a partir de la apertura del periodo democrático en España remarcaré cómo la mayor pluralidad social nos remite también a la construcción de imaginarios con diferentes presencias del factor religioso y la interacción de estas distintas construcciones –y la conflictividad entre ellas– que enlazan con las más amplias dinámicas de secularización de los imaginarios en su conjunto[13].

En definitiva, a lo largo de la investigación haré uso del concepto de imaginarios sociales para hacer referencia a esta evolución de la diferencial presencia de la religión en las cosmovisiones del momento concreto[14], es decir, al papel que juega la religiosidad en la configuración de la percepción social e individual, y la consecuente inserción del catolicismo en los modos en los que una población imagina su existencia social, la concibe y la narra.

Sin embargo y por la amplitud que subyace al término imaginario social, en mi propuesta para el estudio de la secularización nos aproximaremos a los imaginarios por medio su concreción en dos niveles, que nos ayudan a otorgar a la investigación una dimensión empirizable más evidente: A) las prácticas cotidianas o la interacción entre los imaginarios y los marcos concretos de estructuras cotidianas B) y el aspecto discursivo de los imaginarios, que muestran la generación, la consolidación y la expansión de nuevos imaginarios más secularizados a través de la vertiente narrativa. Los dos parámetros

---

[12]Previa al Concilio Vaticano II.

[13]En esta conflictividad entre distintas narrativas en el último tercio del siglo XX podemos contemplar una re-edición de las *culture wars*, pero desde unos parámetros distintos a aquellos estudiados para la pugna entre anticlericales y católicos en el inicio del siglo XX (De la Cueva 2015, 389-390).

[14]Existen otros ejemplos en los que se ha desarrollado el concepto de imaginario para investigaciones de base histórica (Michonneau, Seixas et al. 2014; Alares 2017).

posibilitan un estudio más concreto de los imaginarios sociales y las transformaciones de la inserción de la religión en este espacio[15].

1.3.1.2. Prácticas cotidianas. Contextualizando el habitus

La cotidianeidad configura nuestro imaginario y nos proporciona los repertorios conceptuales para interpretar la sociedad en la que nos insertamos. El estudio de esta cotidianeidad contextualizada es esencial para trazar el concepto más amplio de secularización de los imaginarios con el que comenzábamos, ya que «La concepción "posibilita" la práctica, la práctica "encarna" la concepción» (Taylor 2006a, 37-39). Por tanto, la disminución de la presencia del factor religioso en la vida cotidiana posee una íntima relación con la consolidación de la secularización de los imaginarios.

Los distintos contextos cotidianos propician estructuraciones de la cotidianeidad en las que la religión puede tener un encaje más o menos problemático. En un ejemplo sencillo diríamos que no tiene la misma facilidad para la práctica religiosa la persona que vive en la plaza del pueblo, donde se encuentra normalmente la iglesia, que un habitante de una gran ciudad que tenga que coger transporte público o privado hasta llegar a la puerta de la iglesia. Y por tanto la presencia de la religiosidad en sus imaginarios puede verse condicionada por este hecho. El simple repicar de las campanas de una iglesia a uno le generará toda una serie de imágenes asociadas, mientras que al urbanita puede remitirle a referencias más abstractas, quizá a ecos del pasado. En términos más amplios, esos contextos que posibilitan o dificultan el desarrollo de una respuesta religiosa han sido habitualmente denominados por la sociología de las religiones como plausibilidad, es decir, las condiciones que posibilitan o no el desarrollo de una articulación social o individual, en este caso religiosa. Como señala el creador del concepto, Peter Berger (2016, 67): «Su significado es bastante sencillo: una estructura de plausibilidad es el contexto social en el que resulta plausible cualquier definición cognitiva o normativa de la realidad». Así pues, el estudio de la vida cotidiana no nos remite exclusivamente a una cuestión paisajística, sino a la más amplia plausibilidad de la integración del factor

[15]En su propuesta, Steger y James (2013, 24) utilizan cuatro niveles analíticos en el desarrollo del concepto de imaginarios: 1) *Doing*, 2) *Acting*, 3) *Relating* y 4) *Being*. Los autores circunscriben los imaginarios sociales al tercer nivel, *relating*. Sin embargo, los imaginarios sociales hacen referencia en esta disertación al *relating* y al *being*, siguiendo la idea de Taylor (2006, 37-39): «Si la concepción hace posible la práctica es porque la práctica encarna en gran medida dicha concepción». Por tanto, con el sustrato del que emergen los imaginarios o «magma de significados», en términos de Castoriadis, englobaré a lo largo de la tesis lo que James y Steger incorporan en *Doing* y Acting: una base que posibilita la configuración de los imaginarios. A través del concepto de imaginarios sociales me referiré tanto al nivel de *relating* como al del *being* debido a la estrecha relación que se establece entre ambos para la configuración de los imaginarios sociales, realidad que me conduce a no escindir el nivel del *being* de los imaginarios sociales.

religioso en las estructuras sociales e individuales de ese contexto (Burke 1996, 34-35; Fernández del Riesgo 1997).

La configuración cotidiana se encuentra de este modo con el concepto de *habitus.* El *habitus* –término canonizado por el sociólogo Pierre Bourdieu (1990, 53)– hace referencia al conjunto de «estructuras, disposiciones, prácticas y rutinas del mundo social familiar», o lo que es lo mismo, una red de convenciones, esquemas y estereotipos que constituyen estructuras estructurantes y leyes encarnadas en el individuo, y que perfilan la cotidianeidad (Bourdieu 2005, 181)[16]. El *habitus* constituye un punto fundamental de la estructuración de la cosmovisión vital, un lugar fundamental de búsqueda de la integración de las cuestiones cotidianas –en este caso de la religión– en el imaginario a través de las prácticas de una población concreta.

En este sentido, para el propio Bourdieu (2006) el *habitus* es aplicable al funcionamiento que la religión genera en la cotidianeidad creyente. El sociólogo define este *habitus* religioso como la existencia de una competencia religiosa, una serie de esquemas conceptuales que permiten de dotar de sentido y de interpretación al mundo desde una perspectiva religiosa. A su vez, esta mediación religiosa de la percepción de la realidad lleva asociada un campo, conjunto de lenguajes y proyecciones de esa cotidianeidad religiosa (desde el cura como presencia religiosa en la cotidianeidad a las argumentaciones teológicas como armazón conceptual o las mediaciones sacramentales) y un capital simbólico, o refuerzo del poder social existente, que disciplina y genera relaciones interpersonales y de poder (Burke 1996, 18).

En el caso concreto que nos ocupa, el catolicismo se encuentra estructurado por tres ejes que poseen un sustantivo interés desde el análisis como estructuras estructuradas y estructurantes: rito, ética y doctrina (estructuración de Cunningham citada en Louzao 2017, 289). Los tres conceptos forman parte esencial de la propia religiosidad católica y configuran la cotidianeidad del individuo adherido a esa identidad religiosa: el rito con su práctica frecuente y la estructuración vital en torno a ese ejercicio; la ética/moral como organizadora de la intimidad y de las relaciones interpersonales, y la doctrina, como una estructura en sí misma, que a través de las distintas formulaciones de su aceptación y su duda permiten aproximarnos a su potencial carácter dotador de sentido de la realidad[17]. Todo ello, a su vez, contribuye a la configuración de un paisaje individual y colectivo, así como relaciones interpersonales (relaciones intersubjetivas, prácticas de poder, dinámicas de transmisión) que se estructuran en torno a estos ejes con mayor o menor intensidad.

---

[16] A lo largo de la disertación utilizaré cotidianeidad –estructuras de la vida cotidiana– y *habitus* prácticamente como sinónimos.

[17] Además, existen precedentes del estudio del catolicismo y sus transformaciones desde esta perspectiva cotidiana del *habitus*. El citado concepto de *Discursive Christianity* (Callum G. Brown) o la obra *Imagining the Kingdom* (Smith 2013) –en el caso de los ritos– constituyen ejemplos sustantivos.

Como contemplaremos en el desarrollo de la tesis, la opción por la comprensión de las transformaciones en el espacio de la vida cotidiana no es baladí. Hasta los años sesenta son abundantes los testimonios que describen esa integración total y natural del catolicismo en la percepción de la realidad cotidiana, como dotador de sentido y de significación para una importante parte de la población. El catolicismo se encontraba presente desde la moralidad requerida para el baño en las piscinas hasta en las fundamentaciones teológico-políticas del propio Régimen franquista.

A lo largo de la tesis, especialmente en los primeros capítulos, el catolicismo aparecerá especialmente presente en la cotidianeidad de la población, aunque –de acuerdo con lo expuesto en este punto– particularizaré tres aspectos de la integración del catolicismo en la misma que poseerán un peso particular en la disertación. Con el concepto cristianismo normativo haré referencia al esquema de carácter doctrinal, ritual y moral (Cunningham 2009) que se sitúa en consonancia con las directrices de la propia institución religiosa. Las transformaciones en la aceptación o no de la normatividad católica son fundamentales para comprender los cambios de la secularización a través, por ejemplo, de la introducción de valoraciones más subjetivas de los parámetros religiosos. Con cristianismo impositivo denominaré a las prácticas más explícitas de poder y dominación, dinámicas en las que religiosidad católica jugó un papel fundamental durante el Régimen franquista, pero que se tradujeron y recrearon en distintas formulaciones e interpretaciones sutiles por parte de los actores durante la etapa democrática, desde la tentación nacionalcatólica que destacaban los analistas en los debates mediáticos a una suerte de *catolicismo banal* que subraya la socióloga Mar Griera (con Clot 2015). Por último, las prácticas de transmisión de esta estructuración –tercer ámbito– ocuparán parte fundamental de nuestra atención por ser el punto nodal en la recreación del sistema y la generación de su viabilidad futura. Parto de la idea de que la progresiva percepción de esta cotidianeidad de campanas, ritos, presencias, parroquias, códigos morales, transmisiones… desde una mayor distancia en las nuevas cotidianeidades forjadas es causa y consecuencia de la progresiva pérdida de peso de la religión en los imaginarios. Es decir, en la medida en que esta religiosidad inserta en los imaginarios aparezca como paulatinamente extraña a los modos de los que se dota la cotidianeidad transformada, se efectuará consecuentemente el alejamiento de las dos partes –religiosidad y vida cotidiana– y el incremento de la dificultad para nuevas recreaciones religiosas en los imaginarios (Hervieu-Léger 2005, 229-230). Los conceptos presentados –cristianismo normativo, impositivo y transmisión religiosa– nos ayudarán a trazar esta creciente distancia entre la cotidianeidad y el factor religioso.

Sin embargo, aunque la vida cotidiana nos presenta una serie de posibilidades, también posee distintas problemáticas para la comprensión del más amplio concepto de imaginarios sociales: la cotidianeidad no encierra la totalidad de los imaginarios. Y cuestiones que no tienen por qué explicitarse en la cotidianeidad pueden existir en un

término en los imaginarios: la facultad imaginativa más radical constituye un ejemplo de esta situación para Carrera (2017), porque, como señala Javier Cristiano (2011, 58): «Las representaciones de las que es capaz un agente, no tienen por qué poseer relación discernible con sus disposiciones». Del mismo modo, y sin llegar al caso extremo de la imaginación más radical, el espacio más amplio de imaginario permite la presencia de otros elementos en el mismo, aunque estos posean una traducción relativa en la cotidianeidad. Este será el caso que analizaremos por ejemplo con la figura del católico no practicante, esencial durante las últimas décadas del siglo XX en el cambio religioso en España. En este ejemplo, aunque su cotidianeidad y percepción de la misma se encuentran considerablemente secularizada según diferentes análisis y estudios (Díaz-Salazar 1996, 71-72), elementos relacionados con la religión católica persisten en su autoidentificación personal, estableciendo una distancia entre una cotidianeidad más secularizada que su imaginario, que sigue definiéndose parcialmente como católico.

En este sentido, en análisis del proceso de transformación –en este caso religiosa– de los imaginarios no solo depende del «efecto perturbador producido por otros grandes cambios: migración, industrialización, urbanización, etc» (Taylor 2015, 746) en las estructuraciones de la cotidianeidad, sino que necesitamos también de la comprensión de cómo se entendieron estos cambios, es decir, «cómo se viven/interpretan»; una dimensión que dota de complejidad dinámica a los procesos de transformación social (Cabrera 2011, 175). El propio Taylor destaca esta necesidad de una amplia perspectiva para la comprensión y la interpretación de los imaginarios sociales, que en la tesis rastrearemos a través de la formulación discursiva[18], un espacio que forma parte de los mismos resquicios de la cotidianeidad, pero que su no explicitación nos puede conducir a su marginación ante la primacía de las prácticas sociohistóricas cotidianas. La cotidianeidad se vive, pero también se puebla de distintas interpretaciones discursivas, «puesto que la vida que ha de ser vivida también ha de ser contada, se ve su significado como algo que se despliega a través de los acontecimientos» (Taylor 2015, 746), un grado de explicitación que favorece que las nuevas ideas aparezcan «ante los participantes como nunca antes lo había hecho» (Taylor 2006a, 44).

[18]El propio Taylor (1995, 95-96) se refiere a esta necesidad de complementación –explicitación discursiva– del *habitus* en: *Philosophical Arguments* «This is one way in which rules can exist in our lives, as "values made flesh." Of course it is not the only way. Some rules *are* formulated. But these are in close interrelation to our *habitus*. The two normally dovetail and complement each other. Bourdieu speaks of *habitus* and institutions as two ways of objectifying past history. Institutions are generally the locus of express rules or norms. But rules aren't self-interpreting; without a sense of what they're about, and an affinity to their spirit, they remain dead letters or become a travesty in practice. This sense and this affinity can only exist where they do in our unformulated, embodied understanding. They are in the domain of the *habitus*, which "comme sens pratique opere la *reactivation* du sens objective dans les institutions"».

1.3.1.3. Narrativas seculares, secularización de los imaginarios

Como hemos señalado, nuestra cotidianeidad no solo se dota de contextos y prácticas, sino que en ella también emergen los discursos y las narraciones con las que los actores históricos «empalabran» los imaginarios y las realidades; un espacio que presenta un particular interés para el estudio de las transformaciones en el factor religioso.

Por un lado, las propias tradiciones religiosas (Hervieu-Léger 2005; Harari 2016) han sido descritas como *hilos de memoria* o como relatos, por lo que los cambios detectados en este espacio de la narratividad constituyen claves de comprensión de la propia transformación de la religiosidad y su plausibilidad. Pero además, el peso del análisis de lo narrativo en el estudio de la secularización ha cobrado una importancia creciente en las últimas décadas –como señalábamos en el estado de la cuestión– desde el reconocimiento de que la secularización no solo ha sido un proceso, sino que en las descripciones individuales, sociales y académicas se ha conformado una suerte de narrativa concreta sobre el cambio religioso a través de fórmulas retóricas y *tropos* (Weidner 2014, 11). La obra de Taylor, *La era secular*, constituye un ejemplo claro de esta comprensión del proceso de secularización.

Para el análisis de estas narrativas de la religiosidad y de la secularización, de construcción y deconstrucción del peso del factor religioso en los imaginarios «empalabrados», debemos subrayar que la articulación narrativa individual se inserta dentro de un marco social que nos ayuda a su comprensión mediante la contextualización. Todas las narrativas individuales participan de la realidad social –aunque puedan aspirar a modificarla–. Así pues, las características de esta realidad que me rodea y los discursos que me envuelven se encuentran tras la forja de mi propia discursividad, de cómo yo percibo y describo tanto mi propia individualidad como la estructura social (Llona 2012, 25). El nivel narrativo, a su vez, nos desvela la integración de las transformaciones de la cotidianeidad, los cambios, las aspiraciones e ideales «en esa narrativa de la vida» (Taylor 2006b, 80). El propio Taylor (2017) argumenta en su reciente obra *El hombre, animal de lenguaje* cómo el desarrollo narrativo en el individuo y, por extrapolación, en los procesos sociales, se encuentra condicionado por estos dos niveles: la configuración de la trama (eventos) y un posterior nivel de configuración del sentido. Esta diferenciación ha sido igualmente articulada por el filósofo Paul Ricoeur (2006, 11) en la diferencia entre vida vivida y narrada, dado que la «experiencia viva requiere la inserción de lo narrativo». O por McIntyre (2009, 272), cuando subraya que en los procesos históricos no solo se ubican las historias de los agentes individuales, sino que además «no puede ser de otro modo, ya que sin la situación y sus cambios a lo largo del tiempo, la historia del agente individual y de sus cambios a lo largo del tiempo sería incomprensible». La aproximación a los imaginarios a través de las narrativas y discursos que pueblan la cotidianeidad, y la consiguiente configuración y transformación de los imaginarios sociales a partir de los

relatos, nos permite evitar una explicación del cambio excesivamente centrada en la estructuración, como señala Callum G. Brown (2009, 195). Pero también elude una comprensión en la que los individuos, inmersos en las reguladas improvisaciones que componen la cotidianeidad, no sean capaces de introducir ideas, explicaciones y relatos que transformen la realidad que les envuelve.

En este sentido, el giro de la Nueva Historia enfatiza además que el lenguaje no es simplemente un reflejo de la realidad en transformación o una herramienta para la comprensión de los cambios experimentados, sino que la narratividad constituye un «agente social» del propio cambio: es performativa (Cabrera 2001, 39). Y en el caso que nos ocupa, la comprensión de las transformaciones conocidas como secularización, no constituye una excepción.

Casanova (2012, 61-62), uno de los autores referenciales sobre el cambio religioso en las últimas décadas, señala cómo la secularización no ha sido solo una suma de transformaciones socioeconómicas de gran calado que han aminorado la plausibilidad de las religiones, sino que la propia secularización se ha acompañado de la progresiva expansión de régimen cognitivo, de una serie de relatos sobre el propio cambio, que ha coadyuvado el propio proceso de secularización por medio de la creciente problematización de la integración del factor religioso en las narrativas. Esta creciente problematización ha hecho cada vez más compleja la catalogación como cristianas de las prácticas sociales, en contraste con aquella realidad descrita por Callum G. Brown como *cristianismo discursivo*, e incluso puede implicar serias problematizaciones para la integración del factor religioso en las narrativas individuales y en los imaginarios.

Así pues, leyendo la afirmación de Casanova a la luz de lo descrito hasta este punto, el avance de esta problematización del factor religioso en los imaginarios se ha encontrado atravesado por una progresiva expansión de discursos –que denominaré a lo largo de la exposición de la tesis como narrativas seculares– que han nutrido progresivamente el régimen cognitivo de la secularización: relatos plurales (explicación científica, historia, memorias personales y de experiencias, la propia teoría de la secularización…), con diferente intencionalidad y efecto, que emergen y compiten en la descripción de la realidad y, en nuestro caso de estudio, emergen y compiten con diferentes posturas sobre la valoración y presencia del factor religioso (Gorski 2003, 110-111; o el caso de las «guerras culturales» citadas por De la Cueva 2015, 389-290). Señalo en intencionalidad y efecto, porque las propias discursividades que formulan los agentes religiosos –aunque posean una intencionalidad confesional o pastoral– pueden contribuir a la expansión de las narrativas seculares «como consecuencia no querida de la acción», como se ha mostrado a través de diferentes estudios y aparecerá en la propia disertación de esta tesis. Siguiendo a Casanova, el resultado de la conflictividad entre las distintas narrativas y explicaciones concluiría en una expansión más consolidada de un «régimen de

conocimiento secularista», que sería a su vez secularizante, es decir, las explicaciones sobre la secularización, sobre las transformaciones religiosas y sus causas, pueden devenir a su vez motor de secularización[19]. Este «régimen de conocimiento secularista» es también analizado por Charles Taylor (citado en Bermejo 2013, 26-27) como la conciencia de vivir situado en un estadio secular («conciencia estadial», *stadial consciousness*), en el que la

> superioridad intelectual, moral y política del secularismo ha penetrado las estructuras, instituciones y prácticas sociales, políticas y culturales; marginalizando y privatizando tanto las instituciones eclesiásticas como las creencias religiosas, excluyendo de la esfera pública y del debate político el lenguaje y argumentario religiosos, identificando necesariamente el ser «moderno» con ser «secular» y ser «religioso» con ser «antiguo» (Bermejo 2013, 26-27).

En resumen, la secularización también se revela en la expansión de la propia idea y narrativa de secularización, la expansión de explicaciones y discursos por los cuales se problematiza la presencia del factor religioso en nuestra autocomprensión y relato del ser moderno. Si yo percibo que efectivamente se ha producido una profunda transformación en los modos en los que la población desarrolla su existencia respecto a aquellas estructuras en las que me eduqué, y además explico esta situación desde la narrativa de que «la religión es un asunto del pasado, no del presente», la potencial presencia del elemento religioso en la recreación de los imaginarios consecuentemente decaerá, porque reducirá la pertinencia de la religión dentro de los modos en que un individuo imagina su existencia. La secularización se habría consolidado, según este marco conceptual, a través de transformaciones sociohistóricas en la cotidianeidad, en las que el factor religioso habría adquirido una menor plausibilidad para ser integrado en los imaginarios, en paralelo a la progresiva expansión de una «verdad general» que problematiza la presencia del factor religioso en las narrativas e imaginarios hasta configurar el prisma «a través del cual observa el presente y el futuro de la religión no solo una minoría de académicos, intelectuales o militantes laicistas, sino también el conjunto de la opinión pública occidental» (De la Cueva 2015, 367).

Los niveles de cotidianeidad y construcción narrativa concretan y nos revelan la transformación paralela de los imaginarios durante un periodo histórico contextualizado, siendo dos variables potencialmente historizables/empirizables. Parafraseando a Berger (2016, 143-144), la secularización de los imaginarios sociales se revela en la creciente

---

[19]A lo largo de la tesis utilizaré narrativas e imaginarios seculares para aquellos en los que el factor religioso –o alguna de sus facetas– se presenta de una manera negativa y problemática. Por narrativas e imaginarios secularizados me referiré a aquellos en los que se ha transformado la presencia de la religiosidad respecto a una etapa de «cristianismo discursivo», en los que habitualmente se percibe una mayor distancia hacia el factor religioso, pero que no tiene por qué ser apriorísticamente negativa. Plantearé durante la disertación cómo esas narrativas más netamente seculares coadyuvan a la secularización de los imaginarios.

percepción del factor religioso como «un paquete extrínseco» a nuestros propios imaginarios tanto cotidiana como narrativamente, con la consiguiente problematización de la actualización del factor religioso en unos imaginarios sociales que consecuentemente se secularizan; una idea que también es intrínsecamente ligada al propio proceso de secularización por John D. Caputo (2001, 47): «[Faith and raison] as two separate and discrete spheres or domains, disjoined from each other as the internal from the external and the private from the public» Aunque conceptualmente hemos establecido estas dos vertientes (cotidiana y narrativa) de estudio de este proceso de secularización, desde este marco quiero hacer explícito que tanto en la realidad como en los imaginarios ambos vectores se entrelazan, por lo que su división responde a una exigencia analítica para la comprensión de las transformaciones sociorreligiosas. Y a través de la interacción entre cotidianeidad y narrativas trataremos de comprender por extrapolación e inferencia la secularización de los imaginarios y de la sociedad española, el cambio en la contingencia de la religiosidad durante la segunda mitad del siglo XX en España, que será la línea principal de estudio de la tesis.

1.3.2. Metodología y fuentes

El estudio del proceso de cambio que conocemos como secularización a partir de la idea de imaginarios sociales requiere de una metodología multidisciplinar, concretamente una aproximación desde las perspectivas histórica, sociológica y filosófica (Taylor 2006a). Esta perspectiva multidisciplinar nos la proporciona la opción metodológica por las Ciencias de las Religiones como contexto desde donde realizar el estudio y sustrato desde donde edificar la metodología. Ciencias de las Religiones, rama del conocimiento equiparable al acervo académico de *Religious Studies*, nos brinda un marco de aproximación en el que los distintos aportes disciplinares son ordenados en torno a la comprensión del fenómeno religioso, que ocupa el centro de atención como sujeto de estudio. Para el análisis del factor religioso, la aproximación de Ciencias de las Religiones enfatiza la importancia de un enfoque comparativo, no religiocéntrico y multidisciplinar.

Así pues, el abordaje del proceso de cambio religioso se realizará desde una perspectiva no religiocéntrica, es decir, en la perspectiva de la tesis las religiones constituyen el sujeto de estudio y no condicionan nuestro punto de partida metodológico, y comparativo.

Además, encuadraremos nuestro tema de estudio, la secularización en España, dentro de una perspectiva más amplia que nos evite la sustancialización de la hipótesis (Bermejo 2012, 279). La elección de un caso específico, España, como contraste del más amplio proceso de secularización apunta desde el inicio de la investigación a esta comprensión

contextualizada, que brinda la posibilidad de la comparatividad y evita la generación de respuestas esencialistas.

Por otra parte, aunque la investigación es de base esencialmente sociohistórica, en su composición se incluyen también conceptualizaciones de otras disciplinas, esencialmente filosofía y sociología de las religiones en pos de una aproximación multidisciplinar en torno a la reflexión sobre el hecho religioso y sus transformaciones. De este modo, en este espacio plural de Ciencias de las Religiones, las aproximaciones sociológicas y filosóficas sobre la secularización de las que partíamos en el marco conceptual (imaginarios sociales, *habitus*…) se pueden conectar entre ellas y con la reconstrucción diacrónica, es decir, adquieren entidad histórica en torno al concepto de estudio, secularización, en el sentido defendido por la historiadora Zira Box (2004, 135):

> La interrelación permite que los conceptos utilizados por las ciencias sociales [en este caso que nos ocupa el término de secularización] adquieran realidad empírica y que los acontecimientos históricos ayuden a intuir, más allá de la mera concreción temporal específica, problemas humanos de alcance general.

En este sentido, en la tesis y desde el marco de Ciencias de las Religiones, parto del convencimiento de que no se puede buscar la particularización del concepto secularización desde el cielo del investigador, sino en los mimbres de la construcción temporal, desde la «necesidad de la sincronía y la temporalidad [diacronía] como parámetros de lo histórico». En cada contexto cultural particular, en cada «almacén de interpretaciones del sujeto histórico»[20] la palabra secularización, religión, asistencia a misa, etc., son dotadas de significados distintos, sentidos perdidos en el tratamiento de la secularización como una categoría *metahistórica*. Por tanto, el propio desarrollo de la tesis será abordado fundamentalmente desde una perspectiva sociohistórica de las religiones, enmarcada en tres vertientes concretas de reflexión.

En primer lugar, la tesis se encuadra dentro de un concepto de historia actual tanto por el marco cronológico propuesto como por el interés que he manifestado desde el inicio de la tesis de la comprensión de las nervaduras del presente (Pérez 2014, 38-39), del interés por la búsqueda del proceso genealógico de la secularización en la sociedad española actual.

En segundo lugar, por el modo en el que los abundantes datos estadísticos y fuentes de carácter sociológico son trabajados en la tesis, la investigación conecta con una aproximación desde la sociología histórica (Baubérot 2009). El cuerpo argumental de la tesis se encuentra estructurado en torno a una importante cantidad de estudios

[20]Dos de las definiciones más sintéticas y acertadas de lo cultural repetidas en numerosas obras y que han sido tomadas de Habermas (citado en Amengual 1993, 34) y de Roger Williams (citado en Llona 2012, 25) respectivamente.

sociológicos realizados entre la segunda mitad del siglo XX y el siglo XXI en España, pero que son presentados fundamentalmente dentro de un contexto y no como series estadísticas sin marco histórico. La comprensión del dato y de la información en su contexto concreto será una labor fundamental en el desarrollo de la disertación.

Además, en tercer lugar, el marbete de lo cultural nos permite ampliar el espectro de nuestra mirada sociohistórica (Burke 1996, 37). La comprensión del proceso desde los principios de los estudios culturales: emerge a través de la importancia otorgada por la investigación a la comprensión de la vida cotidiana y de las narrativas que envuelven a la acción histórica. Este amplio concepto de cultura nos adentra, según Joseba Louzao (2017, 238), en el cómo se construye «la vida cotidiana de la gente en común, los objetos materiales de los que esta se rodea, y las diversas formas de percibir e imaginar el mundo». En la tesis, los datos y estadísticas no solo se insertan en un contexto, sino que también se viven en la cotidianeidad y se interpretan desde las construcciones narrativas individuales o sociales que se gestan en paralelo y que a su vez promueven el cambio sociohistórico.

Esta perspectiva multidisciplinar, pero con un particular énfasis en el trabajo sociohistórico, nos dota de un marco metodológico de Ciencias de las Religiones para el desarrollo del trabajo, pero también nos conducen al punto de partida desde el cual construir la investigación: los actores históricos.

1.3.2.1. Auto-observación de los actores históricos y secularización como sujeto histórico

La investigación no es estrictamente de secularización, es sobre la secularización como sujeto histórico inserto en las comprensiones sociales y culturales. De tal modo, toda la reconstrucción del proceso de secularización en España se realizará a través de la comprensión y de las categorías de análisis de los propios actores históricos sobre el cambio. Como señala la socióloga Hervieu-Léger (2005, 57-58) sobre la religión: «La religión sabe y dice, de manera formalizada, lo que es la religión», y así también la secularización: partimos de la idea de que los actores que experimentan la secularización progresivamente desarrollan las implicaciones y significaciones de la misma.

Para adentrarnos en este nivel de comprensión, a lo largo de la investigación el documento histórico –entendido en un sentido amplio– se convierte en el trasunto de la idea de auto-observación de N. Luhmann (2007) y permite que la observación sobre la religión y la secularización sea una observación de la auto-observación de los actores: es decir, cómo los actores perciben que el contexto está cambiando, la sociedad está secularizándose y ellos han transformado su aproximación a una religión, entendida de una manera concreta por los actores históricos. Como señala Luhmann: «Teniendo en cuenta tal estado de

cosas, la religión solamente puede definirse externamente bajo el modo de una observación de segundo grado, solamente como observación de su auto-observación, y no por medio de una esencia impuesta desde fuera» (Ibíd., 16).

Las lógicas del proceso de secularización en las que la tesis pretende indagar no constituyen un significado externo e impuesto por el investigador, sino que se construyen desde los sentidos que los actores históricos han dotado a la transformación religiosa. Es por este motivo que concibo a la propia secularización como un sujeto histórico. Por lo tanto, la pregunta sobre qué es la secularización, de la que no teorizábamos en exceso al inicio del marco conceptual, se traslada a las respuestas que dan a la pregunta los distintos actores históricos. Y en el caso concreto de esta disertación, a las conclusiones. Sobre esta base de la observación de la auto-observación de la secularización, dos puntos son fundamentales para el desarrollo de la investigación: en primer lugar, la descripción de la transformación y, en segundo lugar, la comprensión de las narrativas que emergen en torno al proceso, en coherencia con los objetivos marcados al inicio de esta tesis.

1.3.2.2. La periodización y la descripción

En primer lugar, para el estudio de la secularización en España la tesis construirá una periodización aproximada y una descripción sociohistórica de cómo se ha vertebrado el proceso en España. Se trata de la generación de una estructura cronológica que no pretende abarcar la totalidad de las transformaciones, sino exponerlas de manera comprensiva y diacrónica a través de las referencias bibliográficas y documentales utilizadas. Por tanto, las fechas propuestas de división de las distintas fases del proceso de secularización en España constituyen hitos de cambios de dinámicas y no corresponden a periodos absolutamente cerrados cronológicamente, dado que nos referimos principalmente a giros en las dinámicas sociales y culturales. Sin embargo, nos servirán para lograr una concreción contextualizada del proceso de cambio y una aproximación a la evolución de las transformaciones.

En la consecución de esta estructura del proceso de secularización en España las fuentes estadísticas y sociológicas poseen una importancia fundamental. Contamos además con la ventaja de que durante el periodo de estudio propuesto, la segunda mitad del siglo XX en España, la propia secularización ha supuesto un concepto en constante debate, resultando de esta realidad diferentes análisis, publicaciones y estudios al respecto, que nos proporcionan información para la reconstrucción del proceso.

Así pues, como punto de partida he tomado descripciones y periodizaciones ya disponibles sobre el proceso de cambio de la religiosidad en España, como son la

realizada por el teólogo Casiano Floristán (citado en Planellas 2004, 8-9)[21], el obispo Ramón Echarren (1990)[22] y, sobre todo, la propuesta de oleadas de secularización del sociólogo Alfonso Pérez-Agote (2010, 2012). Para el sociólogo, la secularización española consta de tres etapas: una primera oleada, caracterizada por el anticlericalismo que protagonizó de un modo particular la década de los años treinta; una segunda oleada de secularización –que abarca la segunda mitad del siglo XX y que constituye el centro de la disertación de esta tesis– en la que el alejamiento respecto a la previa matriz religiosa a través de la consolidación de la figura del católico no practicante supone la clave explicativa, y una tercera oleada de secularización en el cambio de milenio, protagonizada por la *exculturación* católica de las generaciones más jóvenes.

Sobre estas aproximaciones previas, la tesis trazará su propia periodización por medio de las matizaciones, eventos, sucesos e informaciones ofrecidos por los distintos documentos, especialmente sociológicos y documentales, comprendidos dentro de su contexto (McLeod 1995, 17). La reiteración de la información –no sé si permitida, pero sí excusable– se utilizará para la justificación de las variantes de cambio detectadas a través de los informes y documentos.

1.3.2.3. Narrando el cambio

En coherencia con el marco conceptual y con los objetivos de la tesis, aspiramos a dotar de sentido a la descripción, a las lógicas del proceso, desde las valoraciones emanadas de los propios actores históricos. En palabras de la historiadora Joan W. Scott (2018, 21): «Instead of assuming that we know in advance what secularism means, or that it has a fixed and unchanging definition, I interrogate its meaning as it was articulated and implemented differently in different contexts at different time».

Si la descripción se basa en el *qué* descrito por los actores sobre el proceso de secularización, la comprensión pretende ahondar en los *porqués* y en el *cómo* que los actores confieren al proceso de secularización tanto individual como social. En este sentido, si la ejemplificación constituía la reiteración argumentativa para la demostración de los cambios sociohistóricos, la recapitulación periódica en el cuerpo expositivo nos

---

[21]Casiano Floristán, fundador del Instituto León XIII y una de las figuras clave del llamado *catolicismo social*. Divide el periodo central de la tesis en cuatro momentos: 1965-1971 «la etapa del entusiasmo», 1971-1975 «la etapa de la contestación», 1975-1978 «la etapa de la transición», 1978-1985 «la etapa de la involución» (citado en Planellas 2004, 8-9).

[22]Por su parte, Ramón Echarren, otra de las figuras destacadas de este momento, responsable de la gestación de las estadísticas para la Asamblea Conjunta como obispo auxiliar de Madrid con Tarancón, y luego obispo de Canarias hasta su fallecimiento, propone el siguiente esquema: «De la humildad a la esperanza» (1964-1967), «De la esperanza a la sinceridad» (1967-1971), «De la sinceridad al desconcierto» (1972-1975), «Del desconcierto al desánimo» (1975-1980), «Del desánimo a la pasividad» (1980-1985), «De la pasividad a la nostalgia» (1985-1989).

permitirá el descubrimiento de líneas argumentales discursivas, *plots* en el sentido de Hayden White (1984). Los epílogos incorporados al final de cada capítulo nos ayudarán en esta labor.

De tal modo, en paralelo al proceso de construcción de la descripción de las transformaciones sociohistóricas, buscaré distintas narrativas y explicaciones que emergen en torno al cambio y que a su vez generan «contextos culturales y semánticos» (Roca y Martínez 2012, 96), influyendo sobre el derrotero de la propia transformación. Para este análisis, y a pesar de que la construcción discursiva puede tornarse en un espacio difuso para la aproximación histórica, existen puntos de exterioridad de la subjetividad desde donde se puede realizar la labor de historización del proceso (Fernández del Riesgo 1997, 34-35): las memorias, testimonios, las entrevistas de historia oral, obras literarias que abordan la experiencia religiosa o la configuración del debate mediático a través de las noticias, programas televisivos y anuncios. Los ejemplos descritos constituyen parte de los espacios en los que las subjetividades se exteriorizan, y nos sirven como punto de partida para comenzar la búsqueda de la secularización narrada.

Para la contextualización de los relatos y narrativas analizados tendré en cuenta dos pares de parámetros que nos confieren un marco de comprensión de las construcciones discursivas: los relatos poseen componentes individuales y colectivos, y presentes y pasados (Aróstegui 2004, 39-41; Llona 2012, 24). Son relatos que se construyen por el individuo, pero en un contexto social. Son narrativas que emergen en un presente, pero sustentadas sobre los presentes previos –los pasados– que a la luz del momento histórico pueden ser reinterpretados y dotados de nuevas significaciones (De la Cueva 2015, 365), ya que «Los conflictos de posiciones y narrativas también suelen ser conflictos de memorias» (Burke 2000, 117). Desde estos parámetros, he establecido tres líneas de cuestionamiento con las que pretendo interrogar a los documentos analizados e indagar en las narrativas relativas al cambio religioso que revelan.

- Análisis de las problematizaciones sobre la religiosidad a nivel individual y social en los discursos: ¿Qué realidades y factores incorporados a las narrativas individuales y sociales problematizan la presencia de la religiosidad en los relatos?
- Descubrimiento de los pasados-presentes/presentes-pasados del proceso de secularización (Koselleck 1993, 2003): ¿cómo se percibe personal y socialmente el momento previo al proceso de transformación, aquel que generalmente se considera como aún religioso, frente a la sociedad en transformación que le sucedió? ¿Cómo se reconstruye aquel «pasado que fue» (Chartier 1992, 76), y cómo se enmarca la transformación de la posición individual respecto a aquel punto previo (Roca y Martínez 2012, 109-110)? En definitiva, ¿existe alguna conexión entre la posición presente y la relectura del pasado tanto a nivel social

como individual, o en las expectativas de los pasados concretos en la generación de futuros más seculares?

- Confrontación y expansión de las narrativas: ¿cómo se ha efectuado el proceso de expansión intersubjetiva de los relatos sobre la secularización hacia la «verdad general» que señálabamos con José Casanova? A esta cuestión trataré de responder por medio del análisis de las confrontaciones entre relatos con distintas valoraciones y aproximaciones al factor religioso (De la Cueva 2015, 289-290), y del trazado de las transformaciones a este nivel que conducen desde una sociedad de *cristianismo discursivo* hacia la problematización más intensa del factor religioso. Es decir, contextualización del documento en la confrontación entre interpretaciones y cosmovisiones, en las expansiones diferenciales de las mismas, y en el proceso consecuente de acentuación de la secularización de las narrativas y de los imaginarios sociales.

De nuevo, la importancia de la comprensión del documento y del testimonio en su contexto particular y en relación con los otros documentos es fundamental para la determinación de la plausibilidad de la información que revelan (White 1984, 2). El análisis de las narrativas como método de estudio adquieren su «legitimidad» desde este «punto de vista social y cultural» (Llona 2012, 25), constatación que nos impele a la necesidad de materiales plurales y variados para hacer frente a la propuesta de investigación.

En definitiva, para responder a las demandas planteadas en el marco conceptual, la tesis propone una metodología de Ciencias de las Religiones, con un particular énfasis sociohistórico y narrativo/discursivo. Por medio de esta metodología (objetivo 4), espero afrontar la descripción y la inteligibilidad del proceso de secularización en el caso español (objetivos 1 y 2), así como incorporar las voces de los distintos actores históricos que los han conformado, y las transformaciones experimentadas en los propios agentes religiosos en un contexto progresivamente secularizado (objetivo 3).

1.3.3. Fuentes

Tanto la propuesta metodológica como la disertación de la tesis se sustentan en la amplitud cuantitativa y cualitativa de las fuentes consultadas, que sin duda dotan de una particular fuerza y novedad a la investigación. Precisamente, las fuentes son las que posibilitan la aproximación con una mayor sensibilidad hacia los distintos contextos y actores a través de los cuales se ha ido fraguando el proceso de secularización (Gorski 2003, 121-122). Las fuentes son las que nos permiten que este estudio de la secularización esté compuesto, en definitiva, por múltiples rostros.

Los materiales y fuentes incorporados a esta tesis doctoral han sido escogidos por su potencial relevancia para la reconstrucción de los procesos de cambio religioso experimentados en España en la segunda mitad del siglo XX. A la vez, el amplio elenco de materiales incorporados confiere plausibilidad y profundidad a la argumentación sostenida, ya que han sido las propias fuentes las que han ido modificando y fraguando la propia disertación. Así pues, los periodos presentados y las secuencias históricas del cambio religioso se han estructurado conforme al análisis del corpus documental, y a partir de la indagación documental se ha ido construyendo en paralelo la variante explicativa/discursiva de la secularización en España[23.]

Se ha contado además con otra serie de criterios de selección de las fuentes consultadas:

- Posibilidad y disponibilidad, dos criterios especialmente relevantes en historia oral y en la aproximación archivística. En los archivos la búsqueda se encuentra condicionada por cuestiones legales y de apertura de los mismos, y en la historia oral por la posibilidad de acceso al entrevistado.
- Cantidad controlable de información. Por la amplitud del periodo que se desea describir y la diversidad de variantes del concepto de «lecturas e interpretaciones de la secularización» se ha generado un corpus documental extenso, pero cuya cantidad no se traduzca en desbordamiento en la labor de la investigación.
- Criterio de repetición entre las fuentes. Parte de la documentación primaria utilizada (recortes de periódico, artículos) ha sido revelada por otras fuentes (archivos), lo que confirma la pertinencia de la incorporación a la tesis. Este caso ha sucedido concretamente en la aproximación a archivos históricos, en los que junto con los documentos emitidos por los creadores o compiladores del archivo han aparecido obras, libros, estudios o recortes de prensa que han ampliado los documentos de investigación desde la constatación de que el propio actor histórico consultó en su contexto esa información.
- Criterio de punto de saturación. La argumentación descansa en la incorporación de distintas fuentes y voces para la demostración de lo afirmado hasta llegar al punto en el que el añadido de nueva información, aunque obviamente siempre aporte matices únicos y distintos, no varíe sustancialmente las afirmaciones fundamentales realizadas (Llona 2012, 39). Este criterio ha sido especialmente importante en aquellos aspectos más complejos de la argumentación, sometiéndolos al contraste por varias fuentes hasta el afianzamiento de la afirmación realizada e incorporada al desarrollo de la tesis.

[23]La bibliografía de la tesis se encuentra agrupada por capítulos para facilitar al lector la localización de las fuentes.

Se describen a continuación los recursos y fuentes utilizados a través de un listado que no agota todos los recursos de la tesis, pero ofrece al lector una amplia imagen de la documentación analizada.

1.3.3.1. Bibliografía

Particularmente ha sido analizada la bibliografía especializada sobre la secularización en sus vertientes teológicas, sociológicas, filosóficas e históricas[24]. En este sentido, la bibliografía posee un carácter complejo, ya que frecuentemente los estudios bibliográficos constituyen, a su vez, fuentes primarias en la construcción de la propia tesis (por ejemplo, los estudios de los investigadores Gómez Caffarena, Álvarez Bolado o Urbina sobre la secularización). La bibliografía y las fuentes se solapan, lo que nos confiere tanto ventajas (accesibilidad), como inconvenientes (multiplicación indefinida de los recursos). Hay un número de fuentes prácticamente ilimitado, por lo que una de las labores esenciales de la tesis ha sido detectarlas y, sobre todo, limitar su importancia en la fundamentación, una tarea para la que ha sido fundamental la investigación en bibliotecas especializadas, tales como las incorporadas a continuación:

- Biblioteca Nacional de España (Madrid).
- Biblioteca de la Conferencia Episcopal Española (Madrid).
- Biblioteca del Instituto Superior de Pastoral (Madrid).
- Biblioteca de la Casa Provincial de la Compañía de Jesús en España (Madrid)
- Biblioteca Nationale Française (París, Francia).
- Salle de Documentation GSRL-CNRS (París, Francia).
- Biblioteca de la Iglesia Nacional Española de Roma-Obra Pía (Roma).

1.3.3.2. Testimonios autobiográficos y memorias

El género de las memorias constituye una constante en gran parte de los protagonistas del periodo y una fuente de gran interés para el corpus documental de la tesis. La irrupción de la memoria para hablar del cambio religioso en España coincide con una general expansión del fenómeno autobiográfico a partir del periodo democrático (Muñoz 2017, 503), y nos brinda un punto de acceso a los relatos sobre la secularización. A lo largo de la tesis, se reconoce el interés esencial de estos testimonios sin obviar el carácter de memoria, y por tanto de reconstrucción potencialmente interesada del pasado. No obstante, suponen claramente un complemento necesario a la bibliografía y a la

[24]La ordenación de la biliografía en el cuerpo de la tesis se ha realizado a partir de la adaptación del estilo Chicago efectuada por Javier Torres (2003) en el *Manual de estilo Chicago-Deusto*.

documentación institucional, que enlaza, además, con el objetivo de análisis de la tesis de las «lecturas de la secularización». Entre las distintas obras autobiográficas utilizadas en la investigación cabe destacar las *Confesiones* (Tarancón 1996), los testimonios de José María González Ruiz (1998) o la reciente publicación de Gabino Díaz-Merchán (2017), pero también de personalidades que no han desempeñado responsabilidades institucionales en la Iglesia, y en las que el factor religioso aparece desde diferentes perspectivas en la reelaboración personal del relato autobiográfico, tal como son las memorias del psiquiatra Carlos Castilla del Pino (1997), o de los políticos Alfonso Guerra (2007) y Ortega Díaz-Ambrona (2015).

Más allá del esfuerzo memorístico individual, también he consultado obras en las que colectivamente se analizan los recuerdos sobre el periodo, y en las que vuelve a emerger el factor religioso. Junto a recopilaciones de testimonios personales de los cambios experimentados en la sociedad española durante el siglo XX –como es la obra de David Barba (2009) sobre los cambios en la vivencia de la sexualidad en España– ha aparecido a lo largo de la investigación una serie de colectivos que han desarrollado una actividad de publicación de su memoria y recuerdo del periodo del cambio religioso. Los curas secularizados y los curas obreros constituyen dos grupos especialmente relevantes a este respecto, con distintas publicaciones en las que se recoge su interpretación particular del proceso de cambio religioso en España (Centeno, Díez y Pérez 2009).

1.3.3.3. Fuentes sociológicas y estadísticas

Merecen un apartado especial las obras de sociología religiosa, que desde el inicio de la tesis constituyen una de las fuentes esenciales. Autores como Jesús Iribarren, Rogeli Duocastella, Jesús María Vázquez, Alfredo Vázquez Rabanal, Díaz Mozaz, Javier Elzo, Díaz-Salazar o Pérez-Agote, establecen entre ellos una línea continuada de estudios sobre la religión en España que facilitan cualquier labor de aproximación al fenómeno. Del mismo modo, instituciones como FOESSA, el Instituto de Sociología Aplicada de Madrid (ISA) o el Instituto de Sociología Pastoral Aplicada (ISPA) proporcionan una información fundamental para comprender los cambios, especialmente en las décadas entre 1960 y 1980. Sus obras serán presentadas y analizadas a lo largo del desarrollo de la tesis doctoral.

A pesar de que existen obras puntuales de sociología cualitativa –como son los estudios de Pereda, Urbina y De Prada (1983), Conde (1988), Tornos y Aparicio (1995) y Pérez Agote (2012)– el grueso de la documentación sociológica está básicamente compuesto por estadísticas y análisis de las mismas. Estas varían desde una escala mundial y/o europea (World Values Survey, Pew Research, European Values Survey, Eurobarómetro) a estudios específicos para el caso español a través del CIS (Centro de Investigaciones

Sociológicas), del INE (Instituto Nacional de Estadística, para datos sobre nacimientos o matrimonios), del Instituto de la Juventud (INJUVE) o de la Fundación SM. Destaco a continuación los estudios más citados a lo largo de la disertación de la tesis:

- Junto con el barómetro del CIS, destacan los informes específicos de 1966, 1984, 1987, 1998 y 2008, en los que esta institución de estudio sociológico presta una atención más particular al fenómeno religioso.
- Las Encuestas de la Juventud, dependientes del Instituto de la Juventud, ofrecen abundante información sobre la religiosidad del sector más joven de la población española, especialmente en sus I (1960), II (1968), III (1974), y V (1982) informes sobre la juventud en España.
- La fundación FOESSA, vinculada a Cáritas de España, ha publicado diversos informes esenciales para la comprensión de la evolución religiosa en España durante el periodo de estudio de la tesis, con una información plural, pero desigual en atención al hecho religioso (Fundación FOESSA 1966, 1970; 1975, 1976; 1981; y 1983)[25]. Especialmente relevantes para la tesis han sido los estudios publicados en 1970, 1976 y 1983, en los que se incorpora un amplio análisis sobre la situación religiosa en España.
- La Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España ha sido la encargada de la publicación de la *Guía de la Iglesia en España*. La información contenida en estas obras varía a lo largo de los años, por lo que ofrecen datos más importantes para el estudio de un punto en concreto de la diacronía que para la elaboración de series estadísticas. Han sido especialmente relevantes las guías publicadas en 1973, 1976, 1979 y 1988.
- *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, publicado anualmente por la Santa Sede desde 1965, y que refleja cifras estadísticas mundiales referidas a la Iglesia católica.
- La conocida serie sobre los jóvenes españoles de la Fundación SM, una de las encuestas que más fácilmente permite comparaciones desde 1984 hasta el informe de 2017, recientemente publicado (González-Anleo y López-Ruiz 2017). Son destacables igualmente los comentarios realizados por autores como González-Anleo, González Blasco, López Pintor o Toharia en torno a los datos ofrecidos desde Fundación.
- Especialmente relevantes han sido tres recopilaciones sobre datos estadísticos de la religiosidad en España. La primera fue la elaborada por Villalba, García, González-Anleo, López y Toharia (1984) sobre los cambios en la juventud entre 1960 y 1982; la segunda se refiere a series estadísticas desde la Transición hasta

[25]Las obras citadas corresponden al I (1966), II (1970), III (1974) y IV (1975-1981-IV) informe, que se complementa con la obra publicada en 1983 sobre los cambios acaecidos entre 1975 y 1983.

el inicio de los noventa, que aparecen concentradas en la obra de Díaz-Salazar (1993), por último, debemos señalar la importancia de los datos presentados por Alfonso Pérez-Agote (2012) para la comprensión de los cambios religiosos en las últimas décadas.

1.3.3.4. Publicaciones periódicas y medios de comunicación

Una de las fuentes documentales más extensas en la tesis ha sido la procedente de los medios de comunicación. El carácter que poseen la información y la opinión publicada en los medios de comunicación, a medio camino entre la noticia divulgativa y el comentario especializado, ha convertido a la información mediática en un recurso especialmente interesante para contemplar las dinámicas y el alcance de las formulaciones sobre la secularización y el cambio religioso en España. La información publicada constituye un reflejo de los cambios que se estaban efectuando, pero a su vez muestran la expansión de la percepción del cambio y, por tanto, de la transformación misma.

En los casos de *ABC* y *El País*, se ha hecho un rastreo más controlado, temático y por fechas gracias a la accesibilidad de sus hemerotecas y a los recursos amablemente ofrecidos por el profesor Rafael Díaz-Salazar, relativos al inicio del siglo XXI. Para ambos periódicos, se ha analizado la evolución de los discursos en dos fechas clave del cristianismo general como son el día de Navidad y el Viernes Santo entre 1960 y 2000. Además se ha recopilado, a través de sus buscadores, un corpus de noticias relacionadas con el tema de la tesis mediante la búsqueda controlada de conceptos tales como «secularización».

En cuanto a la importancia cronológica a lo largo de la investigación de la tesis, si bien *ABC* copa las fuentes mediáticas hasta la Transición, cuestión avalada por su carácter de diario de información más leído durante el tardofranquismo, a partir de la época democrática cederá su peso en la disertación a *El País*, convertido en «el intelectual colectivo» de la etapa de construcción democrática. Además, me he acercado también al estudio de la presencia religiosa en otro de los medios de comunicación esenciales en la sociedad española, la Televisión Española (TVE), mediante la evolución durante el periodo de estudio del porcentaje de emisión religiosa en fechas tan significativas como el día de Navidad y el Viernes Santo.

En este apartado se ha otorgado igualmente una gran importancia a las revistas de fundación religiosa o de vinculación eclesial, por el peso que dotan en sus líneas editoriales a las reflexiones y análisis sobre la realidad religiosa. Las revistas escogidas han sido seleccionadas tras la primera profundización bibliográfica y documental, que

nos ha revelado los ecos y el impacto de ciertas publicaciones en el contexto estudiado. Aparecen referencias a lo largo de la tesis a las siguientes publicaciones periódicas:

- *Razón y Fe*, fundada por la Compañía de Jesús en 1905[26].
- *Iglesia Viva*, nacida en 1966, y de importancia fundamental en la generación de opinión en el espacio más progresista de la Iglesia. En este mismo sector eclesial, la revista *Pastoral Misionera*, posteriormente sucedida por *Frontera*, gozó de predicamento durante el periodo posconciliar.
- *Cuadernos para el Diálogo*, que no posee una vinculación institucional eclesial, sino una inspiración demócrata cristiana. Fundada en 1963 por Joaquín Ruiz-Giménez.
- *Ecclesia*. Fundada en 1941 y relacionada primeramente con la Acción Católica y la Junta de Reverendísimos Metropolitanos, para posteriormente vincularse a su sucesora, la Conferencia Episcopal. Cuenca Toribio destaca la importancia de esta revista, dado que desde la etapa de la posguerra «pudo decirse que lo que no encontraba presencia o eco en sus páginas no existía en la Iglesia y aun en el catolicismo español» (Toribio 2012, 233).
- *Vida Nueva*, fundada en la década de los años sesenta y vinculada a la editorial PPC.
- *El Ciervo*, fundada por Lorenzo Gomis en 1951[27].

En cuanto al acceso a las mismas, las revistas *Razón y Fe*, *Ecclesia*, *Iglesia Viva* y *Cuadernos para el Diálogo* han sido consultadas directamente a lo largo del periodo que abarca la investigación, y se han seleccionado aquellos artículos y opiniones de mayor interés para el tema del cambio religioso. En aquellas publicaciones de las que existen fuentes secundarias de análisis sobre el contenido de la revista, se han utilizado estas obras para lograr una selección más eficaz de artículos y textos concretos. Estos han sido los casos de la información ofrecida por las recopilaciones sobre *El Ciervo* (Cierco y González 1992), *Vida Nueva* (Cagigas 2007) y *Pastoral Misionera-Frontera* (Martí 2013).

Otro apartado que se ha consultado, y en especial conexión con la voluntad comparativa de la tesis, ha sido la visión sobre el caso español en prestigiosas revistas internacionales tanto a nivel académico –*Social Compass* (fundada en 1953), *Archive de Sciences Sociales de Religions* (desde 1956 denominada *Archives de Sociologie des Religions* y

[26]En la bibliografía aparecerá citado por el tomo o por el número en el que se contiene el artículo. La diferencia entre una referencia u otra se debe al medio por el que he accedido al artículo.
[27]Además, aparecen de manera más puntual referencias a otras publicaciones como el diario *Ya* (de la editorial Católica, publicado entre 1935 y 1996), *Revista Éxodo* y la *Revista Concilium* (surgida durante el posconcilio y como respuesta a la publicación *Communio*).

desde 1973 *Archives de Sciences Sociales des Religions*)– como a nivel de publicaciones religiosas (*La Croix*).

1.3.3.5. Fuentes archivísticas y documentales

Además de la consulta de la información publicada, la investigación propuso la búsqueda de fuentes inéditas y archivísticas, con el objetivo de ahondar en documentos inexplorados y de añadir novedad y originalidad a la presentación. El corpus documental presentado da un valor historiográfico añadido a la tesis, así como me ha permitido una mayor incorporación de aproximaciones y lecturas subjetivas sobre el proceso de secularización por parte de los actores históricos.

Entre los archivos históricos pertenecientes a organismos estatales destacan las consultas en el Archivo General de la Administración (AGA), con la especialmente relevante información generada por el Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo. Este fondo ofrece una perspectiva del cambio religioso desde el análisis de la estructura estatal española del franquismo. La documentación procedente del AGA ha sido complementada con documentos procedentes del Archivo de la Dirección General de Asuntos Eclesiásticos del Ministerio de Justicia (AGMJ), particularmente la documentación generada en torno al debate sobre la Ley de Libertad Religiosa de 1967. Pero, sin duda, el grupo de documentos inéditos de mayor calibre para la tesis proceden del Archivo de la Universidad de Comillas (AHUPCO), que alberga los fondos del Instituto Fe y Secularidad (1967-2002). El Instituto fue una de las instituciones que más esfuerzo dedicó al estudio del fenómeno de la secularización en la historia reciente de España. Como un libro de Guerra y Tezanos (1992, 585) ponía de manifiesto, Fe y Secularidad era «una de las referencias inexcusables del período que estamos estudiando». El archivo, que se nutre de la documentación del propio Instituto, fue confeccionado por uno de sus promotores, el jesuita José Gómez Caffarena. A raíz de esta primera consulta, y gracias a las facilidades brindadas por la Compañía de Jesús en España, he podido acceder respectivamente a los archivos personales de Álvarez Bolado y de Gómez Caffarena, fundadores y directores del Instituto, y cuyos documentos conforman una auténtica memoria del proceso de secularización español, tanto por la cantidad como por la calidad de los documentos contenidos y guardados en el Archivo de la Compañía de Jesús en España (AESI-A), Alcalá de Henares (Madrid). El listado completo de los archivos consultados se conforma de los enumerados a continuación:

- Archivo de la Compañía de Jesús en España (AESI-A).
- Archivo General de la Administración (AGA), Sección Cultura, Fondos del Gabinete de Enlace.

- Archivo del Ministerio de Justicia (AGMJ), Fondo de la Dirección General de Asuntos Eclesiásticos.
- Archivo de la Universidad Pontificia de Comillas (AHUPCO), que contiene el archivo del Instituto Fe y Secularidad.
- Archivo General Fundación Universitaria San Pablo-CEU, con documentación de las publicaciones de la Asociación de Propagandistas Católicos.
- Archivo de la Fundación Miguel Delibes. Se ha aprovechado la apertura reciente del mismo para poder obtener información de una visión más personal sobre el proceso por parte de este esencial escritor del siglo XX en España.
- Centre Nationale des Archives de l'Église de France (París, Francia), con una documentación de gran interés sobre la Conferencia Episcopal Española en la década de los años ochenta, inaccesible por otros medios.
- Archives Nationales Françaises (ANF), con información sobre la visión desde las autoridades francesas de las evoluciones y cambios en la sociedad española. Contiene información de interés sobre las misiones católicas entre los exiliados en el país galo.
- Archivos del Institut Catholique (Archives ICP) (París, Francia), que guarda documentación sobre el paso de españoles por esta referencial institución católica particularmente en torno a las fechas del Concilio Vaticano II.
- Archivos del World Council of Churches (WCC Archives) (Ginebra, Suiza), el cual alberga información desde el punto de vista protestante sobre el proceso de secularización en España. Contiene análisis procedentes tanto de la minoría evangélica española como de la denominación evangélica en general.
- Archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (APUG), con documentación de los profesores españoles que desempeñaban labores docentes en este centro.

1.3.3.6. Documentación de instituciones

Este apartado hace referencia a la documentación pública y accesible de diferentes instituciones y organismos, tanto eclesiales como estatales y de la sociedad civil.

En cuanto a las instituciones eclesiásticas, los Boletines Oficiales de las diócesis constituyen recursos especialmente útiles, dado que nos permiten acceder a la información en tres niveles eclesiales del periodo abordado por el documento: el plano de la Iglesia local diocesana, de la Iglesia española en general y, por último, en relación con la Santa Sede. Durante la investigación se ha realizado un rastreo de los Boletín Oficiales de la diócesis de Madrid-Alcalá (posteriormente divididas en dos sedes distintas) a través de la consulta de una secuencia periodizada de los mismos.

A nivel nacional, se ha accedido a la documentación publicada por la Conferencia Episcopal por medio de la base de documentos de la propia Conferencia Episcopal Española, disponible en internet (https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/), y a través de las obras de recopilación de la documentación emitida por los obispos españoles (ediciones preparadas por Cárcel 1994; Iribarren 1984; García Domene, 2003 y 2016).

Igualmente se ha efectuado –con el objetivo de dotar de mayor pluralidad a las fuentes consultadas– el análisis de cuestiones concretas a través de la indagación documental o personal con instituciones involucradas. Por ejemplo, en torno al debate sobre el aborto, se ha consultado el archivo digital de las sesiones parlamentarias del Congreso de los Diputados de España. Además, se ha contactado con instituciones como la Gran Logia Masónica, Europa Laica, CIVES o la Unión de Ateos y Librepensadores para conformar una visión institucional no eclesiástica sobre el proceso de secularización en España. En los cuatro ejemplos institucionales citados, se ha realizado una entrevista personal, que en el caso de la Gran Logia Masónica-El Oriente Español ha sido contestada por escrito. Del mismo modo, se han consultado también publicaciones de otras entidades no explícitamente religiosas, pero con interés esencial sobre el tema de la evolución de la religiosidad en España y la presencia de la religión en la esfera pública. Tal es el caso de la serie de *Informes* de la Fundación Ferrer i Guardia.

1.3.3.7. Entrevistas y grupos de discusión

Por último y antes de comenzar con la exposición de la tesis, se requiere de una explicitación más detenida de las fuentes orales, que engrosan de manera particular este acopio documental. La investigación de la tesis doctoral ha incorporado un trabajo de historia oral y de grupos de discusión con el objetivo de generar un corpus documental sobre diferentes lecturas personales y cualitativas sobre la secularización en España. El tratamiento de todas las fuentes orales ha sido realizado desde los mismos criterios aplicados a la documentación archivística y documental: la validez de las entrevistas como fuente se basa en la propia repetición de información entre los distintos testimonios (punto de saturación) (Mariezkurrena 2008, 230), en el contraste de lo expresado por los entrevistados con las otras fuentes que perfilan el periodo (Rodríguez, Luque y Navas 2014, 197; Barela, Miguez y García 2004, 20; Connerton 1989, 14), y mediante la contextualización de las afirmaciones declaradas (Conde 2009). Durante la disertación, las entrevistas y los grupos de discusión aparecerán referenciados con la abreviatura «c.p.» (comunicación personal) (Torres 2013), y serán incorporados con sus respectivas entradas a la bibliografía de la propia tesis doctoral. Además, adjunto en los anexos de la tesis el formulario utilizado como base en los distintos encuentros (cf. anexo 1), un listado

con información de las personas y grupos entrevistados (cf. anexo 2) [28] y las transcripciones, utilizadas como material de la propia tesis doctoral (cf. anexo 3)[29] . El trabajo con las fuentes orales está compuesto por dos proyectos: 1) una serie de entrevistas en profundidad (historias de vida) a través de encuentros con individuos que nos han permitido la indagación en clave más subjetiva en el proceso histórico de secularización, y 2) el trabajo por medio de grupos de discusión con los sectores poblacionales más jóvenes, con el objetivo de analizar tanto la recepción del proceso de transformación religiosa por los estratos benjamines de la sociedad española como el potencial futuro de la secularización que se refleja en sus declaraciones. Ambos proyectos presentan un interés eminentemente cualitativo y complementario al resto de las fuentes documentales.

1) En coherencia con un marco conceptual que ha abogado por la comprensión de la secularización no solo desde el proceso, sino también desde la narrativa, la visión subjetiva del individuo constituye un elemento esencial para la reconstrucción sociohistórica[30]. La entrevista en profundidad supone una vía privilegiada de acceso a esa información, ya que «se trata de un método cualitativo que identifica información de corte subjetivo acerca de la vida de una persona determinada que narra un momento específico» (Rodríguez, Luque y Navas 2014, 194).

Así pues, el abordaje del trabajo de historias de vida se ha realizado por medio de entrevistas a sujetos y encuentros con colectivos escogidos a partir de la propia información proporcionada por el resto de los documentos. A través de la lectura de las diferentes noticias de prensa, el trabajo con hemerotecas o con archivos he ido estableciendo contacto con personas y asociaciones que han aparecido a lo largo del trabajo de investigación, con el objetivo de complementar la perspectiva más netamente documental con los testimonios orales.

Los entrevistados escogidos presentan habitualmente un doble interés: organizativo (por la asociación a la que pertenecen) e individual (por su reflexión y vivencia particular del proceso histórico de transformación religiosa, también muestra de las experiencias de un

---

[28] El autor de la tesis posee copia de las grabaciones en registro sonoro de los distintos encuentros, disponibles para los miembros del tribunal en caso de que deseen consultarlas. Entre todas las entrevistas realizadas, solo han sido incorporadas aquellas de las que se posee registro sonoro y transcripción editada. El resto de los encuentros mantenidos durante la tesis nutre las reflexiones de la tesis, pero no son citados a lo largo la disertación. Durante el proceso de revision de las entrevistas, parte de las transcripciones han sido modificadas por los propios entrevistados, por lo que pueden presentar ligeras diferencias con el registro sonoro.

[29] El anexo 3, que incorpora las transcripciones de las entrevistas y grupos de discusión, se ubica en el CD adjunto al documento de la tesis enviado a los miembros del tribunal. Aquellos lectores interesados en la consulta de este material pueden acceder al mismo por medio de la petición previa al autor de la tesis (rafaru01@ucm.es).

[30] Durante la tesis he entrevistado a un total de 53 personas, de los cuales 36 testimonios (en 30 encuentros distintos, dado que en algunos conté con las voces de dos o tres personas en la misma entrevista) han sido completamente editados, transcritos y citados a lo largo de la disertación.

más amplio sector/colectivo de la sociedad española) (cf. anexo 2.1). Son, de este modo, declaraciones que aportan en su mayoría dos niveles de información: por su posicionamiento personal sobre el factor religioso (no necesariamente desde una perspectiva creyente) sus testimonios constituyen fuentes de relevancia para las lecturas sobre la secularización que busca la tesis; además, la vinculación de los entrevistados a asociaciones concretas –que en ocasiones han medidado los encuentros– proporciona información sobre las propias organizaciones a las que pertenecen y el peso del factor religioso en las mismas (i.e. Ramón Jáuregui y el PSOE). En la selección de los entrevistados he tenido también en cuenta la conformación de una pluralidad de voces que pueda incorporar la diversidad de posicionamientos a los testimonios recogidos en la tesis. Por tanto, este proyecto de entrevistas y encuentros no solo se nutre de las contribuciones de diferentes perfiles eclesiales católicos, sino también convoces minorías religiosas, organizaciones civiles, partidos políticos o asociaciones ateas.

El cuestionario en el que se han basado los encuentros, que ha sido realizado siguiendo las líneas de la *Oral History Association*[31], posee un carácter «semiestructurado» para la consecución de un espacio en el que el propio entrevistado pudiera redirigir parte de las cuestiones desde su testimonio, pero sin perder de vista el objetivo fundamental: la explicitación de su visión, opinión y vivencia sobre el cambio religioso en las últimas décadas, y la invitación a la personalización e individualización en su caso concreto y de la institución o comunidad a la que representaban. A esta línea principal añadí indagaciones complementarias para extraer información adicional sobre los entrevistados y su actividad, así como para lograr la comprensión del más amplio marco personal y social en el que se insertaban sus afirmaciones. En paralelo elaboré un primer guion-modelo sobre la información que deseaba obtener:

1. La organización/asociación a la que pertenece.
2. Su historia personal en relación con el factor religioso en España.
   2.1. Su propia vida y cambios en cuanto al factor religioso.
   2.2. La organización en la que ha desempeñado su labor.
   2.3. Su historia y vivencia dentro del conjunto de la sociedad española. Se pidió a los entrevistados que explicitaran sus ideas sobre el cambio religioso experimentado en la sociedad española.
3. Explicación de la composición, papel y finalidad de la asociación dentro del proceso de cambio religioso en España.
4. La finalidad o el sentido que el entrevistado contempla en la pertenencia a dicha asociación o creencia religiosa en una sociedad secular.

[31] Cf. http://www.oralhistory.org/wp-content/uploads/2009/10/OHA_principles_standards.pdf (último acceso: 3 de mayo de 2019).

La meta principal, por medio de estas premisas, ha sido en todo momento que el entrevistado contrastase su propia vida con el cambio religioso en la sociedad española y, sobre todo, que hiciera explícitas sus ideas sobre las transformaciones sociorreligiosas individuales y sociales experimentadas en España. Tras la conformación de este sustrato en el que deseaba ahondar en las entrevistas, tracé el modelo de entrevista común (cf. anexo 1.1.)

2) Igualmente, dentro de este trabajo con fuentes de historia oral se ha realizado un proyecto de grupos de discusión con población juvenil[32]. Ha sido una investigación más limitada en el tiempo (básicamente realizada en el primer trimestre de 2017) y efectuada en cinco centros escolares, con alumnos comprendidos en las últimas etapas de la educación escolar y de Formación Profesional. Las voces de los jóvenes complementan generacionalmente a las declaraciones del proyecto de entrevistas personales y encuentros con colectivos y asociaciones (proyecto 1). Si las entrevistas han sido generalmente realizadas con personas de mediana edad y mayores, los grupos de discusión juveniles posibilitan la incorporación de los estratos benjamines de la población a este estudio sobre la secularización.

Junto con este criterio de la compensación de edad de las voces de la tesis, la posibilidad de acceso a los jóvenes entrevistados y los límites temporales y efectivos de una investigación realista han conformado el marco de condicionamientos de selección de los grupos de discusión con jóvenes.

Los grupos han sido extraídos principalmente de la Comunidad de Madrid, de una población encuadrada en una comarca rural al norte de España, y de Santander (cf. anexo 2.2.). Previamente a la discusión, se contactó con los responsables de los centros educativos y solicitó que la conformación de los grupos fuese aleatoria, aunque respetando la división igualitaria entre sexos en la medida de lo posible. Los grupos han estado generalmente formados por 5-6 alumnos con edades comprendidas entre 4º de la ESO a 2 de Bachillerato, edades en las que comienza el primer planteamiento personalizado de lo religioso (Miró 2005, 3), y que constituyen en la actual sociedad española la avanzadilla de la tercera oleada de secularización (Pérez-Agote, 2012). En este trabajo de campo se buscó, a través de un formulario común de preguntas para todos los grupos (cf. anexo 1.2.), la explicitación por parte de los jóvenes de su propia vivencia de la religión hoy, su visión sobre los cambios religiosos acaecidos en las últimas décadas y la presencia actual de la religiosidad en la sociedad española. El trabajo de grupos de

[32]Durante la tesis he realizado un total de 25 grupos de discusión con jóvenes, con edades comprendidas mayoritariamente entre 15 y 20 años. Los grupos de discusión han sido extraídos de 5 centros diferentes, y la suma de todos los participantes en los mismos alcanza a 147 entrevistados. Durante la disertación, utilizaré los 6 grupos de discusión (34 entrevistados entre todos los grupos) que han sido completamente transcritos y editados por el interés de las declaraciones contenidas.

discusión no pretende constituir una muestra cuantitativamente relevante de toda la juventud española actual, pero proporciona indudablemente información cualitativa adicional para la comprensión de la recepción del proceso histórico de secularización experimentado en la sociedad española y su condicionamiento en las actuales recreaciones de la religiosidad por parte de la población juvenil.

1.3.4. Hipótesis

Tras una primera indagación bibliográfica y documental, estimo que el proceso de secularización de los imaginarios sociales en el caso español (1960-2019) se ha desarrollado desde un punto de partida de fuerte presencia religiosa en los mismos. Esta vinculación natural –y normativa e impositiva– entre la religiosidad católica y los imaginarios sociales permitía un fácil acceso al factor religioso por parte de la población para la construcción de la identidad tanto individual como social. A partir de los años sesenta, este imaginario se ha secularizado progresivamente, por lo que establezco la hipótesis de que los modos en los que esa religión estaba presente se estaban desintegrando paralelamente debido a la creciente distancia percibida entre la nueva cotidianeidad transformada y la vivencia religiosa. Esta transformación habría sido propiciada por la apertura de una serie de cambios socioeconómicos y religiosos durante la década de los sesenta, que modificaron las estructuras de la cotidianeidad, y los modos de percibirlas y narrarlas, con las consiguientes consecuencias para la integración del factor religioso.

El proceso de caída del Régimen y la apertura de la etapa democrática habrían posibilitado la explicitación de una mayor pluralidad de la presencia religiosa en los imaginarios y la expansión más efectiva de distintas narrativas con valoraciones diferenciales del factor religioso, que coadyuvaron a la construcción del régimen cognitivo secularista que citábamos con José Casanova (2012). En esta interacción entre los cambios continuados en la cotidianeidad y las construcciones narrativas se consolidaría el proceso de secularización en España.

A partir de estos dos vectores esperamos también reconstruir la cronología y la inteligibilidad de la secularización en el caso español hasta arribar al momento actual, que presenta unos imaginarios sociales más secularizados –y con una presencia más problemática del factor religioso– que los descritos en el punto de partida. En definitiva, la secularización en el caso español se habría consolidado a través de los dos vectores señalados y en un proceso parejo a la tercera definición de secularidad que expone Charles Taylor (2014, 23), con el paso desde la naturalidad de vivencia del factor religioso a su progresiva problematización y extrañamiento:

> Por lo tanto, me propongo examinar nuestra sociedad como secular en este tercer sentido, lo que quizás se podría resumir de la siguiente manera: el pasaje que quiero definir y trazar es el pasaje de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras.

1.3.5. Lógica de la tesis

Para el desarrollo de la hipótesis presentada, tras este primer capítulo de carácter conceptual y metodológico, la disertación se estructura en tres partes que agrupan otros seis capítulos, a través de los cuales analizaremos la secularización de los imaginarios sociales en España. En la parte II, «1960-1975. Catolicismo, secularización y transformación en tiempos nacionalcatólicos. Realidades, grietas y rupturas de la presencia del factor religioso en los imaginarios sociales», ahondaremos principalmente en el proceso de desintegración de los modos en los que la religión se encontraba inserta en los imaginarios sociales; un proceso que se experimentó aún bajo el Régimen franquista. No obstante, antes de recorrer el proceso de transformación que se abrió a partir de los sesenta, el capítulo 2 –«Aquella España católica»– constituye un necesario punto previo para la comprensión de la presencia de la religión y sus grietas antes del desencadenamiento de la segunda oleada de secularización a partir de los sesenta.

Desde esta base, y aún durante la etapa del nacionalcatolicismo, catalogaremos al primer periodo de transformaciones con el término de *rupturas*, de las que observaremos su génesis en el capítulo 3, «La génesis de las rupturas (1965-1971)». Desde las líneas básicas de la progresiva implantación de la sociedad de consumo y los dilemas relativos a la etapa posconciliar emergieron múltiples problemáticas para la anterior inserción del factor religioso en los imaginarios: una cotidianeidad en transformación por medio de las corrientes migratorias; nuevos hábitos y costumbres, que alcanzaban al espacio de la intimidad, etc. Estas dinámicas fueron especialmente intensas en la generación joven, la generación de nacidos en torno al 1946, que recibieron una herencia religiosa con la que progresivamente fueron cortando. Este fue también el periodo de las repercusiones de un Concilio Vaticano II que revolucionó la faz eclesial a través de las rupturas internas que se experimentaron debido a su recepción diferencial. Concretaremos estos dilemas posconciliares en tres ejemplos específicos: la militancia y los dilemas del compromiso temporal, la crisis del clero, y las problemáticas en torno a la traducción y adaptación de la tradición religiosa católica a un contexto secular. En medio de las rupturas se abría lo que Pérez-Agote ha denominado como la segunda oleada de secularización: el proceso por el cual la población paulatinamente se ha distanciado de los anteriores modos religiosos, sin renunciar a una identidad católica, proceso cuyo germen se ubicó en este periodo.

En las postrimerías del Régimen franquista (1972-1975), las tensiones del periodo inmediatamente anterior se incrementaron. El capítulo 4 –«Entre la percepción de las rupturas y la desintegración de *aquella España católica* (1972-1975)»– abarca la etapa entre el cierre del significativo evento de la Asamblea Conjunta obispos-sacerdotes y la muerte de Franco. Bajo una sociedad que las estadísticas aún revelaban como católica practicante, las dinámicas de transformación se expandieron a más amplios sectores de la población. Los cuestionamientos y parámetros de la sociedad de consumo, que se extendían desde los sesenta, confirmaban la intensificación de la secularización durante una etapa mediáticamente marcada por las tensiones entre una Iglesia en despegue y un Régimen aún nacionalcatólico. Por medio de estas crisis, en el final de la España nacionalcatólica se daba un paso más hacia la salida de los anteriores imaginarios y los modos en los que la religión había estado inserta hasta entonces en ellos.

La parte III de la tesis –«El camino hacia la Era secular en la España democrática (1976-2019)»– abarca la consolidación de la España secular durante el periodo democrático. Tras el fin del nacionalcatolicismo continuó la desintegración y difuminado de la presencia religiosa, que se acompañó paralelamente por un mayor grado de explicitación de distintas narrativas seculares.

Tras la muerte de Franco, la etapa de la Transición coincidió con el momento de la transición religiosa de los españoles (1976-1981), narrada en el capítulo 5: «El desvelamiento: la transición religiosa en España (1976-1982)». La generación de un marco democrático fuera del nacionalcatolicismo implicó dos cuestiones fundamentales. Por un lado, la apertura de un espacio de debate –y de tensión– sobre el papel de la presencia religiosa en una sociedad no confesional y crecientemente plural, a la que la gestación del debate democrático –con sus posicionamientos políticos diferenciales– y la liberación de las costumbres y hábitos contribuyeron. Pero también el progresivo reposicionamiento de la comunidad católica. Fuera del marco nacionalcatólico la Transición desveló los rostros de las anteriores transformaciones, y nos permitirá contemplar con mayor precisión en la disertación las dinámicas que caracterizarán a partir de este momento la presencia religiosa en medio de una población crecientemente secularizada y en un contexto democrático. El catolicismo no practicante, que se consolidará desde entonces como la síntesis de la segunda oleada de secularización y la principal alternativa al catolicismo practicante, aumentará constantemente desde este periodo de la Transición, en el que la población pudo hacer más explícitas sus discrepancias con el factor religioso.

La etapa de la Transición fue sucedida por el periodo de consolidación de la España secular (1982-finales del siglo XX), que abordaremos en el capítulo 6 «Secularización y catolicismo a finales del siglo XX». Además de la tensión mediática entre el ejecutivo socialista y la Iglesia católica, una nueva oleada de modernización a finales de los ochenta

–en paralelo a la incorporación de España en las Comunidades Europeas– suponía la consolidación de una España moderna y secular. A este periodo le denominaremos «España secular», porque durante esta etapa se intensificó la distancia entre la cotidianeidad y las narrativas –particularmente presentes en distintos debates mediáticos– respecto al catolicismo. Además, el catolicismo no practicante –síntesis de la segunda oleada de secularización– se convirtió en el perfil mayoritario de la población española en este momento, a la par que una generación joven más secularizada constituía el germen de la aceleración del cambio religioso.

Los parámetros y las contradicciones de esa España secular se han acentuado durante el cambio de siglo, etapa de la que se ocupa el capítulo 7 «Imaginarios secularizados: ¿seculares o religiosos? Una mirada desde el cambio de milenio». En el último capítulo de la tesis contemplaremos cómo las tensiones en torno al factor religioso se han reabierto a través de diferentes cuestiones que la agenda social y política han situado en la mesa de debate en la primera década del siglo XXI. Además, esta será la etapa de una aceleración vertiginosa del cambio socioeconómico en torno a la sociedad de la información y de la comunicación, que ha trazado una cotidianeidad aún más radicalmente distinta a la de *aquella España católica*. Simultáneamente, la intensificación del proceso de secularización ha dado paso a una tercera oleada, que constituye el culmen de las dinámicas anteriores a través del alejamiento más acentuado de la población respecto al catolicismo, el crecimiento continuado del sector no religioso y la más denodada *exculturación* de la sociedad española del marco cultural católico anterior.

Este recorrido que analizaremos en las próximas páginas culminará en las conclusiones, capítulo 8, que recopilarán las principales aportaciones de la disertación a partir de los múltiples rostros desvelados de la secularización. Desde este sustrato, definiremos cómo se ha desarrollado y qué ha sido la secularización a partir de la profunda transformación experimentada en el caso español (1960-2019), sin olvidar la paralela metamorfosis de la presencia de las religiones en la España secular. En definitiva, trataremos de describir y dotar de inteligibilidad a la profunda transformación sociorreligiosa que la sociedad española ha experimentado a lo largo de los últimos sesenta años y comprender el abismo entre la actual sociedad del siglo XXI y *aquella España católica*, entre la generación de mis abuelos y la mía, que paradójicamente continuamos interpelándonos a día de hoy en la tierra aquende los Pirineos.

II. 1960-1975.

CATOLICISMO, SECULARIZACIÓN Y TRANSFORMACIÓN EN TIEMPOS NACIONALCATÓLICOS

CAPÍTULO 2. *AQUELLA ESPAÑA CATÓLICA*

2.1. PRESENTACIÓN: UN PUNTO DE PARTIDA PARA EL ESTUDIO DE LA SECULARIZACIÓN EN ESPAÑA

Para comprender las raíces del proceso de secularización acaecido durante la segunda mitad del siglo XX nos tenemos que remitir a la etapa inmediatamente anterior, habitualmente etiquetada como el último periodo de *cristiandad*. La importancia de iniciar la disertación de la tesis en este espacio previo al proceso de secularización que se desarrolló a partir de la década de los sesenta es doble.

Por un lado, los modos en los que la secularización se ha desenvuelto presentan una estrecha relación con cómo el factor religioso se encontraba presente en el inmediato estrato previo (Casanova 2012, 17). No solo las dinámicas de transformación religiosa adquieren su particularidad en la concreción del contexto del que parte el proceso de cambio, sino que además el propio relato de la secularización narrado por los actores históricos tiende a establecer una contraposición a partir de ese periodo previo de «edad dorada de la fe» (Lastett 2000), que configura tanto el relato social de la secularización como la propia narración personal. La secularización se ha establecido parcialmente en relación con el punto de partida, que debemos perfilar para contextualizar apropiadamente las transformaciones posteriores.

Pero por otro lado, este periodo nacionalcatólico es aún hoy un pasado presente (Koselleck 1993). Julián Marías (1984, 328) señalaba que son las generaciones entre 1916 y 1946 las que vivieron de manera fundamental la recatolización impuesta desde el Régimen. No solo la población educada durante este periodo de recatolización ha interactuado y ha impreso su marca en el proceso de acentuación de la secularización, sino que parte de los integrantes de este espacio generacional continúan interactuando en el actual presente histórico (Aróstegui 2004, 119). Por tanto, lo que la secularización ha sido y continúa siendo se explica también desde lo que esas generaciones han sido o fueron, desde lo que ellos vivieron y en los recuerdos que subyacen bajo el espeso manto de nuestra memoria.

A nivel cronológico presentaremos en este capítulo realidades y datos ubicados en el periodo entre la victoria franquista en la Guerra Civil y el inicio de la década de los sesenta, especialmente el final de ese periodo, sustrato previo a la segunda oleada de secularización en España. Sin embargo, aunque la mayoría de las fuentes documentales utilizadas proceden de finales de la década de los cincuenta y principios de los sesenta, para efectuar la contextualización de la realidad religiosa durante el nacionalcatolicismo puntualmente me remitiré de manera genealógica a cuestiones anteriores.

Analizaremos tres trazos de *aquella España católica*[33]que nos ayudarán a enmarcar esta etapa de fuerte integración del factor religioso en los imaginarios y comprender el posterior devenir de la transformación. En primer lugar, comenzaremos describiendo los recuerdos y estructuraciones de aquel periodo previo a la década de los años sesenta, cómo se insertaba y recreaba la religiosidad en los imaginarios sociales y en qué mecanismos cotidianos e impositivos se asentaba. Los documentos y los testimonios de distintos entrevistados serán fundamentales para el perfilado de esta presencia y su recuerdo. En segundo lugar, abordaremos las grietas que se habían abierto en un proceso de secularización que poseía largas raíces en el tiempo. Estas grietas suponen un sustrato que debemos tener en consideración para la explicación del posterior proceso celérico de transformación religiosa. Concluiremos con la acentuación de las tensiones a medida que nos adentremos en la década de los sesenta, parte final de este capítulo e inicio de la aceleración del proceso de transformación de la integración del factor religioso en los imaginarios sociales.

2.2. CATOLICISMO DÍA TRAS DÍA: COTIDIANEIDAD, TRANSMISIÓN, NORMATIVIDAD E IMPOSICIÓN[34]

Para adentrarnos en este periodo previo al proceso de secularización iniciado en los sesenta, comenzaremos con un trazado de la presencia del factor religioso en los imaginarios sociales a través de los documentos, de la bibliografía y de las memorias explicitadas sobre esta etapa en las distintas entrevistas realizadas durante el proyecto de la tesis doctoral.

A pesar de las distintas procedencias eclesiales, ideológicas, sociales etc., las fuentes coinciden en subrayar tanto la presencia cotidiana como impositiva del factor religioso en la estructura social de la España del momento, con implicaciones en sus desarrollos particulares de maduración durante la infancia o la juventud. El catolicismo era una religiosidad contemplada como diaria y accesible, prácticamente «un mundo tomado por garantizado» que se encontraba presente en la cotidianeidad (Duch 2017, 36-37). Además, y particularmente en el caso de España, esta integración del catolicismo en los imaginarios poseía un carácter impositivo más claro que en otros contextos de Europa, ya que desde 1939 el catolicismo también se presentaba como una memoria impuesta, un discurso impositivo con fuerza legal dentro de un Estado proclamado católico. Era, en definitiva, la existencia de un catolicismo cotidiano e impuesto en la sociedad española a

[33]Título de una obra de análisis de la religiosidad en la etapa del Régimen (Arbeloa 1975).
[34]Título de una obra de análisis sobre el catolicismo de José Luis López Aranguren (1956).

mediados del siglo XX, momento hasta el cual los imaginarios sociales se definían –o al menos debían definirse– a través de la etiqueta católica.

En primer lugar, en la relectura de las fuentes se apunta a la existencia con anterioridad al fuerte proceso de secularización de los sesenta de un catolicismo como estructura natural y asumida por amplios sectores de la población española, alcanzando una profunda integración en unos imaginarios sociales en los que el factor religioso se encontraba profundamente inserto y naturalizado[35]. Era la España imbuida del «lenguaje de las campanas» tanto en los testimonios y documentos como en las memorias escritas sobre el periodo. En la autobiografía de Ortega Díez-Ambrona, ministro de Educación entre 1980 y 1981 bajo la presidencia de Suárez, se explicitaba en los siguientes ilustrativos términos:

> Caminaba el pueblo fiel junto a los templos y se santiguaba devoto, como al paso de los entierros. Al entrar en la iglesia se ofrecía agua bendita, tras esquivar a un batallón de lisiados, inválidos o pordioseros con sus andrajos que mendigaban una limosnita por amor de Dios. Si la obtenían, la agradecían con un «Dios se lo pague»; otras veces nada sacaban, salvo un «Dios le ampare, hermano». Dios estaba muy presente: «Buenos días nos dé Dios», «hasta mañana si Dios quiere», había que decir. Ante una contrariedad, añadías: «¡Vaya por Dios!» Si tu salud era buena estabas «divinamente» y en otro caso, no te encontrabas «muy católico». La desconsolada viuda recordaba a su pobre Enrique con un «¡que Dios le tenga en su Gloria!», sustituido a veces, por un significativo: «que Dios haya perdonado». Dios, siempre Dios. Al final de los libros había un *Laus Deo* y las instancias a las autoridades (papel de oficio y timbre móvil de 50 céntimos, concluían: «Es gracia que espera alcanzar del recto proceder de V.E. cuya vida guarde Dios muchos años» (Ortega 2015, 59-60).

Si había un centro que concentraba esta fuerza de la presencia católica, el lenguaje de las campanas y una cotidianeidad en la que Dios constituía un complemento necesario, era la parroquia. Como señalaba un estudio sobre la España rural realizado por la Acción Católica: «En cualquier estudio sociológico que se haga sobre los ambientes rurales de España y sea cualquiera la pluma que lo acometa, si es objetivo, habrá de atribuir a la parroquia la preponderancia que la corresponde en la vida de cada pueblo» (Secretariado Nacional de Apostolado Rural 1954, 153). A esta parroquia, que simbólicamente ocupaba el centro de las localidades, tenían que acudir la práctica totalidad de los habitantes para la participación en distintos ritos «dada la obligación a que el bautizo, el matrimonio y el entierro se realizasen dentro del ritual católico» (De Riquer 2010, 291); una idea repetida

[35] También Ángeles López (c.p. 2018), directora de la editorial San Pablo, utilizaba el término de «naturalidad» para hablar de la presencia previa de la religiosidad en la sociedad española: «Quizá antes la fe era algo natural. Estaba presente de una forma tan, tan natural en la familia, en la sociedad, en los colegios, en la cultura, que no había que hacer un esfuerzo explícito [por la transmisión]».

por el profesor Abella (1985, 164-165) en su análisis sobre la vida cotidiana en el franquismo, que gestó un modo de existir:

> Articulado a través de parroquias, diócesis y archidiócesis, el vivir español sentía la omnipresente personalidad de la Iglesia velando por él, imponiendo normas de conducta y haciendo que los ciudadanos de este país discurrieran de manera que su existencia y los actos que la jalonaban, desde el nacimiento hasta la muerte, se inscribieran en la religión oficial del Estado, mediante bautizos, confirmaciones, bodas y extremaunciones.

La parroquia concentraba de manera particularmente intensa la concreción cotidiana de un marco más amplio de tiempos y espacios que remitían a la tradición católica y en los que estaba inmerso el individuo; una ordenación del tiempo en la que octubre era el mes del rosario; noviembre, el de las almas; marzo, el de San José; mayo, el de María y junio, el del corazón de Jesús (Orensanz 1974, 29). Así pues, la presencia cotidiana y totalizante de lo religioso en la sociedad española poseía puntos clave de actualización de esta integración a través de las distintas prácticas, rituales y los tiempos particularmente intensos (Cuaresma, Pascua, Misiones Populares), que eran vividos igualmente en torno a la parroquia, y reforzaban la cotidianeidad del símbolo religioso y su integración en los imaginarios, dado que imprimían su impronta a la temporalidad individual y colectiva.

Tiempos como los citados y espacios como la parroquia conferían solidez a la integración del factor religioso en los imaginarios a través de la vinculación del pasado con el presente, de las memorias asociadas a lugares fijos (Connerton 1989), e imprimían al paisaje de la cotidianeidad un cuño religioso, en medio de una Iglesia que «se veía a sí misma como no tocada por el paso del tiempo, como incontaminada por la civilización moderna» (Aranguren 1969, 21). El resultado de esta vinculación cotidiana y extraordinaria al catolicismo conllevaba la sensación de estar vinculado a «algo perenne, indudable» (Puig 2007, 9), que se traducía en la fuerza simbólica de la pila en la que se habían bautizado los miembros de tu familia o a la red de santuarios, iglesias y recordatorios de la sempiterna presencia del catolicismo en tierras ibéricas.

El cristianismo cotidiano, tradicional, natural y perenne que hemos descrito requería a su vez de *milieux de memoire* (*memory carriers*, transmisores de memoria), es decir, de mecanismos que hicieran efectiva la transmisión de lo religioso, intermediarios que conectasen los códigos con el individuo (Connerton 1989). Si la parroquia era *lieu de memoire* era porque había *milieux*, medios concretos de memoria que dotaban de significación. Como recogía un estudio antropológico realizado a finales de los sesenta, la frase «Yo quiero morir en la religión de mi madre, y quiero que mis hijos sean como yo, sino mejores» (Christian 1978, 151) se convertía en un mecanismo de actualización de esta cotidianeidad. Además del Estado o la propia Iglesia, que poseían una labor fundamental en el esquema nacionalcatólico y en la imposición de los códigos, la transmisión diaria efectiva se encontraba presente igualmente a este nivel de la

cotidianeidad que estamos narrando. ¿Quiénes hacían la función de estos transmisores cotidianos? El filósofo J.L. López Aranguren nos aclara esta cuestión: «El catolicismo –he escrito en otro lugar– aparece así visto caricaturalmente desde fuera, como una religión de curas y mujeres» (Aranguren 1956, 14-15). Aranguren señalaba cómo el cura y madre formaban el binomio esencial de la religiosidad católica, y perfilaban los modos de transmisión fundamentales del catolicismo en este periodo anterior a los años sesenta.

La mujer era la principal participante en la estructura religiosa, y una de las responsables primordiales de su transmisión. Julián Marías (1984, 326), en este sentido, hacía referencia a la mujer, la cual creía por dos, frente a un marido más alejado de los cauces eclesiales, realidad que generaba la contrapartida de que el varón considerado como «"pío" o "beato"» fuese valorado como un «hombre de mentalidad sacristanesca o de piedad afeminada, cuya religiosidad, sumisa hasta la rutina y tocada de superstición» (Aranguren 1956, 15). La diferencia entre el hombre y la mujer era reforzada por la atención pastoral preferente de la Iglesia a sus principales asistentes, el sector femenino, que había favorecido lo que la historiografía ha denominado como la feminización de la religiosidad católica durante el siglo XIX (Louzao 2008, 342-343). Aún a finales de la década de los cincuenta, el hecho de que el destinatario preferente de la prensa de la Acción Católica fuera especialmente el estrato de las mujeres jóvenes muestra la continuación de la idea apuntada por los investigadores en los albores de la aceleración de la secularización.

Tabla 1. *Publicaciones de la Acción Católica por rama destinataria de la misma en 1957*

Rama de la Acción Católica	*Número total de revistas*	*Número de ejemplares por fascículo*
Tronco	28	95.175
Hombres	16	31.500
Mujeres	12	33.250
Los jóvenes	27	55.900
Las jóvenes	17	80.000
Totales	100	295.825

Fuente: Orbegozo (1957, 34).

Esta participación eminentemente femenina en la religiosidad completaba el paisaje de ese catolicismo cotidiano, y una de las imágenes que mejor condensaba y resumía este catolicismo anterior a los años sesenta era la iglesia llena, principalmente de mujeres:

> La misa era un acto importante, aunque a decir verdad solo para señoras «distinguidas» y niños y jóvenes de ambos sexos. Los maridos estaban en el casino del Recreo. No iban a misa. La iglesia, incluso entre la clase más conservadora era cosa de mujeres y por ella habían de pasar necesariamente los niños. Luego, los jóvenes se alejarían de la iglesia, salvo algún que otro cuya virilidad podía resultar sospechosa. (Castilla del Pino 1997, 30).

El énfasis particular en la religiosidad de la mujer descansaba también en la importancia de la figura de la madre en la propia transmisión del catolicismo. En el testimonio de la que ha sido presidenta de MOCEOP, Tere Cortés, se enfatizaba cómo esta dimensión de la cotidianeidad de lo religioso estaba en profunda vinculación con la transmisión de las estructuras, que en este caso eran amparadas por la figura de su madre:

> Mi pueblo es un pueblo muy pequeñito, una aldea. Y yo desde los 6 años estoy trabajando en el campo, ya iba a trabajar al campo. Íbamos andando, íbamos con mulas, pues a la ida un rosario y a la vuelta otro rosario. Ya te digo, yo tengo ahí almacenado ni se sabe. [Con] mi madre había que cumplir estrictamente las normas de la Iglesia, había que cumplir los viernes de mes, los domingos de San José, que a lo mejor eso a ti te suena a chino ya. Pues yo todo eso lo hacía (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

Ante un varón que se le suponía inmerso en ocio y negocio, el espacio doméstico constituía el área reservada para la mujer, y por tanto la transmisión religiosa –que se efectuaba de manera primordial dentro de los muros de la casa– quedaba a su cargo. Y así también la conservación del ambiente cristiano de la familia. De hecho, para evitar la crisis de secularización, una amenaza lejana pero potencial sobre *aquella España católica*, la principal estrategia de defensa era el refuerzo del bastión de la familia cristiana, ya que, según Iribarren en su obra *Sociología religiosa* de 1955, desde la familia –que el Régimen no dudaba en apoyar con medios legislativos[36]– se justificaba la resistencia hispana a la descristianización. Era esta familia denominada como cristiana la explicación esencial de la «persistencia de la vida católica en los medios que se defienden del contagio (procesos de descristianización ciudadana y rural, propagandas políticas extremistas, persecuciones religiosas, etc.) hasta durante siglos enteros» (Iribarren 1955, 100).

La mujer, en el rol de madre, constituía la figura responsable del cuidado de la fe religiosa en la familia, dentro del ideal femenino del momento de la «perfecta casada» y el «ángel

[36] Evidentemente, las continuidades discursivas se mezclan con las impositivas y en paralelo a la popularidad de la familia desde el lado institucional católico, la familia se encontraba protegida por el Estado español dirigido por Franco desde el inicio de la dictadura. Más allá de los populares premios de natalidad cuya entrega coincidía con el día de San José, en la legislación se contempla dicho objetivo de catolizar la vida y el Estado en sí mismo: «Facilitar, proteger y fortalecer la institución de la Familia Española, como demuestran las afirmaciones contenidas en el artículo 22, párrafo 1º del Fuero de los Españoles, Declaración XII, número 3 del Fuero del Trabajo, y Principio V de la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento» (Congreso de la familia española 1959, 13).

del hogar». En consecuencia, en la mujer concretamente se alcanzaba uno de los puntos de mayor interrelación entre el catolicismo cotidiano, de carácter moral e impositivo a través del control de su sexualidad como base de la efectiva transmisión del sistema. A este respecto, en documentos episcopales como *Normas de decencia cristiana* (1959), la referencia moral hacía siempre un especial hincapié en la cuestión de la mujer, ya que en cierta medida la garantía de la práctica y de la catolicidad de la mujer conforme a los ideales morales de la época era el símbolo de garantía de la continuidad de la propia transmisión católica. «El flirt es un pecado ordinariamente grave, al menos cuando es duradero, por los peligros que encierra y por los daños que infiere a la mujer, aunque esta parezca que lo acepta y consiente» (Secretariado del Episcopado Español 1959, 21), recoge el citado documento. La mujer debía vivir sustraída de la cuestión sexual para la conservación de las virtudes de pureza e inocencia (Montobbio 1957, 76-77). Desde esta «sólida» base, la casa podía devenir una suerte de templo: «Nada hay tan parecido al templo como el hogar» (Secretariado del Episcopado Español 1959, 25)[37].

De la conversión en templo del hogar dependía la generación de múltiples vocaciones religiosas, segunda figura esencial en la transmisión y conservación de las estructuras cotidianas e impositivas presentadas. El arzobispo de Santiago durante los años sesenta, el cardenal de Castro y Arriba, se hacía eco de este ambiente en el origen de su propia vocación al sacerdocio: «Mi caso –muy vulgar y corriente– es una demostración más de que las vocaciones sacerdotales salen, generalmente, de las familias auténticamente cristianas» (Sans Vila 1965, 64). Desde este espíritu, en el Congreso Nacional de Perfección y Apostolado (1959, 305-307) se realizaba una interesante división de las familias en España según su grado de religiosidad en relación con su probabilidad de la generación de vocaciones, y José María Díaz Mozaz en su artículo «Les vocations en Espagne» en la Revista *Social Compass* señalaba que «La famille espagnole est la pépinière des vocations ecclésiastiques» (Díaz Mozaz 1963, 305).

El sector de los religiosos y el clero, nutrido de estas denominadas «familias cristianas», era esencial en la transmisión y reproducción del imaginario social, especialmente el cura diocesano. Cúspide del sistema clerical, el sacerdocio gozó de una verdadera expansión durante estos años cincuenta en el que el peso de lo sacramental fue fundamental. El grado de clericalización alcanzado durante el periodo previo a la década de los sesenta lleva a

[37]En la crítica sobre la religiosidad del momento que apareció en la obra *El hijo fiel* se subrayaba la centralidad del sexo en el discurso religioso y esencialmente en la constitución de la idea femenina: «Y habremos de empezar constantando que las mujeres devotas y burguesas de las últimas cuatro o cinco generaciones, víctimas del pseudoespiritualismo erótico y rosa del siglo XIX, adoptaron ante el problema sexual la tonta actitud del avestruz, defendiendo con tenacidad el ideal de lo que dieron en llamar la inocencia, el cual consistía en la ignorancia, a ultranza, de todo lo relacionado con el sexo. Solo con una formidable dosis de insinceridad e hipocresía puede explicar una actitud tan tonta como estéril, porque con sinceridad y humildad nadie puede pretender sustraerse a un problema tan real y tan efectivamente vivido como es el sexo y sus tendencias» (Montobbio 1957, 76-77).

Botti y Montesinos (1998, 312) a afirmar que este periodo supone el nivel más alto de clericalización que haya alcanzado un país occidental. O, como señalaba un estudio de los sesenta: «Si el clericalismo fué, social y políticamente hablando, una de las claves del nuevo Estado, éste estuvo a su vez marcado por el modo de vida de "los nuevos clérigos" de entonces» (Langlous 1968, 1-2).

Toda esta presencia clerical se intensificó justo en el periodo previo a la aceleración de la secularización a partir de los años sesenta, lo que propició la sensación de crisis y declive religioso a posteriori. En los años 1950, la suma entre las aún inestables condiciones de existencia y la atmósfera clerical que promovía el nacionalcatolicismo favoreció la explosión de las vocaciones religiosas, una llamada « colectiva a muchedumbre de niños» (Sopeña 1970, 24-25). Además, entre la descrita presencia religiosa en la cotidianeidad y las vocaciones sacerdotales y religiosas se establecía una dinámica de retroalimentación que reforzaba la estructura. La relación entre el fuerte ambiente religioso y la vocación se observa en distintos testimonios y memorias de las vocaciones sacerdotales, recopiladas en una obra de la década de los sesenta confeccionada por los hermanos y sacerdotes Jorge y Ramón Sans Vila (1965):

> [Testimonio de Mons. Jaime Flores] Debió influir no poco en el despertar de la vocación el ambiente y el clima del pueblo. Macotera, de la provincia de Salamanca, conserva un clima muy clerical. Apenas hay familia que no cuente en sus miembros varias personas consagradas a Dios. El mayor honor en una familia es obtener de Dios con la oración, el ejemplo y el aliciente, una vocación. La despedida de un pariente para el claustro, para el convento o para el seminario constituye una fiesta muy sentida (Ibíd., 178).
>
> [Testimonio de Ricardo G. Villoslada] Nacido en una provincia de las más profundamente religiosas de España y en un pueblecito de vida agrícola, nada industrial, que a la sombra de su esbelta torre parroquial vivía sosegado y tranquilo, a pesar de los últimos coletazos del liberalismo decimonónico, aprendí desde niño a mirar en el sacerdote al representante de Dios y al comunicador de los divinos misterios (Ibíd., 104).

Así pues, a partir de 1945 incrementó continuamente la cifra de seminaristas mayores hasta los años sesenta (Gracia y Ruiz 2004, 122) materializándose desde 1952 la recuperación del número de sacerdotes diocesanos respecto a la crisis experimentada en los años treinta, durante la República y la Guerra.

Tabla 2. *Número de seminaristas y sacerdotes diocesanos en España (1926-1953)*

Año	*Número de seminaristas*	*Número de sacerdotes diocesanos*
1926	-	34.153
1931	-	32.446
1936	-	29.902
1939	-	25.465
1943	2935	23.395
1945	2857	22.913
1946	4440	22.394
1947	5851	22.070
1948	-	21.719
1949	7253	21.519
1950	7344	21.507
1951	-	21.298
1952	7684	21.633
1953	7998	21.907

Fuente. Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España (1954, 284-294).

En cuanto al estatus del clero y su integración social en los años cincuenta, la mística barroca seguía fundamentando parte de las actitudes. De un lado, el sacerdote estaba plenamente integrado en la sociedad del momento, en especial de los momentos esenciales de los sacramentos (Secretariado Nacional de Apostolado Rural 1954, 160). Pero también debía conservar una alteridad respecto a la comunidad, era el «otro», un ser separado ante el cual «los demás estados aparecen como más diluidos, por más cercanos a los conflictos del mundo, las concesiones a la carne» (Orensanz 1974, 20). El papel del sacerdote como ser apartado e impregnado de divinidad era una constante formulación en los retiros para sacerdotes o en las oraciones por las vocaciones y el día del seminario. De esta incontaminación dependía el éxito de su rol sacerdotal y la propia reproducción del sistema. En la convocatoria del Día de la Santidad Sacerdotal en el Boletín de la Diócesis

de Madrid de 1959, el arzobispo de la diócesis, Eijo Garay (1959, 268), enfatizaba esta santidad diferencial del sacerdote en la exhortación que realizó para la citada festividad:

> Venerables hermanos: ¡Qué programa más completo! El sacerdote debe estar siempre adornado de esas cualidades sublimes; dignidad, que le da su propio ser sacerdotal; espiritualidad, que bien podríamos decir que no es otra cosa que ese trato con Dios que hace del sacerdote el verdadero Homo Dei; amabilidad, que es la gran virtud pastoral de aquel «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón»; santidad, en fin, que no es más que la consecuencia de la práctica y del cumplimiento de este programa.

En ambos transmisores, mujer y sacerdote, ha aparecido implícitamente otra noción de este catolicismo cotidiano que nutre las memorias y los documentos del periodo: la idea de pureza, que nos remite a la importancia del cristianismo normativo en la cotidianeidad de la vivencia religiosa. El corpus moral y ético del catolicismo encontró en la cuestión normativa y moral uno de los puntos fundamentales para la estructuración del sistema, especialmente durante una etapa nacionalcatólica en la que la Iglesia y el Estado trataron de «imponer los valores de una moral puritana que invadió todos los aspectos de las costumbres y relaciones sociales» (De Riquer 2010, 292).

Así pues, este control moral, como el posterior obispo de Salamanca y consiliario de la JOC, Mauro Rubio Repullés (1999, 39) reconoce en sus memorias, situaba un énfasis particularmente intenso en el concepto teológico de pecado en la acción pastoral de la Iglesia en los años años inmediatamente previos a los sesenta:

> La Iglesia trata, como es natural, de conseguir la vivencia de la gracia santificante de sus fieles cristianos. Allí, en cambio, en la Sierra madrileña [durante los años cincuenta], íbamos a la caza del pecado moral. Cuando se confesaban, todos decían que eran santos, nadie faltaba a la voluntad de nuestro Señor. Al llegar la Cuaresma organizábamos todos los años, en aquellos pueblos pequeños, unas Misiones populares.

A su vez, este particular énfasis eclesial en el pecado se encontraba con una aspiración religiosa de la población a «la salvación del alma», que se volvía fundamental en «Devociones tan extendidas como las medallas milagrosas, el escapulario del Carmen, la práctica de los primeros viernes, etc., apoyan la idea religiosa predominante en muchos creyentes» (Duocastella 1961, 288). La Iglesia ejercía el control moral, la población quería la salvación, y el pecado constituía una de las partes esenciales de la clave de la bóveda de la visión soteriológica compartida y, por tanto, también de los imaginarios del momento. El cuerpo moral y estructurador de la cotidianeidad y el carácter impositivo del pecado nutría de esta visión compartida sobre lo escatológico/soteriológico, que justificaba tanto una imposición externa (Iglesia y Estado) como un modo de (auto)-control cotidiano (Skornicki 2015), y que se alimentaba de manera particular en los citados momentos fuertes, en los que en parte de ellos la revisión personal respecto al cumplimiento de la normatividad adquiría un peso destacado. Este era el caso de la

práctica de la penitencia o de los ejercicios espirituales, que entre 1942 y 1952 fueron realizados por 650.000 españoles (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 56). En palabras del popular actor Alfredo Landa (1933-2013) en su testimonio:

> Cuando era niño, todo era pecado. ¡Todo! Pertenecía a la Adoración Nocturna: una noche al mes nos encerrábamos en un recinto para hacer balance de nuestra fe. [...] Yo tenía el coco comido por todo lo que nos contaban sobre el infierno, y me dije: «Me cago en la leche, ¡Ya he pecado! ¡La he cagado bien!». Cuando me puse frente a la celosía y me confesé el cura me echó una bronca de tres pares de cojones. ¡Ni siquiera quería darme la absolución! (en Barba 2009, 29).

La presencia de esta clave normativa encaminada a la salvación poseía una fuerza tal que incluso en la base de varios relatos de vocación se incidía en la disyuntiva entre pecado y salvación (escatología) como motor de su propia vocación religiosa. Como mostraba el testimonio de Casimiro Morcillo, obispo de Bilbao (1950-1955), arzobispo de Zaragoza (1955-1964) y posteriormente de la sede madrileña (1964-1971), sobre su propia vocación de sacerdote[38]: «Con algún amigo de mi edad [8 o 9 años, subraya el obispo] comenté: "Me gustaría ser sacerdote para no pecar y salvarme"» (Sans 1965, 378). Estos mismos motivos –aderezados con razones de conquista propias del contexto nacionalcatólico– se repetían en las causas de la vocación del ya citado Jesús Iribarren (1992, 20), presidente de la Oficina General de Estadística y Sociología de la Iglesia desde la década de los cincuenta:

> Un buen día, a los once años, cogí pluma y papel –probablemente robé el sello– y, sin decir nada en mi casa, escribí a un viejo fraile, tío de mi madre, una carta que venía a decir: «estoy decidido a no ir al infierno. Eso lo conseguiré salvando las almas de los infieles. Ya he convencido a Joaquín para que se venga conmigo de misionero. Llévenos usted a su convento porque los dos queremos ser frailes».

Sin duda el pecado por excelencia era el cometido contra el sexto mandamiento. Como señalaba en la década de los cincuenta un catequista de la archidiócesis de Toledo, Sánchez Aliseda « [por] el sexto mandamiento [están] en el infierno el 99 por ciento de los condenados» (en Miret y Sábada 1998, 49). Esta centralidad del pecado sexual aparece de manera fundamental en los testimonios narrados a posteriori, testimonios que también enfatizan cómo el pecado se expandía a toda una serie de directrices personales, sociales y religiosas que constituían un conjunto claro y ordenado de disposiciones normativas para el católico.

Como contrapartida, y con todos los matices que el intenso cambio religioso fue añadiendo en las relecturas personales de este periodo, la presencia del pecado como

---

[38]Primer obispo de Bilbao (1950-1955), arzobispo de Zaragoza (1955-1964) y primer arzobispo de Madrid (1964-1971).

coaccionador moral y como estructura cotidiana constituye una constante en el recuerdo de estos años y, en general, y especialmente de la memoria de parte de los que habían pasado por las escuelas regentadas por religiosos[39].

A este respecto, a mediados de la década de los cincuenta más de la mitad de los centros de enseñanza media eran regidos por instituciones católicas, y si el número de alumnos de alumnos escolarizados en centros públicos era de 70.000, las escuelas religiosas alcanzaban hasta los 170.000 (Gracia y Ruiz 2004, 122). Precisamente para la organización más coordinada entre los religiosos, parte de ellos responsables de los centros educativos católicos, en esta época se fundaron plataformas fundamentales: «En 1951 se creó la Federación de Provinciales de Enseñanza, con un servicio apostólico al religioso educador» (González, c.p. 2018); en 1953 surge la FER (Federación Española de Religiosos), germen de «CONFER, que agrupaba a los religiosos españoles, con dos CONFER (masculina y femenina)» [40] (Ibíd.). Desde CONFER se gestó la FERE (Federación Española Religiosos Enseñanza) en 1957, que juntaba a los sectores de religiosos involucrados en la tarea educativa (Ibíd).

El peso del sector clerical y religioso en la educación transmitía con él la importancia de la estructura moral en el proceso de educación desde la infancia debido a la mezcla entre pedagogía y religión que se experimentaba en los centros educativos. Como recogía en su recuerdo de su paso por el colegio de jesuitas el psiquiatra Carlos Castilla del Pino (1997, 109) en su libro autobiográfico sobre este periodo[41]:

> Al día siguiente de mi llegada nos hicieron comprar dos libros: el joven instruido era más que un misal, porque contenía las instrucciones a seguir en otras ceremonias religiosas, las oraciones clásicas. [...] Y lo más importante, el examen de conciencia previo a la confesión. El otro libro, muy pequeño, [que] se titulaba *Ejercicios de la buena muerte* y se utilizaba una vez al mes, a mí me atraía y al mismo tiempo, me aterraba: un túmulo que, oculto por paños negros y un cirio encendido en cada una de las cuatro esquinas representaba un féretro, y se montaba ante el altar. Se oficiaba una misa de difuntos (por las almas benditas del purgatorio). Terminada la misa, se apagaban las luces de la capilla. El sacerdote descendía del altar y se arrodillaba tras el túmulo. Con una voz tenebrosa

[39]Más allá de la labor estrictamente pastoral y sacramental de la Iglesia, el peso del clero en la escuela, tanto católica como pública, era fundamental, realidad a la que contribuía una legislación que favorecía la acción del clero y de los religiosos en este ámbito (Acción Católica Española 1943, 1240).

[40]En 1968 se consolidó la división organizativa entre la rama masculina y femenina de la CONFER, que estuvo vigente hasta 1993, año en que se unificaron.

[41]Esta experiencia de recuerdo lúgubre era igualmente compartida en cierta medida por el director de cine Jesús Franco «La tragedia comenzaba de niño, en la escuela. En mi caso, me mandaron "por cojones" a estudiar al Sagrado Corazón, con unos trogloditas vestidos de negro que pretendían enseñarnos las verdades de la vida. La mayoría de los curas que nos educaban era una panda de brutos y de gilipollas. Allí, la única educación sexual que nos daban consistía en meternos mano en el culo. Era una conducta ampliamente tolerada. Un día se me acercó un cura en el recreo. "¿Has pensado en cosas sucias, Jesusín?". "No, padre, no". "¿Te has tocado la pilila?". "No padre, no". Fue en ese momento cuando me di cuenta de que había un universo sexual que desconocía: ¡Además de imaginar, existía el sexo físico!» (Barba 2009, 86).

> leía un texto en el que se describía una agonía. Tras cada párrafo, en segunda persona, en el que se hacía referencia a un rasgo del agonizante («cuando tu respiración anhelante no sea capaz de mantener tu cuerpo vivo y sientas en ti los ahogos y estertores últimos de tu existencia»), todos, tras una pausa, decíamos: «Dios mío, Dios mío, apiádate de mí».

En este proceso de asimilación de las estructuras religiosas, la existencia y la popularidad de los catecismos favorecían el proceso de transmisión de un legado religioso de una manera total, sistemática y acrítica. La presencia del catecismo como símbolo por antonomasia de la imposición del catolicismo en el proceso de educación de este periodo aparece recogida en distintos testimonios, como el del filósofo Javier Sábada, quién en su memoria sobre el «nacionalcatolicismo en estado puro», subraya: «Con seis años me sabía el catecismo de Ripalda de memoria y me dieron el diploma. Lo volví a repetir con ocho años» (Sábada 2018). Por su parte, y también en el recuerdo del catecismo, el periodista Alfredo Grimaldos resume irónicamente y en retrospectiva la «libertad de enseñanza» de la Iglesia como la «obligación de presentar la partida de bautismo para poder escolarizarte, misa y comunión obligatoria todos los domingos y catecismo memorizado con preguntas y respuestas», afirmación que continúa con la formulación pregunta-respuesta de la pedagogía catequética del momento: «¿Podemos nosotros saber cuál es la verdadera religión, entre todas las que se practican en el mundo? Sí; podemos saberlo, y de hecho lo sabemos, porque el mismo Dios nos lo ha revelado; la religión verdadera, la única verdadera, es la religión cristiana, apostólica y romana» (Grimaldos 2008: 15).

Además de este catolicismo natural, en segundo lugar, la estructura del cristianismo cotidiano no solo era compartida y transmitida, sino que también –como hemos ido subrayando– era impuesta por diferentes agentes, desde la familia a la Iglesia, a los que se sumaba de una manera significativa el Estado tras la victoria franquista en la Guerra Civil (1936-1939) y la erección de un Régimen nacionalcatólico. Precisamente, esta doble naturaleza cotidiana e impositiva, política y eclesial de la religión católica queda patente en el testimonio de Eugenio Nasarre (c.p. 2018), político perteneciente a la UCD y posteriormente al Partido Popular. A su vivencia de este periodo «dentro de un planteamiento de religiosidad natural, en el que [entre] lo público y lo privado no había casi distinción» (Ibíd.), se sumaba la mezcla de planos entre lo estrictamente político y lo religioso, «una alianza trono y altar, un sistema de máxima confesionalidad que impregnaba también toda la vida social, eso es el momento de arranque y desde ese momento empieza a cambiar todo en la sociedad española (Ibíd.)»[42].

---

[42]Eugenio Nasarre (c.p. 2018) relata esta confusión de planos a través de su recuerdo de la paralización de las clases por la muerte de Pío XII en 1958: «Mi primera experiencia en esta perspectiva es la muerte de Pío XII, octubre 1958. Yo entonces tenía 12 años. Estaba haciendo el Bachillerato. Recuerdo que en el colegio, que era de religiosos, nos dieron la noticia, interrumpieron las clases, fuimos todos a la capilla a

Aunque la historia de la interpretación nacionalista del catolicismo en España no tuvo su primer hito en 1939 ni el nacionalcatolicismo emergió *ex nihilo* durante la Guerra Civil, a partir de 1939 el carácter impositivo del catolicismo adquirió un peso fundamental, como ha sido significativamente estudiado en las obras de Alfonso Botti (2008) y del propio Alfonso Álvarez Bolado (1999). Podemos hablar de nacionalcatolicismo cuando, según Margenat (2005, 62), se producen dos condiciones: identificación nación-catolicismo y un poder político al servicio de la cristianización social, afirmación que también respalda Álvarez Bolado (1999, 318). Esta situación se experimentó de manera particularmente intensa en España con el franquismo, cuando, «El catolicismo se impone por la fuerza y el Estado se impone por la fuerza», en palabras de Mariano García (1960, 3) en una carta al popular escritor vallisoletano Miguel Delibes.

Primera condición de las subrayadas por Margenat: desde el propio mito originario de la Cruzada se generó un sustrato teopolítico del Régimen, de identificación de la nación española con la religión católica, consolidado en el Fuero de los Españoles (1945) y blindado de una manera particularmente interna en el Concordato de 1953 (Louzao 2018). Tras el inicio de este acuerdo de 1953, que rezaba que «La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico (artículo I)», se consolidaban toda una serie de privilegios que la Iglesia había ejercido desde la victoria de Franco, como el ajuste de todas las enseñanzas impartidas con «los principios del Dogma y de la Moral de la Iglesia Católica (artículo XXVI)» o la enseñanza de la Religión católica como obligatoria en todos los cursos (artículo XXVII) (Concordato entre España y la Santa Sede 1953).

Pero además, segunda condición, la identificación de nación-catolicismo desde los albores del Régimen dio lugar a la protección y promoción legal de la religiosidad católica: a la cristianización social, en palabras de Margenat. El importante elenco de leyes que blindaban la fe católica desde las primeras horas del Régimen aparecían ya enumeradas en la *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica*, elaborada por la Junta Técnica de la Acción Católica Española (1943), y abarcaban una catolización de la vida cotidiana que se expandía desde el citado ejemplo de la educación al control defensivo y procatólico de los medios de comunicación, «el control de la familia española como familia cristiana» (Álvarez 1999, 322) o toda una serie de «reparaciones» de las leyes de

---

rezar por el papa y constituía una noticia con una carga, incluso emocional fuerte, diciendo: "la muerte del papa nos afecta a todos". Y después me enteré que no había sido solo –probablemente también– una decisión voluntaria de los frailes del colegio, sino que el ministro de Educación Nacional había dado la instrucción de la interrupción en toda España, en todos los colegios, en todos los centros educativos, en señal de luto por la muerte del papa. Yo he vivido en mi infancia la sensación de una sociedad colectivamente, públicamente y socialmente identificada, cercana, en convivencia [y] en torno a una confesión religiosa».

la República o de festejos y de conmemoraciones. Este era el caso de una circular del Ministerio de Educación sobre las celebraciones debidas al mes de María, mayo, con una justificación que expone con claridad el refuerzo regimental a la estructuración católica de la existencia:

> La devoción mariana, forjadora de nuestra historia en los momentos culminantes de la misma, ha de ser en la educación de la nueva España elemento básico de la formación de la niñez, llamada a disfrutar del heroísmo de nuestros cruzados y de la sangre de nuestros mártires (citado en Acción Católica Española 1943, 1232)[43].

El catolicismo impositivo alcanzaba por medio de la sanción estatal una particular fuerza en la estructura y favorecía una confusión profunda entre los planos celeste y terrestre, entre lo que se hacía para la patria o para Dios (Gracia y Ruiz 2004, 120), y «los límites entre Iglesia y sociedad eran difuminados: las fronteras de la Iglesia empiezan en el mundo, los poderes infernales y las formas de paganismo, herejía, masonería, etc» (Orensanz 1974, 18). En medio de esta confusión, la Iglesia pudo aprovechar la coyuntura que brindaba la situación de posguerra para la acumulación de capital religioso, en términos de Bourdieu, «conquistando y reconquistando sin cesar una autoridad sometida a las fluctuaciones y a las intermitencias de la relación coyuntural entre la oferta de servicio religioso y la demanda religiosa de una categoría particular de laicos» (Bourdieu 2006, 63). Por su parte, el Régimen hacía uso de la narrativa religiosa para su propia justificación, con el constante recuerdo de los mártires de la Cruzada y de los «caídos por Dios y por España», que a su vez enlazaba el presente histórico del Régimen con lo de siempre, con el ideal de los Reyes Católicos y en el periodo mitificado del Imperio católico. «Era que en el fondo era volver a los Reyes Católicos, que era la unión de España por la fe, y los valores españoles de toda la vida que eran el honor, la fama. Bueno y, en ese sentido, esa síntesis, eso era lo que vivíamos pero con la sensación de ser españoles del XVI», como señalaba en su testimonio el sacerdote José Carlos Martín de La Hoz (c.p. 2016).

Por su doble carácter de estructura diaria y de poder, el catolicismo servía a la estructura de un Régimen considerado nacionalcatólico. La Iglesia contribuía a su sostenimiento «inculcando esquemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente acordes con las estructuras políticas» (Orensanz 1974, 18) en una suerte de fundamentación teológico política de los mecanismos de poder. Esta intensa participación en la imposición religiosa por parte de un Estado catalogado como nacionalcatólico[44] constituyó una de las

---

[43]El texto proviene de la Circular del 29 abril de 1939 (Ministerio de Educación Nacional). Instrucción Primaria (citado en Acción Católica Española 1943, 1232). Es de interés la enumeración de leyes al amparo de la religión católica efectuada por el Régimen nacionalcatólico y que recoge Feliciano Blázquez (1991, 36-37).

[44]Término acuñado en las postrimerías del Régimen franquista por sectores católicos críticos.

diferencias más importantes de España con el resto del espacio europeo occidental, con el que, no obstante, compartía varias cuestiones de la anteriormente descrita como presencia cotidiana del factor religioso, especialmente en regiones particulares del continente como Bretaña o la Holanda católica (Todd 2015, 31)

En el caso español, la profunda conjunción de intereses eclesiales y estatales consolidaban la sensación de estar inmerso en un esquema de religiosidad total, en la que lo que se suponía correcto a nivel normativo era cristiano y viceversa. José Carlos Martín de la Hoz (c.p. 2016) narra, en este sentido, el peso de la moral en esta sociedad no solo considerada a sí misma como católica, sino también legalmente identificada como tal y en la que los «valores cristianos de siempre» eran «puestos como orientación de toda la sociedad» y reforzados desde las autoridades públicas:

> En ese sentido, la Guardia Civil custodiaba la moral de las playas. Si alguien se desnudaba, pues iba a la Guardia Civil y lo detenía. Si alguien por la calle, blasfemaba podía ser denunciado a la Guardia Civil. En el fondo, en realidad, era como decir que los valores cristianos, de siempre, son los que van a imperar en la sociedad (Ibíd.).

De este modo, la discursividad cristiana ofrecía «respuestas de entre un repertorio cultural particular de acuerdo con los demandas de una situación o campo concreto» (Burke 1996, 34-35), situación que la activista, abogada y política Paquita Sauquillo (c.p. 2018) resaltaba cuando señalaba que «lo religioso estaba en todas partes, impregnando lo que era la educación, lo que eran las costumbres, lo que eran los ritos y en general todo lo que podíamos considerar vida moral y ética española»; opinión también compartida para el caso catalán por Albert Riba (c.p. 2019), presidente de la Asociación de Ateos de Cataluña y de la Unión de Ateos y Librepensadores: «Todo era un mejunje, aquí la Iglesia estaba en todas partes».

En definitiva, estos discursos cotidianos basados en una mezcla entre rituales, protocolos morales y costumbres bajo la etiqueta cristiana favorecían una integración de la tradición religiosa en los modos en los que la población imaginaba su existencia, aspiraciones y relaciones interpersonales, conformando el marco de cristianismo discursivo que señalábamos con Callum G. Brown (2009, 12). La suma de los distintos mecanismos puestos en evidencia por los entrevistados y los documentos favorecía la integración del individuo dentro de la religiosidad católica, y la convertía en parte esencial de los imaginarios sociales del momento. Toda esta estructura se encontraba potenciada y amparada por un Régimen declarado católico, que imponía su propia fuerza en la continuación del esquema de cristianismo discursivo y favorecía la sensación, relatada por Evaristo Villar (c.p. 2017) en la entrevista, de que esa mezcla entre catolicismo cotidiano e impuesto era «una cosa normal. No nos habían educado nunca para cuestionarnos la realidad, sino simplemente para obedecer». Pero también estos trazos con los que hemos descrito la realidad religiosa anterior a la aceleración de la

secularización aparecerán posteriormente de manera denodada en las críticas vertidas al factor religioso, especialmente en esa vertiente impositiva (tanto sexual como cotidiana, política…) que caracterizó los modos en los que se vivió el catolicismo con anterioridad hasta la década de los sesenta.

2.3. SECULARIZACIÓN Y GRIETAS DE LA PRESENCIA RELIGIOSA EN LOS ALBORES DE LA DÉCADA DE LOS SESENTA

Ante la fuerza del elemento religioso en los imaginarios, el concepto secularización resultaba una realidad presuntamente ajena a esta estructura. En un análisis de la presencia del concepto «secularización» en el *ABC* (1950-1962) –el periódico más leído del momento– la extrañeza ante el término se hace evidente. La secularización en el periódico de noticias más comprado de la época era básicamente:

1. El recuerdo de la desamortización y los debates sobre la secularización de los cementerios en la etapa liberal o la memoria del ambiente anticlerical de la República, cuestión que englobaba la quema de conventos, la supresión de la Compañía de Jesús o la Ley de Congregaciones Religiosas de 1932. A este respecto, un ejemplar de Sevilla del 29 de mayo de 1947 recogía las palabras del propio Franco en la concentración de productores: «El advenimiento de la República que constituyó para muchos una ilusión, muy pronto fue la desilusión y la desesperanza. Secularización de cementerios, divorcio, persecución de la religión y quema de iglesias y conventos tenemos que cargarle en su cuenta con Dios» (Franco 1947, 6).
2. Secularización era también hacer referencia a un fenómeno cultural propio de los países europeos, en los que reinaba una mezcla entre intelectualismo abstracto, vacío, y una dejación de la moral hacia el hedonismo o el materialismo. Esta fue la explicación de secularización que más eco tuvo durante el periodo reseñado en el *ABC* y contó con reflexiones de firmas tan significativas como la de Pedro Laín Entralgo, quien en 1950 señalaba:

> La característica esencial de Europa es la secularización, que no es otra cosa que la subversión de los principios cristianos… Poco más que una aberración. Frente a esa aberración contrapone la unidad espiritual de la Europa cristiana subsumía las diferencias que impone a los hombres su naturaleza: raza, idioma, costumbre. La Europa del equilibrio era la Europa cristiana. (Laín 1950, 3).

Como se observa en los artículos citados de *ABC*, el potencial retórico de la crítica a la modernidad, en la que se englobaba el ataque a la secularización (Mira y Moreno 2007, 277), formaba parte intrínseca a la narrativa de la reconstrucción cristiana del Régimen frente a la Europa secularizada y liberal (Margenat 2005, 63). Este relato generaba el

contexto propicio para la construcción idealizada de una reserva espiritual, una «atmósfera impregnada de religiosidad que contrasta hasta violentamente con el ambiente secularizado de Europa, con la sociedad laica francesa, con el paganismo alemán, la religiosidad oficial y estatalizada de los ingleses, o incluso, la religiosidad privada de los italianos» (Botti 2008, 170-171). En esta situación de un catolicismo cotidiano reforzado impositivamente, al entonces obipo de Solsona, Vicente Enrique y Tarancón, el ambiente del contexto español en comparación con el resto de Europa le generaba la siguiente reflexión:

> En España permanecíamos un tanto al margen de esta nueva corriente cultural y científica que era ya fuerte en Europa. Incluso juzgábamos el fenómeno secular con profundo recelo porque nos parecía profundamente peligroso. La verdad es que no acabábamos de comprender el mismo problema que nos presentaban. Nosotros considerábamos aquellos síntomas como una prueba grave de la descristianización de Europa, que nos parecía sumamente grave y peligrosísima (Tarancón 1996, 196).

Secularización, pues, tras la Guerra adquirió oficialmente ese carácter de extrañeza «nacional», constituía algo extraño a lo propiamente español, imbuido supuestamente hasta el tuétano de la esencia católica. Y es que, en definitiva, como subrayaba la revista *El Ciervo*: «Se es ateo por orgullo, por pose, por snobismo, por degeneración sexual, pero nunca por no creer en Dios» (Gomis 1960, 44).

No obstante, más allá de la retórica oficial alimentada por y en el nacionalcatolicismo, el momento inmediatamente anterior al proceso de secularización también fue el de la progresiva irrupción de otras lecturas sobre la realidad religiosa española; lecturas efectuadas al margen del discurso del Régimen y del sector eclesial más henchido de Cruzada, y que revelaban aspectos paradójicos y diferenciales de la religión presente en la sociedad española.

Un hito en este camino fue la introducción de la sociología religiosa, efectuada de modo más claro desde los años cincuenta. La sociología religiosa era una disciplina que bebía parcialmente de ese ambiente de misión permanente y de cruzada, y de la idea de la previa literatura sobre la apostasía de las masas, pero que progresivamente incorporaba elementos de análisis científico que estaba efectuándose en Europa. En este sentido, la sociología religiosa francesa alcanzó notable popularidad a través de la traducción en España de textos franceses como las obras de Boulard, Le Bras, y el *bestseller* de Godin y Daniel (1943), *La France, pays de misión?,* o por medio de las tímidas aún repercusiones de encuentros internacionales científicos como la *Conference Internationale de Sociologuie Religieuse*, jornadas que surgieron a partir de 1948 y que aparecieron en castellano en la revista *Lumen Vitae* de los jesuitas (Iribarren 1955, 11).

En cierta medida, en estos años previos a los sesenta convivieron las dos literaturas, una mayoritaria de recristianización sobre la secularización frente a una más minoritaria y

crítica de acercamiento al conocimiento sociológico de la realidad, que se presentaba como «un nouveau stade dont il faut reconnaître la valeur objective», en palabras del importante sociólogo del momento Manuel Lizcano (1957, 128). Como señalaba, por su parte, Jesús Iribarren (1955) en su obra introductoria a la sociología religiosa:

> Solo después de decenios de monopolio sociológico positivista, los católicos perdieron la mezcla de miedo y repulsión a sus seudorreconstrucciones [de la sociología] históricas y premio de su humildad y trabajo en analizar el error es el descubrimiento de muchas verdades valiosas mezcladas en su ganga y el comienzo de una más depurada sociología religiosa que, respetando los orígenes divinos, estudia los indudables influjos humanos y sociales en tan delicada materia.

El libro sobre sociología religiosa de Jesús Iribarren (1955), a la sazón Director de la Oficina de Estadística de la Iglesia, supuso una referencia esencial dentro de un contexto en el que estaban surgiendo otras iniciativas de un calado similar, también dentro del marco de la Iglesia. Estos fueron los casos del Instituto Superior de Pastoral de Madrid con la figura de Casiano Floristán, el DIS (Departamento de Investigación Sociológica) de Fomento Social, asociado a los jesuitas; el Instituto de Sociología Pastoral Aplicada (ISPA), dirigido por el sacerdote Rogeli Duocastella o el Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, encabezado por el dominico Jesús María Vázquez.

Las obras de sociología religiosa, que alimentaban la reflexión en estos espacios citados, facilitaban un mayor desvelamiento de la realidad sociológica tras la oficialidad nacionalcatólica y el recuerdo de las memorias. Y tras el monolitismo de una «indudable» etapa católica, emergían las grietas de la construcción. Estas grietas eran a su vez desveladas y acompañadas por una creciente crítica a los modos en los que la religiosidad se integraba en el imaginario, esencialmente procedentes de parte de la propia comunidad eclesial. Dos de las grietas que más recurrentemente aparecen tanto en los documentos como en los análisis de sociología pastoral son fundamentales no solo para comprender la presencia del catolicismo con anterioridad a la aceleración del cambio, sino también como avanzadilla de parte de las fisuras a través de las cuales el propio cambio se alimentará:

- La diferencia entre una presencia generalizada de la religión católica en los imaginarios sociales y las distintas aproximaciones sociales, regionales, etc. a la misma.
- La creciente aproximación crítica de parte de la comunidad eclesial a la estructura social y religiosa del momento.

2.3.1. Aproximaciones diferenciales a la vivencia de la religiosidad católica

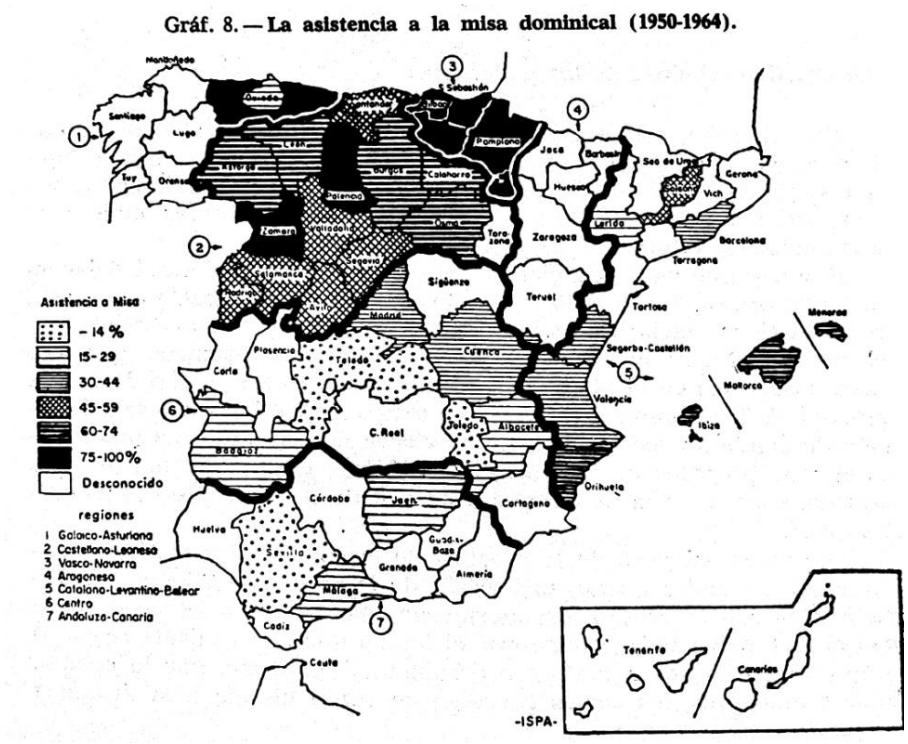
Rogeli Duocastella, a quien hemos citado como uno de los introductores de la sociología religiosa en España, se convirtió desde la realización de su tesis doctoral en Lovaina en una de las referencias para el conocimiento de la situación religiosa en España. Fundamentalmente, su obra *Análisis del catolicismo en España* (Duocastella 1967) constituye un documento especialmente relevante, dado que condensa y resume gran parte del trabajo sociológico realizado en España hasta el momento. Sobre la base de distintas estadísticas de asistencia religiosa principalmente, Duocastella confeccionó diversos mapas sobre la práctica diferencial del catolicismo en la España del nacionalcatolicismo. Los datos abarcan en su mayoría desde finales de los años cuarenta hasta los sesenta, y aunque presentan una mayor precisión estadística respecto a los estudios de carácter más retórico y generalista de la literatura de cruzada, aún se encuadran dentro de una ambigüedad propia del escaso desarrollo de la disciplina en España. Estas variadas y dispersas cifras, cuestión que el propio Duocastella señalaba, confirmaban profundas diferencias de la presencia del catolicismo en *aquella España católica*, en la que continuaban presentes también los dilemas de una larga historia de rupturas y continuidades en cuanto a la religiosidad, así como diferentes intensidades en la aproximación a la religión católica (La Parra 2005, 26).

Un testimonio autobiográfico de Francisco Umbral (1972) en la obra *Diario de un niño de derechas*, hacía referencia a una geografía aprendida basada en esa dualidad religiosa durante los años treinta, que alimentaba parte de los bandos de la contienda bélica:

> La geografía que nosotros aprendimos fue una geografía en llamas. Así, Madrid, Barcelona y Valencia, por ejemplo, eran unas ciudades donde los rojos se obstinaban en su rojez, todos en zapatillas, matando gente y organizando bailes en las iglesias. Por el contrario, Burgos, Salamanca, Valladolid y otras ciudades así, vivían en paz, la gente a su trabajo, los curas perdonando a todo el mundo y los de arriba en la tertulia del Casino, dándose noticias unos a otros sobre lo que pasaba en el frente.

En época de nacionalcatolicismo, el mapa de práctica religiosa que mostraba Duocastella no era significativamente distinto a aquello que Umbral había aprendido en la escuela durante la Guerra. A partir de los dispersos datos disponibles, tanto el mapa elaborado por Duocastella (cf. ilustración 1) como otras informaciones incorporadas por el autor sobre las regiones que no había podido desarrollar en la cartografía presentada señalaban la diferencia profunda entre dos Españas religiosas que el nacionalcatolicismo no había podido eliminar: el interior tanto de la región galaico-asturiana como de la catalano-aragonesa presentaban una práctica religiosa más intensa que sus respectivas zonas costeras e industriales. Esta práctica alcanzaba cotas mayores en Baleares o en la región castellano-leonesa con una tasa de asistencia entre el 60-80%, que era aún más elevada en la región vasco-navarra, a excepción de la «fisura» de Bilbao.

Ilustración 1. *Asistencia a misa dominical en España por regiones (1950-1964)*



Fuente: Duocastella (1967, 47)

Las citadas eran regiones con un alto grado de identificación con la religiosidad católica y con elevadas de práctica del catolicismo hasta, al menos, la década de los sesenta. Esta realidad generaba toda una geografía de especial concentración de la presencia religiosa no solo en España, sino también en puntos particulares de Europa, y que Arno J. Meter (1981) o Daniel Fernández de Miguel (2015, 95) han ligado a la supervivencia de «esquemas mentales preindustriales, preburgueses y predemocráticos en una gran parte de las poblaciones europeas de la época».

En lo mostrado por R. Duocastella, Castilla La Vieja, Navarra y Vascongadas constituían espacios de esta catolicidad por antonomasia, con la existencia de amplios sectores de población más imbuidos en la presencia eclesial, y que se reforzaba con la fuerte presencia clerical en las mismas. Así pues, eran las regiones rurales y del norte las más «pastoralizadas», según la conceptualización empleada por F. Boulard, es decir, las que contaban con una mejor relación sacerdote/feligrés hasta 1960, reforzando ese propio catolicismo sociológico (Berzal 2011), como contemplábamos en la vinculación entre catolicismo cotidiano y promoción de vocaciones. A su vez, estas regiones no solo nutrían con mayor fuerza los seminarios diocesanos, siendo el seminario de Vitoria paradigmático a este respecto, sino que contaban con un «excedente» clerical que permitía la exportación de presbíteros a otras regiones tanto de España como del resto del mundo; una dinámica de peso de la religiosidad rural que también se observaba en el porcentaje

de obispos procedentes de este espacio: aún a finales de los sesenta, 66 de 80 (el 82%) obispos de España habían nacido en el mundo rural (Acebal 1969a, 170-171).

Tabla 3. *Provincias españolas con mayor y menor ratio de habitantes por sacerdote en la década de los cuarenta*

Diócesis	Ratio población/sacerdotes	Diócesis	Ratio población/sacerdotes
1.Pamplona	291	57.Toledo	2728
2.Burgos	304	58.Córdoba	3000
3.León	327	59.Ciudad Real	3756
4.Palencia	345	60.Tortosa	3814
5.Tudela	350	61.Málaga	4078

Fuente: Acción Católica Española (1943, 274).

El catolicismo «tradicional y rural» se convirtió en el corazón de la «reserva de pureza» del Régimen, que aludía a una España de religiosidad tradicional para la construcción de la eterna España cristiana idealizada. Según un discurso de Franco pronunciado en 1950, «España era "mucho más que el chiste frívolo de sus ciudades"» (en Richards 2013, 175). Por su parte, la contrapartida se daba en una especie de confianza en que el español rural y el sacerdote rural como garantía de la pureza de la vocación (Ibíd.). El sacerdote y analista Federico Sopeña (1970, 27-28) recogía en sus memorias cómo su propio origen rural norteño (Navarra) era la garantía de seguridad de la pureza de la vocación:

> El varón español de la edad liberal, creyente pero de poca práctica, estimaba como un gran bien, como una garantía esa «seguridad» y se inclinaba muy fastuoso ante una pompa «triunfalista» de cuya letra, por otra parte, hacía poco caso. El cariño por las monjas, la ternura ante sus conventos y la admiración por el cura «campesino» son «constantes»: mucho me costó convencer a medias a Gregorio Marañón de la crisis que podía venir con eso.

Sin embargo, este catolicismo excedía también los límites de las regiones del norte y del área rural, y alcanzaba a sectores poblacionales urbanos para los que la religiosidad continuaba estructurando no solo sus prácticas piadosas o la educación, sino más globalmente «una visión del mundo en defensa de "valores católicos" (entre los que se incluye la propiedad como valor absoluto y es legitimado por la Iglesia)» (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 39).

Por otra parte, Duocastella señalaba áreas con una considerablemente más baja práctica religiosa. En este sentido, el sociólogo cita a las zonas pesqueras e industriales del litoral

gallego y con la zona minera de Asturias; la costa del área catalano-aragonesa; la zona costera levantina –de práctica baja pero homogénea (35%)–, Castilla La Nueva, La Mancha y la parte norte de Extremadura, que con los escasos datos de los que disponía señalaba una práctica entre el 20 y el 40%; y cifras aún menores en ciertas zonas de Andalucía que no superaban el 15% de práctica religiosa (Duocastella 1967, 45-47).

Más allá del binomio campo religioso/ciudad no religiosa, estos hechos diferenciales regionales se remontaban de manera muy particular a las dinámicas de la larga secularización, catalogadas por Pérez-Agote como la primera oleada de este proceso en España (Pérez-Agote 2010). Esta primera oleada se nutrió de las transformaciones relacionadas con procesos más amplios y complejos de modernización en España, al menos desde el siglo XIX, que habían conllevado consecuencias para la integración del factor religioso ligadas a los cambios, idiosincrásicos, pastorales, políticos, industriales y también, por supuesto, los relativos a la urbanización. El principal resultado de este proceso había sido la denominada *apostasía de las masas*, concepto referido al alejamiento de sectores obreros y jornaleros de la Iglesia, que se sumaban a una más larga desafección de parte del estrato intelectual, cuyo anticlericalismo había ya había sido una constante durante el siglo XIX. En palabras de Julián Marías (1973, 305):

> El descreimiento, incluso el ateísmo, habían existido siempre, pero eran posiciones individuales, minoritarias, de personas aisladas o de pequeños grupos, que estaban en los estratos altos de la sociedad y de la cultura; minorías en cierto sentido refinadas, que tenían una postura discrepante y se habían desprendido de esa gran placenta materna de la religión.

La importancia de la *apostasía de las masas* descansaba precisamente en que había supuesto una primera ampliación cuantitativamente significativa de la secularización a espacios más amplios de población, y adoptó rasgos políticos, de clase y de género, tal y como ha sido estudiado para el caso español por Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina (1998) o Julio de la Cueva y Feliciano Montero (2007). La reacción hacia la Iglesia de esta primera oleada de secularización adoptó habitualmente la forma del anticlericalismo, que fue en este tiempo en España la doctrina y actitud más efectiva de secularización (La Parra 2005, 97)

Guy Hemet, a partir de fuentes de las primeras décadas del siglo XX, retrata el grado que había alcanzado en parte de las *masas* el alejamiento respecto a la Iglesia en áreas como los suburbios de Madrid.

> De acuerdo con una estadística realizada a petición del cardenal Granda, entonces Arzobispo de Toledo, entre 1900 y 1910 solo el 4% de los madrileños cumplía el precepto pascual. En 1924 solamente 10 000 de los 160 000 habitantes de Málaga –es decir– el 7% iban a la iglesia los días preceptivos. Hacia 1930 el porcentaje de práctica dominical no

> superaba apenas el 5% en Castilla la Nueva, alcanzando todo lo más el 10 % en ciertos pueblos del centro y el sur de esta región (Hermet 1985, 68).

Esta realidad fue posteriormente analizada y descrita durante la etapa de la II República por clérigos como Maximiliano Arboleya (1934, 3-4) o el padre Peiró, quien nos invitaba en la revista *Razón y Fe* a que

> Tomemos cualquier pueblo de las provincias del centro de España: Cuenca o Guadalajara, por ejemplo; es decir, tomemos varios, porque son bastantes los pueblos de las diócesis de Cuenca, de Toledo, de Madrid y de Ciudad Real en que, de mil habitantes, asisten a la Misa de precepto y cumplen con la Pascua 50, esto es, un 5%; y pueblos hay en que el cura dice la Misa solo para él […]. En las grandes ciudades, como Bilbao, Sevilla, Madrid, Barcelona, donde existe una considerable masa obrera industrial, es donde se encuentran grandes contingentes de población en pleno paganismo (Peiró 1935, 13-14).

Ya para la etapa nacionalcatólica, Duocastella (1955) recogía esta realidad a partir del estudio que realizó en la villa de Mataró. En sus reflexiones, el sociólogo analizaba cómo las razones que alimentaban el alejamiento eclesial solían responder a la cuestión de clase, que hacía que los estratos menos favorecidos «no se sintieran invitados» a la participación en las estructuras eclesiales (Ibíd., 211), o de dificultad al acceso a los sacramentos para los sectores que habitaban en suburbios, zonas «poco pastoralizadas» y en las que la presencia de la Iglesia alcanzaba tan solo el 5 o 10%» del sector (Ibíd., 175). Una realidad similar era descrita para las periferias de Madrid en los años cuarenta, en las que ochenta de cada 100 contrayentes nupciales ignoraban el padrenuestro, 92 de cada 100 eran incapaces de recitar el credo y ochenta de cada 100 no sabían realizar la señal de la cruz. (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 52). Como recuerda en clave personal Victorino Mayoral (c.p. 2017): «[Habla de un libro que ha leído previamente y que le confirmó en el recuerdo de sus vivencias] la situación de secularización práctica que había en gran parte del proletariado español, sobre todo en las regiones del sur. Lo he vivido y lo he visto. En mi pueblo el proletariado no era católico. A lo mejor en algún momento se casaba por lo católico, pero no iba misa ni a empujones». En resumen, la modernización de la sociedad española de la centuria anterior a la fecha de la aceleración del proceso de secularización en los años sesenta ya había instaurado una lógica de cambio y transformación que suponía una grieta en la presentación de *aquella España católica*. No podemos obviar esta realidad con el riesgo de mitificar el pasado a través de una edad de oro religiosa, que realmente presentó más matices de los que a veces los recuerdos explicitan.

La existencia de espacios con una realidad religiosa diferente a aquella reflejada en las proclamas retóricas del Régimen promovía que lo que Margenat señalaba como la necesidad de cristianización social, la articulación de una reconquista religiosa de las masas. La victoria de Franco en la Guerra Civil fue recibida por los actores religiosos desde la euforia ante la posibilidad de una efectiva recristianización de la población y de

paliamiento de los estragos que había causado la primera oleada de secularización (Botti 2008, 132). La Acción Católica, asociación laical por antonomasia de la Iglesia, se convertía así desde su refundación de los años 1940 en una de las vanguardias de la recristianización contra los considerados como restos persistentes del liberalismo, del marxismo y de la República. En ese año de la refundación de la Acción Católica, 1940, se tradujo el Manual de Acción Católica de Luis Civardi en el que señalaba igualmente que el movimiento

> representa en su origen la reacción de los católicos contra la obra descristianizadora de la Revolución francesa como acción de necesaria y legítima defensa [...] y, especialmente, de restauración, debiendo ayudar a la Iglesia a reedificar aquello que el laicismo ha demolido (citado en Andrés-Gallego y Pazos 1999, 70).

Sobre estas bases, la Iglesia construyó toda una acción de recristianización social que quería hacer que la mitad menos católica de España se convirtiera en el todo católico y sin fisuras de España a través de una cruzada permanente que actualizaba la «Cruzada de salvación» de 1936. Como recordaba Pla y Deniel (1955, 350-352), arzobispo-primado de Toledo en la clausura de la reunión de dirigentes de la Acción Católica de 1955:

> La Acción Católica debe tener un espíritu de conquista, y de conquista de todos nuestros hermanos, de aquellos que son católicos practicantes, de aquellos que están titubeando en la fe, de aquellos que están algo envenenados por las costumbres modernas. Ese espíritu de conquista ha de hacer que nosotros nunca estemos satisfechos.

Esta sempiterna insatisfacción que subrayaba Pla y Deniel se concretó en un conjunto de prácticas extendidas, que iban desde el apoyo de la Iglesia a la represión (presencia en las cárceles, tribunales de depuración) a prácticas populares como la expansión de las misiones (Vázquez 1962, 168), uno de los símbolos por antonomasia del carácter impositivo de la Iglesia sobre el cuerpo social[45]. Las misiones suponían un ejemplo particularmente interesante del anteriormente descrito como cristianismo impositivo, en el que aparte de las funciones estrictamente religiosas, la misión hacía uso de «los símbolos y elementos de identificación local y nacional más antiguos» (Orensanz 1974, 19). A la par, «la población toda es proyectada sobre un horizonte intensamente religioso» (Ibíd.). El fondo documental del archivo de Alfonso Álvarez Bolado[46] recoge la correspondencia y los informes redactados por el padre Enrique Huelin[47], quien había sido cura de misiones y posteriormente rector del Centro Misional de San Juan de Ávila.

---

[45]En comentarios personales surgidos a raíz de la tesis me han expuesto el terror que eventos como las misiones ocasionaban en los recuerdos infantiles.

[46]Primer director de Fe y Secularidad, estudioso de la religiosidad en España durante la segunda mitad del siglo XX. Jesuita, autor fundamental para la tesis.

[47]El padre Huelin Rector del Centro Misional San Juan de Ávila, e hijo de un político de la Comunión Tradicionalista de Málaga.

Sus escritos muestran el carácter de recristianización a través de una enumeración cuantitativista de las acciones llevadas a cabo.

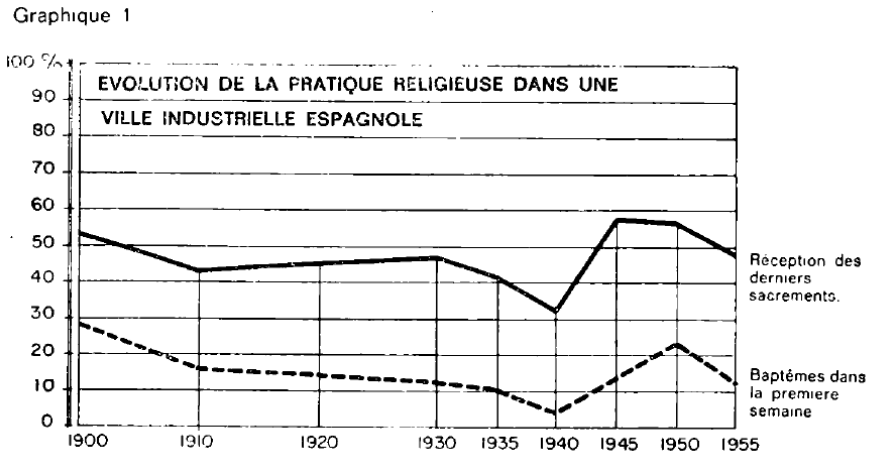
> Primero son campañas que abarcan toda una diócesis y provincias enteras; segundo son equipos de misioneros bien preparados. Al decir «equipos» nos referimos a que lo forman sacerdotes, religiosas, laicos; tercero se hacen una gran preparación espiritual y técnica[;] y cuarto se procura con los párrocos dejar como una post-misión permanente (Huelin, s.f., 1).

Esta organización permitía que solo en un año (1951) y solo los jesuitas dieran en toda España 600 misiones. Como complemento de su afirmación, en un interesante suplemento *Misiones Populares* de los jesuitas se detallaba la naturaleza, la extensión y el calado del movimiento de las misiones populares:

> Cogemos al azar dos de nuestros misioneros: en sus diarios anotan cuidadosamente: el primero, ha dado 25 misiones en todo el año; a ellas han asistido 9000 niños, 21.000 hombres y 31.000 mujeres. Se han repartido en sus misiones 130.000 comuniones. Ha oído 25.000 confesiones. El segundo, ha dado 18 misiones, en ellas han oído la palabra de Dios unas 32.000 personas sin contar los oyentes por la radio que seguramente doblarán la cifra; se han repartido en sus misiones 58.000 comuniones; personalmente ha oído 8000 confesiones. […] Lo que más atrae, sin disputa, es el culto público y esplendoroso a la Santísima Virgen. Ni pueblo ni ciudad hay que no se rinda ante este resorte. Se nombra, a poco de empezar la Santa Misión, misionera principal a la Santísima Virgen. Ella se encarga de lo demás (Misiones populares jesuitas 1951, 1).

A pesar de la pervivencia de las raíces largas del proceso de secularización, la imposición y la reconquista religiosa emprendida desde la Iglesia y el Estado también tuvieron efecto estadístico, aunque constatable solo en casos particulares. Para Mataró, el efecto del nacionalcatolicismo supuso una inflación religiosa de los parámetros de su población una vez finalizado el conflicto.

Gráfico 1. *Evolución de la práctica religiosa en Mataró (1900-1955)*



Fuente: Rogeli Duocastella (1965, 251).

Este dato es igualmente corroborado por Hermet (1985, 68) para el caso de los suburbios de Madrid, en los que «el crecimiento de la práctica religiosa solo se hace perceptible a partir de 1942-1943». La asistencia a misa en las «barriadas rojas de Madrid» pasó desde el 6% de la población en 1939, al 9% en 1941, al 14% en 1943 y al 18% en 1945-1946. Hermet atribuía este crecimiento, entre otras razones, a la asistencia a catequesis de los niños. Una dinámica particularmente interesante de este crecimiento (y posterior caída) de la práctica religiosa es descrita en el estudio de Jordi Font (citado en De Riquer 2010, 291) para los cambios en la asistencia religiosa en Gerona: la asistencia a la misa dominical, que partía de un índice del 5% de la población para la época anterior a la Guerra, alcanzó el 75% en 1939 para decrecer posteriormente al 40% en 1941 y al 10 por 100 en la década de 1950.

La recristianización alimentaba impresiones como la del editor Barral, quien recordaba cómo «todo el mundo, incluso las criadas, que anteayer gritaban "no pasarán" participaban de este entusiasmo por la nueva era y se arropaban en los pliegues de una religiosidad delirante» (Richards 2013, 110-111): el país se había puesto a hacer penitencia (Tusell 2005, 104). Sin embargo, desde la perspectiva histórica, la efectividad de la recristianización es sumamente difícil de trazar para el conjunto de la población española, tal y como muestra el ejemplo de Gerona. El propio cuestionamiento que se presentaba en los análisis de la sociología religiosa favorece pensar que, en medio de la euforia cuantitativista de la religiosidad, la *apostasía de las masas* se sumió en silencio, se marchó al exilio –como en el caso de destacados republicanos– o formó parte de una «inflación religiosa» artificial (el que no iba a misa quedaba en situación peligrosa ante las autoridades: el cura y el sargento de la Guardia Civil)» (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 45). Voces reprimidas, que no podrán alzar su reconstrucción de la memoria hasta después de los años sesenta, cuando la más firme política de imposición religiosa empezara a resquebrajarse socialmente. Este silenciamiento sobre Dios aún sorprende a Manuel Vilas (2018, 5) en el recuerdo que realiza de sus padres en su reciente novela *Ordesa*:

> No iban nunca a misa mis padres, como hacían los padres de mis compañeros del colegio; eso me extrañaba mucho y me incomodaba ante mis amigos. No sabían quién era Dios. No es que fueran agnósticos o ateos. No eran nada. No pensaban en eso. Jamás nombraron la religión en casa. Y ahora que escribo este recuerdo me quedo fascinado. Igual mis padres eran extraterrestres. Ni siquiera blasfemaban. Jamás nombraron a Dios. Vivieron como si no existiese la religión católica, y eso tiene un mérito indecible en la España que les tocó en suerte. La religión para mis padres fue algo invisible. No existía. Su mundo moral ocurrió sin el fetichismo del bien y del mal.
>
> En aquella España de los años sesenta y setenta hubieran hecho bien en ir a misa. En España siempre le ha ido muy bien a la gente que va a misa.

La dificultad de las voces silenciadas de salir de la cultura religiosa era parte del éxito de la expansión de la misma y, por ende, de la imposición oficial, que obligaba al bautizo de los niños aunque realmente no fueras creyente si querías que tus hijos fueran a la escuela. «Hubieran hecho bien en ir a misa», decía Vilas sobre sus padres. El que ha sido presidente de Europa Laica, Francisco Delgado (c.p., 2017), expresa con unas palabras similares el caso de su padre: «Mi padre era una persona que no era creyente y sin embargo externamente tenía que ser católico. Cuando preguntaban "¿Usted qué es?" "Católico". No es que en España hubiera más católicos. Pero desde afuera se pensaban que todo el mundo era católico, por el solo hecho de ser españoles», descripción que el entrevistado encuadra dentro de un contexto más amplio de obligación e imposición del catolicismo: «no es que fueras católico, eras católico por obligación. Por ejemplo, si no te bautizabas no podías ir a la escuela o no podías contraer matrimonio, o coger un empleo público. Ya dijo Franco que en España si no eras católico no eras nada, y era la verdad. No solo la gente que vivía el catolicismo como fe propia, sino que la gente que no era creyente», concluye Francisco Delgado (Ibíd.).

El testimonio de Delgado no solo nos remite a esa vinculación intrínseca entre catolicismo y franquismo que experimentaron los españoles hasta 1975, sino también a un sustrato que alimentará posteriormente la impresión que ya recogía Mauriac al final de la contienda bélica del 36: «Para millones de españoles cristianismo y fascismo se confunden, y ya no podrán odiar a uno sin odiar a otro» (citado en Díaz-Salazar 2006, 33).

La mezcla entre imposición y la fuerza social de la religiosidad favorecía que aunque la mayoría de los obreros se continuase declarando anticlerical (según un informe de la Acción Católica en 1958), la práctica totalidad de ellos siguiese acudiendo a los tres ritos sacramentales cristianos: boda, bautismo y comunión[48], que constituían igualmente momentos de necesario contacto con la Iglesia en la vida de los emigrantes entrevistados en el Madrid de los años cincuenta (Richards, 2013: 189). Por tanto, la apariencia, aceptación externa y el silencio (Gracia y Ruiz 2004, 271) eran las expresiones de los sujetos pasivos de este esfuerzo «recristianizador», que redoblaba la dificultad de abandonar la lógica cultural católica. Por otra parte, según Duocastella, esta realidad revelaba que la recristianización tuvo más efecto en «las manifestaciones externas de fe, […] manifestaciones colectivas, y máxime a aquellas que no requieren asiduidad y que, por otro lado, están unidas a ciertas vivencias tradicionales e históricas (procesiones de Semana Santa, fiestas locales, patronímicas)» (Duocastella 1961, 273), que en la piedad

[48]Una investigación de la HOAC realizada entre 15.491 obreros de toda España en 1958 muestra cómo el 89.6% se declaraban anticlericales y el 7,6% iban a misa los domingos. Pero también que eran cristianos «de las tres partidas» el 86,1% (bautismo, matrimonio, muerte) (citada en Servicios Informativos de la Dirección General de Prensa 1965, 13).

individual. Victorino Mayoral (c.p. 2017) recoge en la entrevista que mantuvimos un recuerdo similar de su infancia:

> Yo lo cuento siempre. En mi pueblo, yo soy de un pueblo de Extremadura [de] dos mil habitantes, un pueblo que durante el franquismo la gente apenas iba a misa. Había sido un pueblo republicano muy reprimido. La verdad [es] que luego se estableció la Pax Imperial y como si no hubiera pasado nada, porque todo está bajo la alfombra. Entonces, recuerdo que la gente no era –aparentemente sí había mucho ceremonial religioso–, pero la gente en la práctica no era muy religiosa.

Por otra parte, la mezcla entre imposición y dinamismos sociales en lo religioso no solo nos dificulta la comprensión de la evolución de la denominada *apostasía de las masas* durante el periodo nacionalcatólico, sino que recubre también las prácticas de un amplio sector que, aunque identificado como católico, la sociología religiosa del momento definía como pasivo. Eran aquellos católicos «que identifican el ser católico con parecerlo», como señalaba Gúrpide, obispo de Bilbao (citado en Escudero 1956, 21).

Junto con las imposiciones oficialistas, debemos recordar en este punto que España presentaba hasta la década de los sesenta un marcado carácter rural, en el que: «la Misa Mayor […] es el acto social y público por antonomasia» (Vázquez 1958, 156), y se encontraba inserta en la religiosidad popular de una manera singular (Urbina 1983, 47-48). De hecho, en un estudio realizado en los años sesenta por Duocastella en la castellana región de Tierra de Campos, subrayaba el fuerte peso del carácter social de los ritos católicos en los pueblos de la zona para explicar parte de la supervivencia de la alta tasa de asistencia dominical que presentaban entonces [entre el 80 y el 100% de los sectores entrevistados por Martínez, Duocastella y Almerich (1971, 6.36)][49]. El resumen de este catolicismo pasivo dentro de un ambiente en el que toda la población tenía que aparecer como católica nos lo da la voz de Antonio Sotillo, miembro de los focolares, a través de su recuerdo de la España de finales de los cincuenta y de principios de los sesenta:

> Ahora, sí descubrías que era ese catolicismo sociológico, de alguna manera por el ambiente, por el sistema político, pues era un catolicismo impuesto. O sea, por ejemplo, te cuento que nosotros teníamos un restaurante como familia. Era una empresa familiar y teníamos trabajadores, camareros. Nuestra familia [era] súper católica porque había emigrado de Zamora, y allí –digamos– el ambiente labrador es una fe arraigada, profunda. Pero las personas que trabajaban con nosotros venían de otros ambientes y en seguida notabas que eran personas no practicantes, pero que se veían presionadas por el ambiente a parecerlo. Y entonces, tú eras un niño y percibías esta doble cara de una sociedad con

[49] Es un estudio realizado tres años antes, en 1968. Los resultados provienen de una muestra de 260 encuestas.

> muchas formas «correctas» en ese momento, y los disidentes que convivían con esa realidad. (Sotillo y Rodríguez, c.p. 2017).

Así pues, el catolicismo pasivo era aquel que quedaba limitado al «"simple cumplimiento religioso", desprovisto de calor y de eco en su vida privada y pública» (Duocastella 1961, 337). Un cristianismo sociológico o cultural, como es denominado en otros análisis, que en casos extremos se reducía «a ser bautizado, casarse por la Iglesia y ser enterrado religiosamente», afirmación que ya había realizado Unamuno sobre la mayoría del catolicismo existente en España (FOESSA 1970, 438)[50].

En relación con esta diferencia entre el grado de aceptación social del catolicismo y el nivel de interiorización personal, el catolicismo pasivo presentaba otra de sus facetas en la escasa profundización o personalización, dependiendo de la fuente, que una parte importante de los participantes en las actividades eclesiales mostraba con su propia religiosidad. Esta falta de «interiorización» de la propia religiosidad era resaltada a la luz de diferentes realidades descritas en este momento. Se contemplaba, por ejemplo, en la ausencia general de una mayor formación o de interés por el conocimiento de las cuestiones religiosas. Era reveladora a este respecto la encuesta sobre la lectura de la Biblia en los sectores jóvenes recogida por Jesús Mª Vázquez (1958)[51] en su análisis sobre el barrio Pacífico de Madrid en el año 1955. La mayoría de la población encuestada por el dominico no solo señalaba que leía la Biblia escasamente, sino que directamente ni poseía un ejemplar del texto fundamental de la tradición cristiana en sus hogares (cf. *infra*, tabla 4).

Además, a pesar de la progresiva importancia que adquirieron los grupos de apostolado seglar como la Acción Católica durante la etapa postbélica, la expansión de estas iniciativas nunca alcanzó al grueso de la masa católica. Como Jesús María Vázquez subrayaba, que el apostolado seglar se hubiera estado promoviendo de manera particularmente intensa tras la Guerra no era óbice para que

> los mejores, los fieles de gran espíritu y formación cristiana, viven alejados y ausentes de las actividades apostólicas y religiosas del sector. Es difícil convencerles de la obligación que como cristianos tienen de teñir de Dios el ambiente que les rodea. Siempre ponen en su razonamiento un fondo tal de verdad, que no puede por menos de hacernos meditar el realismo de sus expresiones: «Hago apostolado siendo ejemplo en mi propio ambiente, mis hijos, mi profesión, mis amistades...» «Soy apóstol, sin insignia en la solapa». «Que obren más y hablen menos» (Vázquez 1958, 111).

---

[50]El autor del capítulo sobre religión en España en el Informe FOESSA de 1970 fue coordinado por el sociólogo Juan González-Anleo.

[51]Análisis sobre el barrio Pacífico de Madrid en el año 1955. No especifica el tamaño de la muestra en la referencia citada.

Tabla 4. *Presencia y lectura de la Biblia y del Evangelio en barrio Pacífico (Madrid) en la década de los cincuenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

¿Cuál de estas Biblias tienes?	¿Y Evangelios/Nuevos Testamentos?	¿Cuándo lees la Biblia o los Evangelios?
Ninguna 70 %	Ninguno 56,5%	No consta 31%
No recuerdo 14	No recuerdo 19,5%	Nunca 31%
No consta 10%	Afebe 7,5 %	Algunas veces 31,5%
Bover-Cantera 3.5%	No consta 6,5%	En misa 4,5%
Nácar– Colunga 2,5%	Apostolado de la Prensa 5,5%	En el bachillerato 1%
-	Cardenal Gomá 2,5%	Los días festivos 1 %
-	Torres Amat 1%/ Valera 1%/ Vida de Jesús 1%/ Jesús según los Evangelios 1%	En Semana Santa 1%

Fuente: Vázquez (1958, 131-132).

La Acción Católica en particular, y el movimiento asociativo en general, quedaban muy limitados regionalmente y con diferencias importantes en las características de su entramado asociativo. Y se abría una profunda distancia entre los 600 000 miembros de la Acción Católica frente a 29.100.396 españoles en la década de los cincuenta (1955)[52], o los dos millones estimados para el conjunto del asociacionismo laical católico en 1970 (Payne 2006, 279), y la cifra de 34.040.642 españoles, alcanzada en este momento.

Cuando las transformaciones sociales se aceleren y la secularización se acentúe, los análisis sociológicos rastrearán en estas diferencias derivadas de un imaginario social más vivido externa que internamente una de las causas de la rapidez del proceso. Y así pues, ya en la década de los cincuenta, el sociólogo Iribarren subrayaba la potencial inestabilidad entre la actitud religiosa distante y el imaginario social impregnado de catolicismo, dado que «Existe una línea, a veces sutilísima y vaga, entre la indiferencia práctica y el abandono teórico: pero solo esta es el límite más allá del cual se ha dejado de ser católico» (Iribarren 1955, 121).

2.3.2. La crítica católica

El desvelamiento de esta realidad del catolicismo pasivo y de las diferencias entre la práctica por regiones se contraponía a la progresiva irrupción de un catolicismo

[52]He encontrado cifras contradictorias sobra la militancia en la Acción Católica en este momento. La referencia utilizada ha sido tomada de Cagigas (2007, 52).

particularmente activo, especialmente durante la década de los cincuenta. Este binomio generaba un contraste profundo entre «un grupo selecto que fuese fermentando la masa con su ejemplo» y «la fe rudimentaria y tan poco sólida de la inmensa mayoría de los católicos» (Vázquez 1958, 152).

La actividad –y la crítica– efectuada desde los movimientos asociativos católicos de compromiso y desde la intelectualidad denominada *autocrítica* han sido estudiadas en monografías centradas en movimientos, asociaciones y fenómenos particulares. Desde la base común del estudio del maestro Feliciano Montero sobre la Acción Católica y la JEC, ha surgido toda una serie de estudios en torno a las diferentes perspectivas de este catolicismo «comprometido» y progresivamente crítico, que englobaba tanto a los curas obreros, estudiados por Enrique Berzal de la Rosa (2007, 2011), la reflexión intelectual de las Conversaciones Católicas de San Sebastián, estudiadas por Pablo López Chaves (2016) o las asociaciones laicales como la HOAC, tratada por Rafael Díaz Salazar (2006).

Sobre el sustrato de los estudios realizados, me centraré en un análisis sobre la novedad que esta aproximación al catolicismo suponía dentro del contexto de catolicismo oficial y cotidiano que venimos trazando. La crítica católica constituyó un «exceso» sobre la estructura y los propios imaginarios sociales, ya que sobre la base de su propio compromiso religioso, estos grupos adoptaron una actitud crecientemente crítica no solo con la realidad social y cultural del catolicismo en España, sino también con formulaciones concretas del propio catolicismo.

2.3.2.1. Los movimientos asociativos, nuevas aproximaciones a la realidad social y religiosa de España

Las raíces del asociacionismo laical pueden retrotraernos a varias décadas antes del final de la Guerra Civil, con hitos como fueron la fundación de la ACNdP en 1909 por el padre Ayala o Herrera Oria o la creación del Opus Dei por Escrivá de Balaguer en 1927. Sin embargo, a partir de los años 1940 el asociacionismo cristiano experimentó una verdadera expansión bajo el paraguas de la recristianización social del Régimen nacionalcatólico y desde «el fuego apostólico, el espíritu combativo y de conquista» (Orensanz 1974, 38).

A partir de una pluralidad de iniciativas, surgieron distintas maneras de interpretar el compromiso católico; formas divididas por Fernando Urbina entre *espiritualistas-conservadoras* y *comprometidas-reformistas* dependiendo de la orientación particular que que animase a los grupos, una división que posee utilidad para comprender la pluralidad de la parte más vital de los católicos del momento anterior a los años sesenta y las posteriores evoluciones diferenciales de los movimientos (cf. tabla 5). Las distintas iniciativas compartían entre ellas como rasgos básicos una cierta «concienciación

personal de la fe, análisis crítico del contorno social y responsabilidad e iniciativa» (Ibíd., 37) Sin embargo, y a pesar de que esta actividad católica podría estimarse como algo positivo en un régimen nacionalcatólico, su posicionamiento crítico respecto a la religiosidad de la «masa», que en otros casos se teñía progresivamente de una aproximación crítica a la estructura sociopolítica, constituyó otra de las grietas en la estructuración del catolicismo con anterioridad a los años sesenta del siglo XX.

Tabla 5. *Irrupción de movimientos católicos en la España del franquismo*

Compromiso ascético/espiritualista	**Año de fundación, expansión en España**
Cursillos de *Cristiandad*: creados en 1950 a partir de la A.C. General, de tipo ascético, con base social en clases medias[53]	1950
Movimiento por un Mundo Mejor. Su fundador e ideólogo fue el P. Lombardi,	1955
Movimientos Familiares Cristianos	1950
Opus Dei: de carácter ascético. Base social clases altas, centro del carisma en la santidad en la vida cotidiana.	Fundación: 1927. Expansión: después de la Guerra Civil (1936-1939).
Focolarini y Mariópolis. Procedentes de Italia, se revitalizan a semejanza con los movimientos carismáticos de componente comunitario	Primera Mariópolis en España en 1964
Grupos compromiso social	**Año de fundación, expansión en España**
Movimientos apostólicos o Acción Católica Especializada	HOAC fundada en 1946, JOC fundada en 1947. Posteriormente JUMAC y JEC (juventud universitaria), la JARC (rural) y la JIC (clases medias). De la Acción Católica sale también el movimiento de Cursillo de *Cristiandad* en 1949-1950, de calado más espiritualista. (En Payá 1977, 82)

Fuente: elaborado a partir de la información ofrecida por Pereda, Urbina y de Prada (1983).

Los grupos más activos, sobre todo en aquellos que Urbina destacaba como *comprometidos-reformistas*, forjaron una mayor concienciación social, a la par que

[53]La importancia de los Cursillos de *Cristiandad* es constatable en la enumeración que incorpora Orensanz: «De 1949 a 1965 se han celebrado Cursillos de *Cristiandad* en 65 diócesis españolas, además de en Ceuta, Fernando Poo, Río Muni y Sáhara. Los datos numéricos son los siguientes: Cursillos para hombres 4973 (asistencia 171.288), para mujeres 771 (asistencia (26.086) Total cursillos: 5744 (asistencia 197.374). Fuente secretariado nacional de cursillos de *cristiandad*» (Citado en Orensanz 1974 47).

efectuaban una relectura progresivamente crítica de la vivencia religiosa y de la estructuración social, cultural y política.

Este esfuerzo en alguno de los sectores eclesiales era retroalimentado por el movimiento de oposición al Régimen, que emergía con renovada fuerza en torno a la década de los cincuenta. El propio Alfonso Carlos Comín, militante católico comunista que fundó durante estos años junto con otros católicos como Julio Cerón el partido de izquierda radical Frente de Liberación Popular, conocido como *el Felipe*, señalaba en una conferencia en Santander cómo precisamente el no conformismo y la *autocrítica* habían aumentado –tanto en la Iglesia como en la sociedad en general– a partir del año 1956 (Comín 1965, 2). La aproximación crítica a la realidad social y religiosa fue desarrollada a través de la plataforma del grupo de militantes como esquema, y del contacto con la realidad como campo de acción. Su actividad era desempeñada habitualmente en el contexto de la parroquia, pero también frente a la propia estructuración de las parroquias, contempladas como lugares de fe rutinaria y monótona. Posiblemente, como ha destacado Feliciano Montero, uno de los cambios fundamentales que se experimentaron en estos grupos fue la generación de nuevas dinámicas y metodologías, especialmente en el espacio de la Acción Católica y sus ramas especializadas, para el desarrollo de sus reuniones. Entre los métodos que grupos de la Acción Católica utilizaron, destacó de una manera especialmente intensa a partir de finales de los cincuenta la dinámica de Revisión de Vida, basada en la tríada del «Ver, Juzgar y Actuar»[54]. Este método, que supuso una auténtica revolución en la manera de aproximación de la realidad de los grupos de la Acción Católica; fue consolidado a partir del Estatuto de la ACE en 1959, el cual afianzaba a su vez el paso de «la pastoral de autoridad a la de testimonio» (Berzal 2011, 104).

Además, entre la Revisión de Vida y la sociología religiosa que estaba desarrollándose se estableció una interactuación. Los métodos más científicos y aproximados a la realidad de la sociología religiosa posibilitaban un sustrato más firme para poder *ver-juzgar-actuar* y hacían más efectiva la opción teológica de estos grupos por la «encarnación» (Berzal 2011), por sumirse en la sociedad. A su vez, no es de extrañar que parte de la propia labor de sociología religiosa en los años cincuenta fuese realizada, precisamente, bajo el amparo de la Acción Católica y sus ramas especializadas (Secretariado Nacional de Apostolado Rural 1954; o la citada encuesta de la HOAC de 1958).

Desde la irrupción de estas relecturas del catolicismo español efectuadas de manera particularmente intensa en los movimientos especializados, se expandían modos para la consecución de un catolicismo más social que pasara «de la recristianización a la

[54]Incorporada en el organigrama de funcionamiento episcopal a finales de la década de los cincuenta, según Feliciano Montero (2009, 28).

encarnación, del triunfalismo al diálogo y del cursillismo a la pegadogía activa» (Berzal 2011, 105). Fueron también los cuadros de la propia Acción Católica quienes promovieron la fundación de Cáritas en 1947 y la creación de importantes proyectos que contribuyeron a difundir la concienciación de un cristianismo más social a partir de esta asociación caritativa de la Iglesia: el proyecto de Comunicación Cristiana de Bienes, o las Semanas Sociales desde 1956. En medio de este ambiente, desde la propia Junta de Metropolitanos se creó una Comisión Episcopal de Pastoral Social junto con la de Caridad, que mostraba esa incorporación de un sustrato más crítico en la aproximación social a a lo largo de los años cincuenta (Montero 2009), dentro de un contexto que una obra del periodo calificaba como el *Momento Social de España* (1959). En 1960 se fundó otra de las iniciativas de mayor popularidad de la Iglesia, Manos Unidas, creada por las activistas católicas Mary Salas y Pilar Belosillo, símbolos del importante papel que los grupos femeninos de la Acción Católica habían jugado en el entramado caritativo eclesial español (Richards 2013).

El movimiento asociativo más crítico de la Iglesia, aunque pivotaba cuantitativa y cualitativamente sobre la realidad seglar, no se limitó exclusivamente a ella. Debido al peso clerical de las iniciativas, eran muchas veces los sacerdotes «avanzados» los que introducían en estos grupos nuevas maneras de comprensión de la religiosidad. El testimonio de José Manuel Ribera, catedrático de gerontología y que en 1958 se incorporó a los congregantes marianos de los jesuitas (FECUM), relata cómo hacia el año 1955-1956 comenzó a coordinar la actividad de los locales de la madrileña calle Zorrilla un sacerdote «diferente»:

> Cuando este llegó, decidió establecer una serie de renovaciones en la congregación. Y que en vez de ser un sitio como un club social, donde la gente iba a relajarse, a jugar a las cartas o al billar y de vez en cuando rezar algo, hacer la novena de la Inmaculada o el mes de mayo, se adquiriese primero un compromiso de presencia, de continuidad, no ir «de uvas a peras». [En segundo lugar] Organizar programas que tuvieran que ver con la realidad del momento, conocer la España del momento, conocer la realidad social, que era muy difícil [adentrarse en los] problemas culturales más intensos. Entonces no se leía, y las películas que había eran las que había. Determinado tipo de lecturas, políticas, de películas y de teatro o no venían o venían muy filtrados. Entonces, allí se empezó a modificar eso y se empezaron a hacer cursos y seminarios sobre aspectos interdisciplinares, pero que tenían más que ver con lo que era la España del momento (Ribera, c.p. 2018).

Frente a ese ideal Barroco del cura como apartado del mundo, estos sacerdotes «avanzados» constituyeron una minoría activa y en crecimiento desde los años cincuenta, lo que favorecía la progresiva expansión de un catolicismo de cuño más social y crítico. Además, diferentes testimonios nos hablan de progresivos cambios en los intereses de los seminaristas, que comenzaban a augurar la importancia que los religiosos y sacerdotes jugarán en la transformación durante los próximos capítulos. Como subrayaba una publicación del momento, los futuros presbíteros de finales de los cincuenta comenzaban

a solicitar salidas en verano para incorporarse a las fábricas o a las minas para entrar en contacto con la realidad social, una dinámica que ya había prendido con fuerza en Francia a través de la figura de los *prêtres ouvriers*. Simultáneamente, comenzaban a integrarse en la formación de los seminaristas otras disciplinas que no pertenecían al currículo estrictamente teológico, cambio que provocaba la crítica del presbítero Jorge Sans (1960, 54-55) a la falta de formación en «teología que procuran compensar con otras dedicaciones, por ejemplo, la de una necesaria sociología religiosa».

2.3.2.2. De la irrupción de la autocrítica a la crítica más profunda con la estructura del catolicismo

Esta grieta crítica católica poseyó también una dimensión intelectual, una fisura que José María García Escudero en los cincuenta catalogó como *autocrítica*, nombre significativo tanto de la procedencia eclesial como del propósito de este grupo que clamaba por un cambio en el modo de vivencia de la religiosidad.

El espíritu de este sector se nutría de diferentes impulsos que se remontaban incluso a finales de la década de los cuarenta, como fue la propia fundación de la revista Incunable en 1949 por José María Javierre en Salamanca, la creación de la revista *Signo* para la renovación del sacerdocio, y de una manera destacada la creación de la revista *El Ciervo* (1951). Entre estas bases desatacaron también las Conversaciones Católicas de San Sebastián. La primera reunión de este encuentro de intelectuales católicos tras la Guerra Civil se efectuó en 1947 y en sus diferentes ediciones contó con voces como la de Carlos Santamaría, el propio José María García Escudero, Manuel Lizcano (sociólogo), José María Llanos o Lorenzo Gomis (fundador de *El Ciervo*) (Díaz-Salazar 2006, 149), personajes que han ido apareciendo o que aparecerán a lo largo de la tesis.

La *autocrítica* constituyó una realidad de carácter minoritario e intelectualista en la que destacaron nombres como Carlos Valverde, Aranguren y el propio Escudero. Paradójicamente, los estudiosos datan su gestación como corriente en torno a la fecha culmen del nacionalcatolicismo: 1953, año de la firma del concordato y del Congreso Eucarístico de Barcelona. En torno a esos hitos, y debido a la desafección con la supersaturación religiosa en la que la sociedad del momento estaba envuelta, se fueron gestando obras como la de José María García Escudero (1956), «considerado como notario principal de la autocrítica» con su libro *Catolicismo de fronteras adentro* (Montero 2009, 47).

A su vez, los autores encuadrados dentro de esta etiqueta también promocionaron progresivamente la incorporación del debate sobre la secularización que se estaba efecutando en otros contextos. La Parra y Fernández (2008, 1085) recogen cómo en los cincuenta, a pesar de ese ambiente impositivo de nacionalcatolicismo, emergían

esporádicamente comentarios a las obras que se estaban escribiendo en el resto de Europa sobre la secularización desde una perspectiva no solo sociológica, sino también filosófica: las referencias –por ejemplo– al debate entre Schmitt y Blumenberg, en autores como Julián Marías, Pedro Laín Entralgo, Jesús Fueyo, Juan J. López Ibor o Díez del Corral y sus citas a Schmitt o Blumenberg. La *autocrítica* y la sociología religiosa descubrían conjuntamente que el abuso de la dinámica cuantitativa y de la retórica nacionalcatólica, que empañaba el conocimiento cualitativo de las grietas de la estructuración religiosa del momento. Y en cierta medida proporcionaban luz a las fallas por las que el cambio podría emerger potencialmente.

A pesar de que aún en los cincuenta el segmento intelectual más crítico de los católicos constituía un sector minoritario (Montero 2007, 142), parte de sus ideas alcanzaban a un mayor espacio por medio de reuniones, congresos, encuentros y publicaciones. En este sentido, el Congreso Perfección y Apostolado de 1956 para el clero o el Encuentro de Pastoral para Posgraduados de los jesuitas en 1956-1957 (citado en Sobre el Congreso Ignaciano [¿1956-57?].) supusieron eventos de gran relevancia para los asistentes a los mismos, una suerte de descubrimiento para la mayoría sacerdotes y religiosos asistentes a los mismos. Así aparecen en memorias, escritos o documentos estas plataformas como un primer estadio hacia el descubrimiento de otra forma de ser cristiano. En este sentido, desde estos grupos más críticos, editoriales, revistas, espacios como la icónica Escuela Superior de Pastoral creada en la Ciudad Universitaria de Madrid en 1956, cátedras como la de Pío XII de la Universidad de Madrid –dirigida por Enrique Miret Magdalena y fundador a su vez de la revista de Espiritualidad Seglar– se generó progresivamente «un foco de irradiación de un pensamiento religioso crítico y alejado del nacionalcatolicismo» (Díaz Salazar 2006, 122-123), que excedía los límites del sector de la *autocrítica* y era compartido por parte de los grupos más comprometidos crecientemente. Un catolicismo de compromiso que también se contemplaba a sí mismo progresivamente distante con el catolicismo cotidiano en su carácter de inercia social, de estructura cultural, de imposición colectiva.

2.3.2.2.1. La base de la crítica

Según recogía posteriormente el informe FOESSA de 1970, tres eran los defectos de la estructura del catolicismo de los años cincuenta sobre los que se centró tanto la *autocrítica* como el distanciamiento respecto a la estructura de catolicismo de este momento por parte de los grupos de *compromiso-reformistas* (Fundación FOESSA 1970, 435-436). En primer lugar, la propia ineficacia social de la estructura religiosa del momento, que se revelaba a través de la continuación de los efectos de la *apostasía de las masas*. En segundo lugar, la simbiosis entre catolicismo y la idea de España, que como

señalaba Guerrero (1954, 383) en *Razón y Fe* «cuanto España es más católica, menos de hecho lo van a ser los españoles; la conciencia de perfección de nuestro catolicismo oficial relajará más y más la tensión del individual». Por último, la pobre religiosidad que se encontraba tras el ambiente católico impositivo se reforzaba en su fundamentación sobre una «contextura pasada» del catolicismo español con «fritos irrelevantes» frente al resto del mundo, en el que la Iglesia comenzaba a vivir «una situación pluralista, fecundante, dramática y enriquecedora» (Orensanz 1974, 25-26).

Hacia estas «contexturas» pasadas que sostenían al catolicismo del momento, se centró parte de la crítica que se comenzaba a recoger a partir de los años cincuenta con mayor intensidad en España. El concepto de *cristiandad*, que había sido popularizado a finales de los cuarenta por el dominico Yves Congar en Francia, sintetizaba esa vivencia pasada y sociológica de la religiosidad que debía ser clausurada; una religiosidad caracterizada por su escasa interiorización y su carácter impositivo, y que había mostrado su nula efectividad a la luz del catolicismo pasivo revelado por los estudios. La *cristiandad*, de este modo concentraba todo lo que debía ser superado, ya que como señalaba Iribarren (1955, 112): «Es falso que "cualquiera tiempo pasado fué mejor". Porque el pasado de los mejores tiempos del cristianismo fué peor». En paralelo, con la crítica a la también denominada como *pastoral de cristiandad* se reforzaba el tono progresivamente crítico al concepto tradición, palabra sagrada en el mantenimiento inmemorial del catolicismo perenne y su refuerzo en los imaginarios. Frente al católico «oficioso» cuyo fuerte era precisamente su «fidelidad» a esa tradición (Montobbio 1957, 28), para las voces críticas lo antiguo no era sistemáticamente sinónimo de garantía, e incluso cada vez respondía «a menos problemas con certeza» (Tarancón 1996, 136) Del mismo modo, el propio José María García Escudero, señalaba en la obra *Catolicismo Fronteras Adentro* cómo

> Vivimos de nuestras reservas, afirma el Obispo [Gúrpide, obispo de Bilbao]. Como herederos que no se han cuidado de conservar los bienes heredados. Con un catolicismo que en muchos fieles es solo «¡catolicismo de herencia, de tradición, de rutina!» […]. Así como la tradición, viva, tiene «eficacia excepcional», es peligrosísima cuando es tradición estancada que no se renueva. Católicos así responderán en los momentos decisivos, pero en la vida ordinaria no, al menos en cuanto rebase una conducta estrictamente piadosa. El progreso en la piedad colectiva, que produce una impresión satisfactoria y francamente optimista, contrasta con una vida social que parece divorciada de la Iglesia y ante la que las mismas organizaciones apostólicas parecen sin influencia., «desvitalizadas», progresivamente anquilosándose en su dimensión de «conquista», otra vez en rudo contraste con el desarrollo de su dimensión «piadosa» (Escudero 1956, 52).

Además de su inadaptación al momento, este catolicismo más tradicional revelaba para este grupo otra de sus facetas más perniciosas en su normativismo y ritualismo, profundamente relacionados con el carácter exteriorista del cristianismo impositivo y con los modos en los que la religión católica estaba presente en los imaginarios. El carácter

exteriorista de la religiosidad católica vivida en el momento era ilustrativamente descrito en el recuerdo del integrante 2 del grupo de entrevistados miembros del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos:

> [Hablando de la religión en España como algo a-espiritual] Yo creo que esto es un rasgo que yo desde muy joven lo he visto, que era exterior, exteriorista, de unos rituales que a lo mejor tenían espiritualidad. No sé. No me refiero a la misa, me refiero a procesiones y esas cosas. Yo era incapaz. A lo mejor seré yo que no puedo vivir esa espiritualidad, pero a mí me parece que no era espiritual, que era una cosa seguramente comunitaria, eso sí, creadora de pertenencia (Entrevista con miembros del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos, c.p. 2016).

No solo este carácter exteriorista daba lugar a la ya citada adhesión parcialmente vacía a la estructura, sino que promovía lo que publicaciones como *Generaciones Nuevas*, *Palabras Nuevas* o *El hijo fiel (notas para una terapéutica del neo-fariseísmo)* catalogaban de hipocresía religiosa o neofariseísmo. Ambas obras, cuyos escritores se encontraban vinculados a la revista *El Ciervo,* contrastaban el catolicismo auténtico y vivo al que aspiraban con el de aquellos que se consideraban hijos fieles de la Iglesia en «su espíritu sectario, es decir, tradicionalista y privilegiado, monopolizante» (Montobbio 1957, 23)[55], una crítica a través de la cual además se iba esbozando el peso de la cuestión generacional en esta diferenciación entre el catolicismo «tradicional y viejo» y un catolicismo en vías de renovación.

Aparte de realidades que rechazar, también existían espacios por construir. Y el libro *Palabras nuevas generaciones nuevas*, a raíz de los comentarios sobre la visita a España del Padre Lombardi –fundador del Movimiento por un Mundo Mejor– subrayaba la necesidad de estructurar un nuevo lenguaje que respondiera a las nuevas necesidades. Esta novedad se concretaba en el énfasis en la palabra «laicado», en referencia a la demanda de acentuación de la presencia y el estilo de los seglares en la propia Iglesia. De hecho, el propio sociólogo Manuel Lizcano ejemplificaba con el análisis de distintas obras sobre el catolicismo español la progresiva incorporación de una conciencia laica en la Iglesia, que entraba en contradicción con el fuerte carácter clericalista del momento:

> Sous le titre *Processus de laïcisation* elle aborde les thèmes suivants: autocritique dans le catholicisme espagnol signification révolutionnaire du nouveau laïcat Eglise et autonomie de la révolution anti-matérialisme de la révolution espagnole un peuple et un destin spirituel intacts ouverture une nouvelle époque en Espagne (Lizcano 1957, 124-125).

---

[55]La crítica al catolicismo vivido en el momento provenía –particularmente en el caso de *El Ciervo*– de la propia base de la religiosidad católica, el Evangelio, cuestión que no eximía a la publicación de problemas con la censura. Según Rosario Boffil, una de las creadoras de *El Ciervo*: «En los primeros quince años, esto es, hasta el 1966, la censura previa tachaba lo que no se podía publicar. Incluso se llegó a censurar textos del evangelio, seguramente porque parecían demasiado revolucionarios» (Boffil 2005, 241).

En cuanto a una fecha de esta incorporación del *laicado* al lenguaje de ciertos grupos católicos, el propio Aranguren (1956, 11) hizo de testigo del cambio mediante su registro en torno a mediados de la década de los cincuenta:

> Hoy estamos asistiendo a la introducción, en nuestra lengua, del neologismo laicado. (He escrito «introducción» y no «creación» porque, efectivamente, esta palabra nos viene del francés; lo cual dice poco en favor de la originalidad, de la comunidad directa y viva con la realidad de nuestro actual pensamiento religioso y teológico).

La inserción del concepto en el ambiente intelectual católico del momento se corrobora en la organización en el año anterior, en 1954, de dos jornadas que incorporaban precisamente el concepto laicado en su título[56], así como la inclusión del trabajo de Manuel Lizcano sobre el laicado católico actual en España en 1955 en la revista madrileña *Ateneo* (Lizcano 1957, 123).

Como he señalado, el debate sobre el carácter laical y sus derivados excedía la propia consideración de sencillamente el fiel seglar. En primer lugar, hacía referencia a la responsabilidad del seglar frente al ambiente clericalizado, y con el término de «edad adulta del laicado» pretendía redibujar las relaciones entre clero y seglar que caracterizaban el catolicismo cotidiano. En palabras del sacerdote Sans Vila (1960, 202-203):

> Me refiero a lo que trae consigo la llamada edad adulta del laicado. Sin duda tal crecimiento significa un hermoso progreso en la vitalidad eclesiástica, pero con él la tradicional posición del sacerdote situado por encima, no solo mediador, sino tantas veces protector y tutelador de los fieles va cediendo el paso a una más humilde y sencilla situación.

Pero, en segundo lugar, las implicaciones del concepto «laicado» coadyuvaban al propio esfuerzo de integración y modificación de la sociedad por parte de los grupos del catolicismo *comprometido-reformista*. El citado interés por la «encarnación» en la sociedad por parte de estos grupos llevaba a que, en palabras de A. Orensanz, se *laicizasen* sus reuniones y encuentros «Los estereotipos de la moral clásica transcritos del latín se [sustituyesen] por las situaciones candentes de hoy: el constructor de viviendas, el financiero, el oficinista, el taxista». Esta dinámica respondía a que el laico era aquel que por definición se encontraba inserto en las estructuras del mundo, ocio, negocio, familia…, por lo que la adaptación de las preocupaciones y respuestas religiosas desde esta perspectiva promovía una progresiva transformación de los modos en los que se

[56]Comprobado en el catálogo de la Biblioteca Nacional, en el que aparecen dos jornadas de la Semana Española de Teología dedicadas a la cuestión del laicado: *La teología del laicado, objeto material de la fe divina: algunos problemas cristológicos* (13ª Semana Española de Teología, 1953) y *Los fundamentos teológicos del Derecho Público Eclesiástico: teología del laicado* (14ª Semana Española de Teología, 1954).

vertebraba su religiosidad hacia la consecución de «santos con corbata» o «santos obreros» (Orensanz 1974, 43). Este cambio de perspectiva, nutrido desde las implicaciones de la importancia del laicado y desde el método del *ver-juzgar-actuar*, conllevó la progresiva modificación de la presencia religiosa en sus imaginarios sociales hacia un estadio en el que «El horizonte básicamente ulterior de la religiosidad total de los años cuarenta se [diluía] ante el volumen vital de lo mundano y lo cotidiano» (Ibíd., 29). Incluso, a medida que se aproximaba la década de los sesenta, esta implicación con lo mundano condujo a parte de los integrantes de los grupos más comprometidos hacia una intensificación de su actividad política y sindical en la clandestinidad, como fue la conocida participación de miembros de la HOAC –rama obrera de la Acción Católica– en la fundación de las CCOO (Berzal 2011).

En definitiva, el interesante estudio de Aurelio Orensanz sobre la transformación del catolicismo español señalaba que, aunque esta aproximación más autocrítica al catolicismo fue fundamental y acentuó una grieta en la vertebración de la religiosidad del momento, hasta el Concilio Vaticano II no constituyó un pensamiento estructurado, sino fragmentario (Orensanz 1974); realidad también subrayada por Cuenca Toribio (2012, 366-367). Sin embargo, esta suerte de magma desde una posición aún minoritaria jugará un peso fundamental en la crisis en la que entró la presencia del factor religioso en los imaginarios sociales a partir del cierre del Vaticano II, etapa en la que un catolicismo revestido de novedad entrará en colisión con parte de los fundamentos en los que se estructuraba la presencia del esta religión hasta el momento: normativismo, carácter social y cultural, tradición e imposición.

2.4. DE LAS GRIETAS EN EL ENCAJE DEL CATOLICISMO EN LOS IMAGINARIOS HACIA NUEVAS TENSIONES: APROXIMACIÓN A LA DÉCADA DE LOS SESENTA

A pesar de las grietas, la memoria del régimen nacionalcatólico triunfó a través de su logro en la presentación de la España franquista como una España católica, una España en la que la religión suponía una presencia constante. Desde esta perspectiva, a medio camino entre la mitificación y la realidad, el pasado católico de España constituye en los testimonios de las entrevistas realizadas durante la tesis, una edad de oro de la fe (Lastett 2000), alimentada en el recuerdo de unos imaginarios impregnados de catolicismo y reforzados por la retórica del Régimen. Además, encuestas como la realizada por Fraga Iribarne y Tena Artigas parecían apuntar en ese sentido. En el estudio de los dos sociólogos, de 941 universitarios interrogados el 90,9% cumplía con sus «deberes» religiosos a principios de la década de los cincuenta[57].

[57]La encuesta fue publicada en 1950 en la *Revista Española de Sociología* (citado en Orlandis 1960, 15).

Sin embargo, desde la aproximación esbozada a través de otras fuentes, como los estudios de Duocastella, o los análisis realizados por parte de la *autocrítica* también emerge otro posible análisis: el nacionalcatolicismo habría supuesto un paréntesis en la historia de secularización contemporánea de España, idea expuesta en la obra de Guy Hermet sobre el estudio del catolicismo en el Régimen o los datos ofrecidos por De Riquer (2010), y que era ya recogida en los cincuenta por el entonces obispo de Solsona, Vicente Enrique y Tarancón:

> El ambiente de cruzada y de reacción contra el laicismo no ha cuajado en nuestro pueblo. El ambiente oficial ha cambiado, pero el ambiente real de nuestro pueblo no. Hubo un paréntesis que parecía halagador. Pareció por un momento que se había producido una reacción real y verdadera, amplia y nacional de tipo religioso y cristiano. Pero no ha sido así. Se cerró el paréntesis y el ambiente de nuestros pueblos en el orden religioso y moral no ha cambiado (en Martín Patino 1984, 180).

Más allá de las edades doradas y de los paréntesis, desde la exposición he presentado una realidad religiosa conformada por grietas, continuidades y nuevos sentidos añadidos por los avatares históricos a la presencia religiosa en los imaginarios, los claroscuros de *aquella España católica*. Las raíces más largas de la secularización ya acaecida se subsumían en unos imaginarios fraguados a golpe de cristianismo impositivo y cotidiano. Por su parte, la propia vivencia de una religiosidad católica, que en parte de las regiones de la España antes de los sesenta tenía un carácter profundamente idiosincrásico, adoptó nuevos significantes bajo el Régimen, que tras la victoria en la Guerra Civil declaró legalmente al conjunto del Estado español como católico y reforzó que los imaginarios sociales pasasen necesariamente por el catolicismo en diferentes grados. La interacción de los distintos elementos –como se puede observar en los recuerdos con los que comenzábamos– generaba la impresión de que se vivía en una sociedad católica, en la que la religión era una realidad presente y estructurante de la cotidianeidad, de las costumbres y de la legalidad. Más allá de la difícilmente accesible religiosidad personal del momento –de la que emanaba el concepto de pasividad religiosa– lo que convertía a la España anterior a los sesenta en una sociedad católica era que la inmensa mayoría tenía algo de fe que identificaba como católica (Brown 2000, 142) y que la población se encontraba encuadrada dentro de un contexto que consideraba igualmente católico; un ambiente en buena medida compartido por gran parte de los individuos, pero a todos impuesto.

Pero también los claroscuros aparecen en los documentos. Este es, por ejemplo, el caso de la carta de Mariano García (1960, 1) a Miguel Delibes, en la que enfatizaba que a pesar de la aparente solidez de la estructura católica del momento, esta era inestable. Y una simple modificación en la situación política haría que todo el edificio del catolicismo, basado en buena medida en continuidades, inercias, vigencias y tensiones se quebrara.

Así lo hemos resaltado en la disertación por medio del concepto de «grietas». Sin embargo, el cambio de régimen al que apuntaba Mariano García se hizo esperar, y otra serie de transformaciones tomaron la delantera: las crecientes implicaciones de la sociedad de consumo y las consecuencias del Vaticano II. Ambos hitos –aunque desplegaron todo el potencial de su transformación a partir de los años sesenta, especialmente en la segunda mitad de la década– se nutrieron de dinámicas manifestadas ya desde los cincuenta a través de una primera expansión de los modos de consumo o de los movimientos de la crítica católica respectivamente[58]. Ambas líneas de cambio conferían una mayor problemática a las grietas presentadas, dado que la progresiva gestación de una sociedad bajo los parámetros de consumo hacía que en ciertos espacios se pudiera relajar tímidamente el marco de catolicismo ambiental que había mantenido dentro de la estructura a católicos pasivos y no creyentes silenciados. Por su parte, el Concilio Vaticano II extendía los cuestionamientos de esa crítica minoritaria a más amplios sectores eclesiales, y anticipaba el periodo de profundas transformaciones religiosas que se experimentó durante el posconcilio.

2.4.1. De la paulatina modernización socioeconómica al consumo

La intensificación de las relaciones internacionales con Estados Unidos desde el inicio de la década de los cincuenta marcó la lenta expansión de la modernización de cuño norteamericano, a la par que se experimentaba progresiva –pero diferencialmente– las consecuencias entre los distintos sectores de la población (Fernández 2015). Quizá una de las dinámicas de transformación por motivos socioeconómicos que presentó una mayor significación para los cambios en el catolicismo más cotidiano fue la movilidad de la población, que en estos años previos a los sesenta iba adquiriendo un creciente peso. Durante la década de los cincuenta se efectuó un continuo drenaje del mundo rural a las ciudades, de modo tal que entre 1950 y 1960 las ciudades de más de 100.000 habitantes pasaron en estos años de concentrar 6.741.000 habitantes a 8.482.000 (De Riquer 2010, 350).

Por su parte, el sector turístico comenzaba igualmente a mostrar su potencial en zonas concretas del territorio estatal. Este fue el caso de la isla de Mallorca, que entre 1954 y 1960 experimentó un cambio intenso en el sector dedicado a esta ocupación. La isla pasó de tener 4000 plazas hoteleras al inicio de la década, con capacidad para 100 000 turistas

[58]El Concilio Vaticano, que constituyó un evento esencial en el devenir del catolicismo contemporáneo, hay que encuadrarlo dentro de la perspectiva que excede la dirección *top-down* del análisis clásico. El Concilio fue un proceso de cambio que ya había tomado cuerpo en parte de las iniciativas de lo que hemos denominado como cristianismo activo tanto en España como en otros contextos. De este modo, para autores como Denis Pelletier (2002), el Vaticano II supuso una culminación particularmente relevante de un periodo largo de problematización más que un momento generador de todas las problemáticas *ex nihilo*.

anuales –el 67 % de ellos españoles– «a contar en 1960 con 25 000 plazas y recibir a 500 000 turistas, el 79 % extranjeros» (De Riquer 2010, 609). Poco a poco la sociedad española parecía distanciarse de la época de la posguerra y sus autárquicas estrecheces.

En este sentido, parte de las grietas que hemos expuesto no solo se abrían con la creciente transformación, sino que se nutrían de nuevos dilemas a través de la diferencia entre la estructura católica heredada y mantenida, y nuevos imaginarios que se iban fraguando al calor de la primera expansión de los parámetros de consumo y del cambio socioeconómico en los cincuenta. La progresiva modernización y la consecuente transformación social implicaban la creciente expansión de anhelos vinculados a narrativas estructuradas en torno a «veinte resortes que mueven la sensibilidad media de nuestra época y se repiten invariablemente en los títulos de diez o quince mil películas. Y son las siguientes: amor, aventura, misterio, mujer, esposa, noche, enigma, juego, deseo, fracaso, mundo, azar, hijo, dama, millones, dólares, corazón, canción, crimen, vida», según Julián Marías (1955, 50). Estos valores, que el filósofo vallisoletano asociaba con las películas norteamericanas, se proyectaban en unas salas de cine cuyo número por habitante en el año 1952 en España era comparable con el de Estados Unidos (Tusell 2005, 109). En *aquella España católica* algo estaba empezando a cambiar, en paralelo al despertar al erotismo del popular cantante Luis Eduardo Aute ante Marylin Monroe en la película *Niágara* (Barba 2009, 121).

Por su parte, los informes de la sociología religiosa en España subrayaban con mayor dramatismo el conflicto de valores que comenzaba a revelarse como una auténtica sustitución del catolicismo por otras estructuras «que hacen que el hombre que no se arrodilla ante la Virgen y encuentra cursi la oración de San Antonio y el entusiasmo por San Cayetano, haga verdaderas monstruosidades delante de un ídolo humano, con pantalones o con faldas, artista de cine o campeón de fútbol, bailarina o tocador de trompeta» (Iribarren 1960, 45-46). Mientras, en lugares como la tradicional Tierra de Campos castellana, prácticas como el rezo del Ángelus o la bendición de alimentos «se han perdido o están despareciendo» (Secretariado Nacional de Apostolado Rural 1954, 143-144), dentro de un más amplio contexto en el que todo lo «que era compacto y sólido hasta hace poco» parecía que se estaba «desdibujando, y dejando en ese sentido un margen de indeterminación al hombre de nuestra época» (Marías 1955, 80).

La primera reacción ante estos cambios por parte del episcopado continuaba con la interpretación de las transformaciones como una consecuencia de la apostasía religiosa, de la perversión moral, del marxismo o de la expansión de alguna corriente «extraña» a la tradición nacional y católica. Gregorio Modrego, obispo de Barcelona (1942-1967), publicó en *La Vanguardia* del 24 de Agosto de 1950 una admonición pastoral a la que pertenece este interesante párrafo citado por Abella (1985, 126), en el que el obispo advertía de los potenciales contagios procedentes del exterior.

> Ante la aparición de modas exóticas e inmorales, traídas por extranjeros con indumentarias que no osamos describir porque no hallaríamos manera de hacerlo sin ofender vuestra modestia, vuestro prelado se ve en la obligación de poner a los feligreses en guardia frente a personas cuya conducta es doquiera gravemente pecaminosa, a juicio de cualquier moralista por laxo que sea y, entre nosotros, además, pecado de escándalo y ofensa e insulto al pudor cristiano de nuestro pueblo.

Al igual que en el texto del obispo Modrego, la ligazón entre la desmoralización, playas, piscinas y el turismo se convirtió en toda una auténtica obsesión en el episcopado, especialmente en las diócesis costeras. Esta desmoralización se extendía a todo un conjunto de nuevas prácticas que para los obispos entraban en conflicto con los criterios de la normatividad católica. Para advertir a la población española sobre este potencial riesgo de los cambios, la Junta de Reverendísimos Metropolitanos, organismo que agrupaba a los principales obispos del país hasta la creación de la Conferencia Episcopal en 1966, publicó en 1957 la *Instrucción sobre moralidad pública*. En el texto, los obispos mencionaban el desagrado que les causaban los cambios en las actitudes morales que ya comenzaban a observarse. Y daban toda una serie de instrucciones claras y precisas (no ir a piscinas, no asistir a espectáculo, entre otros puntos) (citado en Iribarren 1974, 312), con el objetivo de mantener una decencia cristiana, para cuya defensa igualmente publicaron un manual de contenidos básicos en 1959. Además, el episcopado fomentó la creación de un Comité Episcopal de Decencia y Moralidad.

La reacción ante los primeros signos de amenaza a la estructuración católica se acompañó de toda una serie de iniciativas para la supervisión moral de las dinámicas sociales, como fue el *Congreso de la Familia Española* de 1959. En esta convocatoria se analizaba el efecto pernicioso de estos cambios morales desde el citado prisma de la familia cristiana, tradicional baluarte contra la secularización, como destacaban los informes. En palabras del análisis realizado, más allá de la propia amenaza que estas transformaciones potencialmente implicaban para el espacio familiar, conllevaban profundas contrariedades con «la legislación positiva y el sentir tradicional de nuestro pueblo», «la doctrina del matrimonio canónico vigente en España», «para nuestra moralidad familiar» o amenazantes «del pudor tan tradicionalmente arraigado en la mujer española» (Secretariado del Episcopado Español 1959, 64). Los riesgos conducían incluso a solicitar desde la citada plataforma del Congreso de la Familia un mayor control o incluso prohibición de parte de los cambios que se estaban ya efectuando como «la salida al extranjero de menores de 25 años, el éxodo rural, las horas de trabajo que hacen descuidar a la familia, ciertas costumbres de la moda, el turismo, la seducción o la limitación de la natalidad» (Congreso de la familia española 1959, 36-37) y justificaba la necesidad de creación de Comités de Defensa para la Moral con el objetivo de velar por el cumplimiento de las medidas. Sin embargo, el propio Julián Marías ya en esta misma década consideraba que ante la sociedad que se estaba configurando, estas soluciones

morales constituían respuestas «formuladas desde otra mentalidad, fundadas en supuestos más discutibles y cuestionables que los problemas mismos, por referirse a dificultades que no son las que atosigan a los hombres de nuestro tiempo» (Marías 1973, 291). Máxime cuando ni el Régimen nacionalcatólico estaba dispuesto a renunciar al cambio económico ni la población deseaba abandonar el aún precario nivel de vida y de consumo de 1959 (Montero 2012, 222). Lejos de su dejación, la transformación socioeconómica y la expansión de la sociedad de consumo alcanzaron nuevas cotas en los sesenta sobre la base del Plan de Estabilización en 1957 y los Planes de Desarrollo desde 1964.

En definitiva, la aceleración del cambio económico y social, que abarcaba a diferentes esferas de la vida (paso de una sociedad rural a una sociedad urbana, ambas a su vez en progresiva transformación por la paulatina implantación de una sociedad de consumo) supusieron la ampliación de las problemáticas en la estructuración del catolicismo y su presencia en los imaginarios sociales, realidades que han sido catalogadas como parcialmente «consecuencias no queridas de la acción» de las políticas económicas del Régimen (Montero 2012, 222). Desde este momento, la profunda modernización a la que se verá sometida la sociedad española intensificará la irrupción de nuevos imaginarios, estructuraciones y cotidianeidades que entrarán en competencia con los modos en los que la religión había estado presente hasta entonces, y posibilitarán que aquellos que habían ocupado los espacios de las grietas puedan progresivamente apartarse de aquel catolicismo cotidiano e impuesto.

2.4.2. El Concilio Vaticano II (1962-1965)

A partir de las citadas reacciones episcopales a los cambios, era fácil comprender que la convocatoria del Concilio Vaticano II en 1959 por el recién elegido papa Juan XXIII encontrara desprevenidos a los ordinarios de España, una situación que ha sido repetidamente resaltada por diferentes obispos que asistieron al Concilio (Laboa 2005, 29). El episcopado español continuó emitiendo en los meses posteriores a la convocatoria escritos caracterizados «por un tono piadoso y genérico, sin que [apareciera] un proyecto o algunas ideas y sugerencias que podrían ser desarrolladas en la futura reunión» (Ibíd., 29) y con unas preocupaciones que diferían notablemente del contexto europeo.

Sin embargo, el Concilio Vaticano II abrió un profundo y amplio espacio de debate en el catolicismo sobre el propio catolicismo, que jugó un peso fundamental en la intensificación de las transformaciones de esta religion a partir de los sesenta. Desde el momento inicial, la convocatoria y el desarrollo de las sesiones conciliares suscitó la ilusión de los sectores más activos, que contrastaba con un relativo deconocimiento de las implicaciones del Concilio por parte del resto de la población española.

En primer lugar, el Concilio fue recibido como un refuerzo eclesial al cristianismo de *compromiso-reformista* y del *autocrítico* a través de la incorporación de parte de las lecturas que les habían alimentado en los años previos a las propias bases conciliares. Los desarrollos personalistas o la *nouvelle theologie* de Lubac y De Congar, referencias fundamentales de este espacio eclesial, pasaron de la marginación romana a constituirse en el sustrato intelectual del Concilio Vaticano II.

Este hecho se sumaba a toda una serie de esperanzas y expectativas depositadas por los integrantes de estos grupos en el Vaticano II, contemplado desde el inicio como un soplo de aire fresco. El Concilio quedó elevado a la categoría de acontecimiento fundamental en sus trayectorias vitales y cristianas como la confirmación o el definitivo despertar hacia una nueva manera de ser católico que se distanciaba de aquella que habían recibido y desarrollado en sus imaginarios y a la cual la mayoría del pueblo fiel continuaba adherido.

El propio Joaquín Ruiz-Giménez, quien había sido ministro de Educación (1951-1956), señalaba cómo el Concilio supuso el aldabonazo para la activación definitiva de la «conciencia crítica y autocrítica» (Ruiz-Giménez 2005, 24). En su caso concreto, particularmente significativo por el prestigio y predicamento que tuvo entre la Iglesia más comprometida durante el tardofranquismo, al impacto del Concilio se sumaban los escritos del propio pontífice Juan XXIII, particularmente la encíclica *Pacem in Terris*, textos que le ratificaban la necesidad de abandono del estado previo de anemia religiosa en el que se había hallado sumida la sociedad española (Muñoz 2006, 366). Fruto de este «despertar» nacería bajo su amparo la revista *Cuadernos para el diálogo*, una de las plataformas críticas más importantes durante el tardofranquismo desde una perspectiva democristiana. Igualmente, se efectuaba en paralelo con los debates que abría el Concilio la expansión del propio de *revisión de vida* a más amplios espacios del tejido asociativo del catolicismo en España (Montero 2009, 30). La perspectiva de integración eclesial en las estructuras del mundo –avalada desde el aula conciliar– parecía progresivamente confirmar la intuición de la metodología de *ver-juzgar-actuar*, y de la teología de la encarnación.

No obstante, el testimonio de Ruiz Giménez y la vivencia de los grupos más activos contrastaban con la realidad descrita por las notas de una reunión entre las principales editoriales católicas en 1961, en las que se subrayaba que existía para la población una cierta «conspiración de silencio» en España durante los momentos preparatorios del Concilio, así como la necesidad de romperlo editorialmente. Incluso en la encuesta realizada por el Instituto de Opinión Pública (antecedente del CIS) en 1965, una vez finalizado el Concilio, ante la pregunta «¿Podría Vd. decirnos qué importante reunión de carácter religioso se ha estado celebrando en Roma?» El 64% respondía el Concilio Vaticano, y un nada desdeñable 35% respondía que «no sabe». Igualmente, ante la

pregunta «¿Ha seguido regularmente los acontecimientos del Concilio?», un 59 por ciento decía que «sí», frente a un «no» que englobaba el 41% de las respuestas[59].

Sin embargo, las rápidas consecuencias del *aggiornamento* alcanzaron explícita o implícitamente al todo de la comunidad católica, y más aún en un país legalmente identificado con esta religión como era el caso de España. Si hemos afirmado la dificultad de escapar de la cultura católica en la España franquista, tampoco fue fácil evadirse de las consecuencias del Concilio, por indirecto o inexistente que pudiera ser su conocimiento por parte de sectores poblacionales. El documento *Sacrosantum Concilium*, relativo a los cambios litúrgicos permitió que se expandiera una reforma litúrgica que abarcaba desde la simplificación de ciertos ritos hasta el uso de la lengua vernácula, y no el latín (tras la celebración de la primera misa en italiano en 1964 por Pablo VI). Este cambio no implicaba únicamente una modificación estética o externa, sino toda una nueva forma introducida en las estructuraciones tradicionales del catolicismo, que en la cotidianeidad tenía una particularización especialmente intensa en la celebración ritual de la eucaristía. Era, pues, un importante cambio en la propia presencia y los modos cotidianos de la religión católica.

La constitución *Lumen Gentium*, relacionada con los cambios en la ponderación de las libertades individuales poseyó una importancia excepcional en la situación del Régimen en España y promovió el debate político en el seno de los grupos católicos, en un momento en el que –como señalaba Paquita Sauquillo– «Empezabas discutiendo por qué no existía en España la libertad de culto y terminabas preguntándote por qué no existían las libertades sindicales» (Montero 1994). La interacción de la comunidad católica con el mundo que propugnaba el Concilio alcanzaba un grado de mayor intensidad en la constitución *Gaudium et Spes*, en la cual la aceptación de la autonomía de las realidades temporales introducía una significativa transformación del posicionamiento eclesial al respecto. De hecho, fue esta constitución *Gaudium et Spes* la que justificó una relectura más intensa del concepto secularización por parte de los sectores católicos y la que copó en buena medida el debate posconciliar. No solo de la secularización: la profundidad del debate conciliar abrió una etapa de revisión, crítica, transformación y experimentación en los modos de ser católico, dando lugar a posicionamientos religiosos que rompían con los modos en los que la religión había estado presente hasta la década de los sesenta. Y ese deseo de transformación se encontró con una sociedad que cambiaba a ritmo cada vez más acelerado.

En definitiva, cerramos este sustrato previo a la intensificación del proceso de secularización con la presentación de estos dos vectores que modelaron la década de los

[59]Encuesta realizada por el Instituto de Opinión Pública en Madrid con una muestra de 860 personas mayores de 18 años. (Instituto de Opinión Pública 1965).

sesenta en cuanto a lo religioso: el Concilio Vaticano II y la progresiva implantación de la sociedad de consumo. Las consecuencias de los mismos, que se sumaban a las implicaciones de toda una pléyade de cambios que caracterizaron la década de los sesenta, supusieron un primer momento de aceleración de la secularización de los imaginarios. Y con la progresiva retirada y transformación del catolicismo en los imaginarios sociales, emergieron más denodadamente nuevas y viejas grietas de *aquella España católica*, que aunque anhelaba la Europa de las catedrales, se sumía progresivamente en las contradicciones de la Europa del siglo XX, también religiosas.

CAPÍTULO 3. LA GÉNESIS DE LAS RUPTURAS (1965-1971)

3.1. RUPTURAS Y SECULARIZACIÓN: 1965-1971

Hasta este momento hemos constatado cómo la presencia del catolicismo en la vida cotidiana, en las narrativas, y en las imposiciones regimentales coadyuvaba a su integración en los imaginarios sociales, a pesar de las múltiples fallas que revelaban los análisis sociológicos de la década de los cincuenta. De hecho, según la opinión de Manuel Lizcano en 1965 en la prestigiosa revista *Social Compass*, las grietas en la primera parte de los sesenta no lograban poner en tela de juicio al sistema en su totalidad, ya que «la mentalité collective particulière d'une société de tradition catholique fermée, telle la société espagnole, empêche évidemment, que les attitudes de dissidence religieuse passent pratiquement les limites d'une protestation individuelle» (Lizcano 1965, 245). Y si Paquita Sauquillo (c.p. 2018) –tras presentar las múltiples contradicciones de *aquella España católica*– señalaba en la entrevista que «Es verdad que era una sociedad religiosa, con todas estas contradicciones que plantea», Alonso Marcos (1967, 97) subrayaba aún a finales de la década de los sesenta que si los españoles

> fuesen preguntados por su religión, se sentirían incluso sorprendidos del solo hecho de que algo tan obvio como es su identificación católica pudiera ser puesto en duda; «ser católico» es, para ellos, algo tan natural que difícilmente comprenderían que pueda ser objeto de un interrogante.

Para la comprensión de la evolución del proceso de secularización desde la década de los sesenta –o en palabras de Lizcano las dinámicas que favorecerán que las actitudes de «disidencia religiosa» excedan progresivamente los límites de una protesta individual, o que las contradicciones comenzaran a ser más evidentes que la afirmación de la catolicidad de la sociedad española– he optado por el término de rupturas, que en parte emergieron a través de las transformaciones en las estructuras y los imaginarios que hemos presentado en el capítulo anterior. Rupturas que abrieron el sendero hacia una progresiva problematicidad y fragmentación de los modos en los que la religión se hacía presente hasta el momento, y en torno a los cuales irrumpían nuevas discursividades individuales y colectivas que se alejaban de ese modelo de cristianismo discursivo (Brown 2009). Rupturas que expandían la particularidad de procesos de secularización hasta el momento –las grietas– hacia una más intensa secularización social (McLeod 2007, 17).

El primer periodo de acentuación de los cambios al que los documentos y análisis nos remiten se ubica en torno a la segunda mitad de la década de los sesenta. Los años entre

1965 y 1971 conformaron la etapa que medió entre el cierre del Concilio y la celebración de la Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes, dos eventos que marcaron profundamente el debate posconciliar de la propia Iglesia. Pero también fueron años en los que el acceso a la sociedad de consumo y las consecuencias de la modernización económica se hicieron cada vez más presentes para amplios sectores poblacionales, con profundas repercusiones en la sociedad española.

En este sentido, las rupturas a las que nos referimos respecto a la previa estructuración del catolicismo y su articulación en la cotidianeidad presentan al menos esta doble vertiente. Por un lado, durante la última parte de la década de los sesenta las líneas de ruptura de las profundas transformaciones de la modernización social, económica y cultural se hicieron cada vez más profundas para los modos en los que la religión se había integrado en la cotidianeidad y en los imaginarios. La cotidianeidad iba adoptando a golpe de transformación socioeconómica un rostro distinto a aquel de la posguerra y su euforia religiosa, y las lecturas sobre cómo debía o podía ser el encaje del factor religioso en la sociedad y en la individualidad también incluían nuevas valoraciones. Ante este contexto en cambio, también las grietas experimentadas hasta el momento se leían progresivamente a la luz del nuevo marco. Sin embargo, segunda vertiente, parte de los significados y conceptos que formaban parte del imaginario católico, el normativismo o el ritualismo que destacaban los informes anteriormente, entraron en un periodo de cuestionamiento intraeclesial a medida que las aplicaciones del Concilio, el rechazo a la *pastoral de cristiandad*, las implicaciones del laicado y los debates del periodo posconciliar ejercieron una influencia fundamental sobre la parte propiamente religiosa de los imaginarios, transformándola profundamente y sometiéndola al cuestionamiento eclesial y social.

Más que optar por la primacía de un acontecimiento sobre otro para explicar la irrupción de una dinámica de secularización más intensa y acelerada desde los sesenta, de las rupturas, estimo conveniente considerar su génesis como un proceso multicausal y rizomático (Skornicki 2015, 91; McLeod 2007, 15). Múltiples cambios que interactuaron entre ellos y fraguaron diferentes rupturas con los modos en los que la religión había estado presente hasta la década de los sesenta, y que hacían que para el profesor del seminario de Madrid, Carlos Castro Cubells, fuese «urgente, pues, ir formulando y dando razón de lo que acontece en el fondo de nuestras vidas» (Castro 1969, 38).

Parte de esta renovación en las formulaciones vino de la mano del giro en la comprensión de la propia secularización, del cambio religioso en el que los actores estaban inmersos. Este marco de debate sobre la secularización a finales de los años sesenta nos sirve para continuar profundizando en el carácter diferencial del cambio iniciado en este momento respecto a la etapa anterior, para realizar un esbozo de las fuentes que nutrirán el capítulo y presentar finalmente una sintética panorámica estadística del periodo de estudio.

Sobre el sustrato de los análisis de la sociología religiosa de finales de los cincuenta o estudios como el citado *Decreto sobre el ateísmo* en España –elaborado por la Comisión Interprovincial para el Estudio del Ateísmo de la Compañía de Jesús[60]– el número, pero también la calidad y la popularidad, de publicaciones relacionadas con el concepto «secularización» se multiplicó hacia el año 1968. El crecimiento del interés por la secularización coincidió tanto con la aceleración de la modernización socioeconómica como con la intensificación de los debates posconciliares, las dos líneas que nos acompañarán durante este capítulo. En torno a esa fecha aparecieron obras realizadas en el contexto español[61] y traducciones en castellano de autores referenciales en el marco internacional: la incorporación a las librerías de las traducciones de Berger (1967), Milton Yinger (1968) o Acquaviva (1972) suponían la introducción al debate en castellano de los parámetros de la discusión sobre la transformación religiosa que se estaba produciendo en otras partes del Globo. Por su particular importancia desde un punto de vista más teológico y analítico, cabe destacar la repercusión que tuvieron *La Ciudad Secular* de Harvey Cox (1968), que supuso uno de los hitos esenciales en la reflexión sobre la secularización[62], y la obra *Honest to God*, escrita por el obispo anglicano Robinson (1963), cuya aparición en España en 1967 «abrirá la tormenta del pensamiento secularista» (Orensanz 1974, 66). A partir de estos hitos, el fenómeno de la secularización se dotaba de «un nombre, de un significado y de una lógica» (De la Cueva 2018, 51) que la alejaban más intensamente de la formulación de *apostasía de las masas* y del carácter negativo que había poseído en la retórica nacionalcatólica hacia nuevas maneras de comprender la transformación, una «secularización de la secularización» (Ibíd.).

En este sentido, la ampliación del debate sobre la secularización se dio en paralelo al impulso a la labor de sociología pastoral realizada con anterioridad a los sesenta, esencialmente por presbíteros o centros ligados a estructura eclesial y religiosa. Este fue el caso de la continuación de las Guías Estadísticas de la Iglesia por parte de la Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España (1965, 1966, 1967 y 1970), y las obras realizadas a partir de trabajos en centros como el Instituto de Sociología Aplicada (Vázquez 1967) o el instituto ISPA (Duocastella 1967). Así pues, la reflexión sobre la secularización, que nutría cada vez con más intensidad las bibliotecas y los

---

[60]Documento realizado por la Comisión Interprovincial para el Estudio del Ateísmo de los Jesuitas y en el que participó el citado Gómez Caffarena. En cierta medida encontramos un germen de este cambio fundamental en la comprensión de la secularización en la creación desde la Compañía de Jesús de la Comisión Interprovincial para el Estudio del Ateísmo, que tuvo como uno de sus primeros objetivos la redacción del citado *Decreto sobre el ateísmo*, un informe de profundo interés para conocer lo que estamos describiendo y sus contradicciones: en una cultura católica, formada por una población aún «indudablemente católica», se creó una comisión para el estudio del ateísmo.

[61]I.e. *Secularització i Cristianisme* de Lluís M. Xirinacs (1969), famoso activista sacerdotal.

[62]Obras como las citadas constituyen en el inventario de la BNE las primeras publicaciones que llevan el término «secular» en relación con la secularización, las publicaciones anteriores hacen referencia a un secular canónico, i.e. Instituto Secular.

análisis de los pensadores en España, fue recibida y reflexionada principalmente desde los propios espacios eclesiales. Por tanto, la expansión del concepto se efectuó a medio camino entre el interés sociológico y el teológico, y principalmente a través de estas plataformas vinculadas con la Iglesia católica, que aunque abandonaban el interés de cruzada, no se apartaban del objetivo pastoral en su análisis en esta etapa de profundo cuestionamiento religioso posconciliar.

Además, junto a las que ya se habían consolidado como espacios referenciales para el estudio de la sociología religiosa, se sumaron nuevas iniciativas a raíz de los cambios que se estaban experimentando. Este fue el destacado caso del Instituto Fe y Secularidad. El Instituto, que tenía sus raíces en la elaboración del *Decreto sobre el ateísmo* en España, fue inaugurado en 1968 y dirigido en este primer momento por el jesuita Alfonso Álvarez Bolado, quien sugirió el nombre del centro precisamente tras haber leído la obra *Honest to God*. Fe y Secularidad adquirió rápidamente una popularidad en el debate sobre la secularización en España gracias a su indispensable contribución a la reflexión por medio de sus seminarios, en los que conectaban reflexiones sobre diferentes disciplinas y distintas aproximaciones personales al fenómeno religioso. Además, el Instituto realizó en sus primeros años la redacción de una bibliografía de sociología de la religión que comenzó, precisamente, por el tema «secularización»[63].

Desde las reflexiones suscitadas en espacios como los señalados, el conocimiento sobre la secularización se expandía a más amplios espacios a través de la organización de ponencias y jornadas en torno al concepto, de su presencia en la labor de distintos centros de estudio (Instituto de Teología para Seglares de Barcelona), y de manera esencial gracias al interés que suscitó en editoriales (Nova Terra, Laia, PPC…) y revistas de inspiración religiosa o vinculadas a las instituciones religiosas (*El Ciervo, Vida Nueva*, *Iglesia Viva*, *Ecclesia*) que, además, aumentaron en número durante este momento de reflexión posconciliar. El incremento de la presencia de secularización en los debates fue tal que ya en 1969 *Iglesia Viva* presentaba a la secularización como «tema vedette de los comentarios teológicos y pastorales» (Equipo editorial de *Iglesia Viva* 1969, 167), afirmación que complementaba el sociólogo Joan Estruch (1976, 433) en la revista *Social Compass* cuando señalaba que entre 1968 y 1969 se alcanzaba el pico de la producción bibliográfica sobre secularización en la España[64].

---

[63]Fue complementada esta primera bibliografía en 1975 y 1978 con otros dos tomos que sumaban en total la presentación en castellano de 23.000 títulos (Colomer 1988, 7).

[64]Señala concretamente el sociólogo: «Out of the total number of items, a mere 18 % is prior to 1960, 15% is situated between 1961 and 1965, 40 % falls between 1966 and 1970, and the remaining 27 % is later than 1970. Up to 1968, we observe a constant annual increase with 1968 and 1969 representing a peak in socio-religious studies; a slow decrease in research and publications occurs from then on, stabilizing itself after 1972 in percentages inferior to those of 1965» (Estruch 1976, 433).

En definitiva, el debate sobre la secularización de este periodo se encuadró –en muchos de los casos– en una más amplia discusión teológica y pastoralista sobre la misma, a la par que se expandía progresivamente por medio de plataformas eclesiales a un mayor grueso de una población. Esta doble dinámica que señalábamos en el marco conceptual (el desarrollo del debate sobre la secularización y su expansión a más amplios sectores sociales) irá también confiriendo progresivamente estructuras narrativas para la explicación del cambio religioso que se estaba experimentando, que se sumará a otros discursos procedentes de los medios de comunicación, literatura o filosofía en los que, explícita o implícitamente, emergían renovadas interpretaciones sobre proceso de transformación sociorreligiosa y sobre el potencial papel de las religiones en un presente en transformación y en un futuro, antojado ya como potencialmente distinto.

Junto con esta expansión de la comprensión del cambio religioso a través de las reflexiones sobre la secularización, se confeccionó toda una serie de informes estadísticos que nutrieron la reflexión más teórica y analítica de diferentes aspectos de la realidad social y eclesial. Entre la multitud de estudios realizados en este momento, muchos de ellos parciales y sobre estratos de población excesivamente específicos, cabe destacar los elaborados por autores como Cecilio de Lora (1965), los dirigidos desde ISPA por Rogelio Duocastella (1967, 1971); el análisis publicado por Juan-Luis Pintos (1968) o los estudios estadísticos realizados desde el centro DIS, bajo el amparo de la Compañía de Jesús. Un especial énfasis merece el esencial trabajo realizado por FOESSA (1970), centro vinculado a Cáritas, y las Encuestas Nacionales de Juventud [I (1960)[65], II (1968)[66]], realizadas por el Instituto de Juventud. Por su parte, la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia, además de la citada elaboración de las *Guías de la Iglesia*, contribuyó a la difusión y a la gestación de dos de los más importantes estudios para conocer la situación del sacerdocio y de los candidatos a él en este momento: la Encuesta-Consulta al Clero realizada por el DIS en 1969-70 y publicada junto con el resto de documentos de la Asamblea-Conjunta (1971), y la encuesta a los seminaristas, realizada en el curso 1968-69, cuyos resultados fueron analizados por Fernando Sebastián (1970).

---

[65]«La encuesta se realiza con dos muestras independientes, una de 1316 varones y otra de 415 mujeres, de 16 a 20 años, estratificadas por zonas geográficas y status socioeconómicos («campesinos, estudiantes y trabajadores», por una parte, y «sus labores», además, por la otra), con un cuestionario de 323 preguntas. El estudio se titula «Encuesta sobre presupuestos mentales de la juventud española» y su contenido responde bien a ese título, porque predominan en él las cuestiones sobre valores, creencias y actitudes sociales, políticas y religiosas, además del estudio de las prácticas deportivas, culturales, de ocio y asociativas, y de las relaciones familiares y personales. El informe de la encuesta no se publicó hasta 1976». Información sobre la encuesta citada en Zárraga (2015, 15).

[66] «En julio de 1968 el renacido Instituto de Opinión Pública, ahora bajo la presidencia de Salustiano del Campo y la dirección técnica de Díez Nicolás, realiza una Encuesta sobre la juventud española, con una muestra de 1931 entrevistas, que tiene la peculiaridad de ampliar su ámbito poblacional hasta los 29 años, anticipándose a la prolongación de la juventud que se produciría unos años después». Información sobre la encuesta citada en Zárraga (2015, 17).

El hecho de que la mayoría de las muestras analizadas por estos informes se escogiesen entre sectores concretos de población –y no sobre el conjunto del Estado– nos dificulta la precisión estadística en cambios religiosos a nivel de la sociedad española, en la que a simple vista estadística pareciese que la «alarma» ante la secularización constituía una cuestión más analítica que real. En una afirmación genérica a partir de los datos que Julio de la Cueva (2018) recoge, podemos señalar que la sociedad española continuó siendo durante el lapso de tiempo entre el final de la década de los sesenta y el inicio de los setenta una sociedad indudablemente con una mayoría autoidentificada como católica, aunque con una ligera bajada en el número de declarados católicos entre 1960 y 1969, que pasó del 99 al 93%. Este ligero decrecimiento no impedía que la sociedad española continuara siendo uno de los espacios en Europa con mayor adhesión religiosa. Sin embargo, esta vaguedad se redobla a la hora de aproximarnos a la práctica religiosa. Las cifras de asistencia religiosa para el conjunto del Estado no se pueden perfilar más que desde de la catuela ante la disparidad y escasa fiabilidad de las muestras.

Tabla 6. *Autoidentificación religiosa y práctica católica en España en 1960 y en 1969 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	1960	1965	1969
Católico	99	-	>93
Practicante habitual	-	83	<70
Practicante ocasional	-	-	>14
No practicante	-	15	-
Indiferente	-	2	-

Fuente: De La Cueva (2018, 34), a partir de Grund (1960) y FOESSA (1970); para 1965 elaboración personal a partir de Beltrán, García et al. (1984, 120). Nota: Las categorías habitual y ocasional aparecen como practicante en el estudio de 1965. Aclaraciones de De la Cueva (2018, 34) a los datos: el practicante habitual se refiere a la práctica semanal, el ocasional es aquel que practica al menos una o dos veces por mes. Las cifras que toman Beltrán, García et al. (1984) para 1965 son las ofrecidas por el estudio del Instituto de Opinión Pública (1965), que fueron confeccionadas exclusivamente con una muestra tomada en Madrid.

Si bien era cierto que el informe FOESSA (1970), realizado en el año 1969, señalaba un 70% de potencial práctica religiosa para el conjunto del Estado, el estudio fue realizado con una muestra en la que se analizaban exclusivamente cinco perfiles poblacionales. Además, desde otras reflexiones se emitía un juicio muy distinto de la realidad sociorreligiosa en la España de este momento. La estimación de práctica religiosa que Duocastella ofrece sobre la base de los estudios parciales en las diócesis era considerablemente más baja que el 70% de FOESSA, una valoración también recogida

por Julio de la Cueva (2018) en sus datos. Por su parte, y en este mismo sentido, José Gómez Caffarena, joven jesuita filósofo que supondrá una figura esencial en este capítulo, en un seminario que impartió en 1966-1967 sobre el ateísmo en la sociedad española mencionaba que, en su opinión, «el porcentaje de práctica religiosa española, no sé cómo andará actualmente, pero quizá ande por el 25 o el 30 por ciento en conjunto» (Gómez Caffarena 1966-67, 1). Además, y de nuevo frente a la visión más general, tanto el propio FOESSA como las Encuestas de la Juventud revelaban progresivamente que los rasgos de la transformación empezaban a ser más incuestionablemente perceptibles en unos sectores que en otros. El FOESSA de 1970 mostraba cómo entre los universitarios y obreros y empleados se concentraban las cifras más bajas de autopercepción de la práctica religiosa, aun siendo muy altas las cifras ofrecidas por el Informe para este periodo en comparación con otros contextos europeos.

Tabla 7. *Autoidentificación religiosa en 1969 por sectores poblacionales (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Amas de casa	Bachilleres	Universitarios	Profesionales	Obreros y empleados
Indiferentes	1	6	15	10	12
Cat.no pract.	5	8	12	7	22
Cat. no muy pract	16	30	29	31	30
Cat pract.	64	47	35	46	22
Muy buenos católicos	13	7	7	5	12
Creyentes de otra religión	-	2	2	1	2
NS/NC	1	-	6	3	-
Tamaño de la muestra	3896 entrevistados	196	250	231	420

Fuente: Fundación FOESSA (1970, 443). Nota: La encuesta fue realizada por Juan González-Anleo.

Frente a espacios sociales más inmutables a la transformación religiosa (amas de casa), el cambio, aunque progresivo durante los sesenta, era más difícilmente cuestionable para la generación joven en su conjunto, especialmente en el caso de los universitarios en particular y de los varones en general, los cuales duplicaron la dejación de asistencia a la misa dominical durante el periodo según las Encuestas de Juventud (I y II).

Tabla 8. *Asistencia a misa en los jóvenes (1960 y 1968) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	1960			*1968*		
	Varones	*Mujeres*	*Total (*)*	*Varones*	*Mujeres*	*Total*
Nunca falto	42,6	73,5	68	37	70	53
Varias veces al año	37,3	15,5	26,4	31	15	23
Una vez al mes	11,3	5,6	8,4	6.	4	5
Todos los domingos, no voy nunca	10,1	4,3	7,2	20	9	15
No contesta	-	-	-	6	2	4

Fuente: Beltrán, García, et al. (1984, 120). Nota: son los resultados de la pregunta: «¿Con qué frecuencia dejas de ir a Misa los domingos?». Para 1960 los datos proceden de la I Encuesta de la juventud y la muestra está formada por 1622 respuestas (1214 varones y 408 mujeres); para 1968 los datos proceden de la II Encuesta de la Juventud y la muestra está formada por 1214 respuestas (978 varones y 953 mujeres). Nota (*): el total para 1960 es una estimación personal realizada a partir de los datos ofrecidos.

La división de opiniones entre especialistas y encuestas era replicada por el debate social al respecto. A un sector de la población, la reflexión sobre la secularización le suscitaba la pregunta «¿Qué tiene esto que ver con España?» como recogía Díez (1966, 72) en *Cuadernos para el diálogo*; cuestión que para Julián López, jesuita que colaboró en la redacción del *Decreto sobre el ateísmo*, era la muestra de que «Se prefiere, a veces, cerrar los ojos y sugestionarse con la idea de que se vive en una sociedad cristiana» (López 1966, 1). Para otros, la religión católica se adentraba en una profunda crisis en la sociedad española. Narcís Jubany (1969, 46), por entonces Obispo de Gerona, señalaba que «España no es una excepción dentro del cuadro religiosamente decadente de la Europa occidental. La decadencia general de la vida cristiana en nuestro país –y también en nuestra diócesis– nadie puede ponerla en duda». Y el militante Alfonso Comín veía en España la *tierra de misión* (Comín 1966) sobre la que se había teorizado en Francia en los años cuarenta (Godin y Daniel 1943). La imprecisión de las cifras, pues, se redoblaba ante los juicios diferenciales de los propios actores ante la realidad que observaban.

Por lo tanto, a partir de esta primera aproximación al periodo debemos subrayar la ambigüedad que el cambio sociorreligioso posee en las valoraciones y análisis de este momento: para unos evidente, cuestionable para otros. Entre otras explicaciones de esta percepción diferencial, no podemos obviar la fuerza que ejercía sobre la autodefinición religiosa en este momento de nacionalcatolicismo la «conformidad con lo socialmente esperado» (Beltrán, García et al. 1984, 120). La «inflación religiosa» constituía un dinamismo en el que se cruzaban las razones religiosas con las sociales y políticas en esta

época anterior a la muerte del dictador, y que nos dificulta la comprensión estadística al menos hasta la caída del Régimen.

Ante la imposibilidad de ofrecer una panorámica general desde las estadísticas y por la ambigüedad de las valoraciones diferenciales, el concepto de «rupturas» con el que comenzábamos es profundamente sugerente para entender este primer momento de transformación. Frente a una imagen oficial, social e incluso estadística en la que –al menos parcialmente– la práctica del catolicismo continuaba siendo una realidad incuestionable en la España de finales de la década de los años sesenta, otros análisis y documentos comenzaban a apuntar a las transformaciones que borbotaban en los resquicios y las grietas de la religión presente, sometida a nuevos cambios y presiones de múltiples rostros.

Era el momento de las rupturas, no solo de rupturas entre opiniones diferenciales, sino de la progresiva expansión de procesos a través de los cuales se extendían nuevos modos que fraguaban y configuraban imaginarios sociales más secularizados, que cortaban –al menos parcialmente– con la estructura vivida hasta el momento e intensificaban las problemáticas para la presencia del factor religioso en los mismos. Era una progresiva ruptura con *aquella España católica*, pero una ruptura no homogénea ni unívoca, de ahí unas valoraciones diferenciales, aderezadas en algunos casos de inflación religiosa. De acuerdo con la información ofrecida por diferentes estudios[67], buscaremos ahora estas transformaciones y rupturas –y sus contradicciones– en las dos vertientes señaladas: el cambio social y económico, y las profundas tensiones del periodo posconciliar (Callahan 2003, 490). Ambos vectores, que citábamos al inicio del capítulo, habían comenzado a ampliar las grietas de *aquella España católica*, pero que a partir de los años sesenta implicaron un cuestionamiento más acentuado de los modos en los que la religión católica se encontraba inserta en los imaginarios sociales.

[67]Esta vertiente múltiple del cambio es recogida en diferentes análisis. Por ejemplo, en la Conferencia Internacional de Sociología Religiosa se señala que «Un grupo de sociólogos (20%) reconocía el carácter determinante del factor económico sobre el cambio religioso, de forma más o menos directa», «un 26 % se inclinaba a conceder más importancia a un proceso general de cambio, que ha desembocado en una nueva mentalidad» y «un (35%) concedía primacía al Concilio Vaticano II como factor decisivo en el cambio religioso»(Conferencia Internacional de Sociología Religiosa 1975, 19). Esta división también era mostrada por Fernando Urbina en 1975, quien destacaba que: «En general coinciden en señalar dos causas básicas del hecho de la transformación de las formas de expresión de la fe: 1ª La influencia del cambio económico social, 2ª La influencia del cambio interno de la Iglesia misma» (Urbina 1975, 359).

3.2. LAS MÚLTIPLES CARAS DEL CAMBIO SOCIOECONÓMICO Y CULTURAL

Si hemos planteado el proceso de secularización como una creciente problematización para la integración del factor religioso en los imaginarios (Taylor 2015), en este punto analizaremos los dilemas que comenzaban a detectar los análisis e informes de la década de los sesenta e inicio de los setenta en torno a las consecuencias que la sociedad de consumo y las nuevas valoraciones culturales implicaban para el factor religioso.

En *aquella España católica* subrayábamos cómo la cotidianeidad y la normatividad continuaban remitiendo a un cristianismo discursivo, y reforzaban la presencia del factor religioso en los imaginarios. A partir de los años sesenta los profundos cambios que se experimentaron modificaron profundamente las dinámicas sociales. Y, precisamente, una de las divergencias mayores entre la primera y la segunda oleada de secularización fue este marco diferencial, la nueva sociedad que se iba gestando al calor de los cambios socioeconómicos y culturales de los sesenta, por medio de los cuales se irá difuminando, adaptando o modificando parte de las estructuras en las que la religión había estado presente hasta el momento, en un periodo que historiográficamente es conocido como de *desarrollismo.*

Entre 1965 y 1971 se consolidó la expansión de esta modernización socioeconómica en España. El aumento significativo del consumo respecto a la primera parte de la década se efectuó en paralelo a la subida de la renta per cápita, que creció desde 1961 a 1970 un 6.4 por ciento (Botti 2008, 181). España, tras la pobreza de la posguerra y del crecimiento económico rígido de los cincuenta, pasaba a convertirse en una de las 10 potencias industriales mundiales, realidad bajo la que subyacían profundos cambios plurales en el tejido social. En paralelo, emergía la contestación juvenil en espacios especialmente destacados como la Universidad, a la que llegaban los ecos del mayo del 68 francés. Y la juventud de este momento se insertaba en unas estructuras sociales que –a ritmo de *Love me do*– diferían cada vez más intensamente del recuerdo postbélico y sus martirologías.

Vertebraré en torno a dos ejes este cambio de contexto y su influencia en la transformación sociorreligiosa: en primer lugar, el impacto de la modernización en las estructuras religiosas cotidianas del momento, y en segundo lugar, una aproximación al cambio desde la expansión de nuevos parámetros sociales y morales, que supusieron una progresiva crisis de la normatividad católica y una primera quiebra de los procesos de transmisión. En ambas líneas enfatizaré el impacto que estos cambios generaron en el tejido sociorreligioso a través de distintos informes, documentos y testimonios de la época, estableciendo explícita o implícitamente una profunda diferencia entre la modernización novedosa y la tradición religiosa.

3.2.1. La ruptura entre la tradición y la modernización, entre la movilidad y la sociedad de consumo

La modernización, la industrialización o las formas asociadas a una sociedad de consumo, realidades que se encontraban tras las cifras económicas presentadas, no estuvieron exentas de implicaciones en la estructura sociorreligiosa, especialmente en ese catolicismo que describíamos como cotidiano.

Desde una línea general en la que el profundo proceso de transformación se contempló como un conflicto entre la novedad de la modernización frente a la tradición, las estructuras y los modos en los que ese factor religioso –y tradicional– había estado presente en los imaginarios sociales se vieron envueltos por diferentes dilemas del propio cambio, como señalaremos en las próximas páginas. Y a través de las distintas transformaciones, se iba forjando en paralelo una sociedad distinta, en la que progresivamente lo religioso debería buscar su espacio ante la inviabilidad que algunas de las formas mantenidas hasta el momento presentaban en medio de nuevos hábitos y costumbres. Analizaremos a continuación tres dinámicas que implicaron una particular ruptura con la anterior vertebración sociorreligiosa: la profunda movilidad de la población en este momento, que afectaba a la idiosincrasia de áreas como las rurales, en las que el catolicismo había estado profundamente inserto; el cambio de valores y *habitus* a través de la implantación de una sociedad de consumo que implicaba el moldeado de la cotidianeidad al calor de nuevas expectativas, y la concreción de estos esquemas en estructuraciones diarias condicionadas por la modernización y de la sociedad de consumo, que modificaban denodadamente las prácticas de la población.

3.2.1.1. El vaciamiento de la España católica

En primer lugar, frente a la idea bucólica del pueblo de los ancestros y la tradición religiosa inmutable –esa España rural como corazón de la «reserva de pureza» del catolicismo y del Régimen– la década de los sesenta estuvo marcada por una realidad muy distinta: la «marea de la emigración», la cual ya había constituido una realidad significativa durante la década de los cincuenta. De acuerdo con datos del Instituto Español de Emigración, «solo en 1964 medio millón de personas abandonó su provincia de residencia en España para irse a vivir a otra» (Richards 2013, 225) y, «entre 1961 y 1974, 2.741.322 personas que estaban activas en la agricultura abandonaron el campo español para trasladarse a las ciudades» (De Riquer 2010, 609).

En consecuencia, se acentuaba la envergadura de un cambio fundamental para la estructura del catolicismo cotidiano en este periodo. Los procesos de industrialización y modernización durante los sesenta favorecieron la progresiva eliminación de un paisaje religioso rural, que había caracterizado la idiosincrasia católica hasta ese momento. Y

afectaron a la viabilidad futura de un tejido en el que «la parroquia aún sigue siendo el centro oficial de vida para sus hijos del campo» (Vázquez 1962, 137); un tejido en el que aún en 1963 la mayor parte de las parroquias españolas comtinuaban mayoritariamente respondiendo a esta idea de pequeña parroquia rural que atendía a una comunidad de escaso tamaño.

Tabla 9. *Distribución de parroquias en la España de los años sesenta por tamaños*

Tamaño de la parroquia	Número de parroquias por tamaño	Porcentaje que representan sobre el número total de parroquias	Porcentaje de población que reúnen sobre la población total
Con menos de 100 habitantes	1747	9,2%	0,34%
Entre 101 y 500 hab	7670	40,1%	7,66%
501-1000	3525	18,6%	7,04%
1001 y 5000	4376	22,8%	4,37%
5001 y 10.000	1089	4,7%	21,78%
10.000 y 50.000 habs.	568	2,7%	56,80%
De más de 50 000 habitantes	8	0,1%	1,6%
Indeterminadas	64	-	-

Fuente: Duocastella (1967, 23).

En este sentido, junto con las implicaciones que esta crisis poseía para la propia demografía del campo, no podemos obviar que uno de los focos donde más pervivencia y vitalidad había presentado la religiosidad era precisamente este espacio en sangría, que había configurado una profunda integración idiosincrásica en la que «el mundo de la religión [aparecía] como subyacente al suyo» (Christian 1978, 200) porque practicaban «por tradición y porque así lo vieron siempre» (Vázquez 1967, 186).

Uno de los puntos en los que se observó de manera más clara las consecuencias de la pérdida del cristianismo vinculado al contexto rural no solo demográficamente, sino como parte fundamental de la estructura del catolicismo vivido hasta el momento, fue en la progresiva caída de entradas en el seminario, cuya estructura de plausibilidad respondía en gran medida a la inserción entre religiosidad católica y mundo rural. Además de las cuestiones relativas al cuestionamiento de la figura del clero en el posconcilio y de los debates eclesiales, que posteriormente estudiaremos, parte de las propias vocaciones se

explicaban en su irrupción en medio de ese ambiente de integración del cristianismo en un mundo rural en crisis.

Junto con testimonios como los presentados en el capítulo anterior, en los que el ambiente religioso del pueblo concedía «un prestigio y un estatus social elevado a tales vocaciones» (Ducastella 1971, 131), a lo largo de mi investigación he podido escuchar en repetidas ocasiones la misma historia: familias numerosas en un mundo rural, sin salidas laborales para todos los hijos, un día llegaba un religioso para la «promoción de vocaciones» y, continúo con el testimonio del sacerdote Antonio Aradillas (1977, 60), se les exponía «a los niños y a sus padres las ventajas que tenía recibir una formación orientada hacia el sacerdocio o el claustro». Ante la falta de futuro para todos los hijos, «no resultaba difícil estimular tal convencimiento, ya que, en definitiva, los padres descubrían en la carrera del hijo la posibilidad del amparo y prestigio para el día de mañana». Esta es la historia que narraba Albert Riba (c.p. 2019), actual presidente de la Asociación de Ateos de Cataluña, en la entrevista que mantuvimos:

> Yo recuerdo a los hermanos de mi colegio. Recogían lo peor de cada pueblo. Iba el reclutador de los gabrielistas, que eran los hermanos gabrielistas. Iba por los pueblos de Castilla-León, Castilla-La Mancha, por los pueblos de todos esos sitios. Y entonces iba allí y hablaba con el cura del pueblo: «A ver, ¿aquí hay algún chico que quisiera venir a nuestro seminario? Le enseñaríamos, le daríamos un oficio…». Entonces, el cura del pueblo con toda su buena fe, pero con muy mala leche también, pues le iba indicando las familias que estaban en una posición de mayor debilidad. «Esta familia ya tiene un hijo mayor, tiene varios hijos pequeños, no saben qué hacer con ellos, no serán herederos, no tendrán ni un duro, se morirán de hambre». «Estos, uno militar, otro guardia civil». «Pues bueno, llévate uno». Entonces las familias cuando venía el reclutador a hablar con las familias, las únicas familias que le daban al hijo eran aquellas familias que tenían el hijo que no podían soportar, el más violento, el que se peleaba con todo el mundo, el que estaba aislado socialmente. Claro, yo en mi colegio, tenía unos tíos que eran unos bestias, unos auténticos salvajes.

Esta historia común nos ayuda a comprender parcialmente que en 1962 el 70,8% de los seminaristas hubieran ingresado entre 10 y 12 años de edad[68]. En este momento, no solo las condiciones existenciales mejoraban y aparecían nuevas figuras de prestigio social que ya no eran religiosas, sino que mientras el país dejaba de ser rural, las vocaciones continuaron concentrándose en los polos emigrantes del éxodo, por la profunda integración idiosincrásica entre un mundo rural en crisis y el catolicismo. Frente a los datos ofrecidos en la tabla (cf. tabla 10) sobre el mantenimiento de la extracción urbana/rural de los seminaristas durante los sesenta, solo entre 1961 y 1965 las ciudades

[68]La cifra proviene de los datos que cita Luis Acebal (1969a, 172) sobre la Encuesta a Seminaristas en España realizada durante el curso 1968-1969.

de menos de 10.000 habitantes (es decir dos de las tres categorías de la tabla, que concentraban más del 70% de las vocaciones) perdieron 662.802 lugareños a favor de las ciudades de 10.000 habitantes (Fundación FOESSA 1966, 58). Y concretamente en este momento, espacios como los pueblos de la submeseta norte castellanoleonesa, una de las regiones con mayor aportación de vocaciones religiosa, se vaciaban progresivamente por medio de un saldo negativo migratorio de 466.000 entre 1961 y 1974 (Ibíd.).

Tabla 10. *Seminaristas españoles por curso y tamaño de la localidad procedencia (en porcentaje)*

	Localidades de menos de 2000 habitantes	*Localidades entre 2001-10.000*	*Más de 10.000 habitantes*
1958-1959	49,3	25,2	25,5
1964	49,2	25,3	25,5
1967	50,1	24,8	25,1

Fuente: (Hermet 1985, 37).

Parecía que en medio del cambio social, aquellos lugares en los que el «clima religioso de la familia o por el ambiente de respeto y veneración que hacia el sacerdote reinaba en el mundo» (Mérida 1982, 75), eran los primeros en mostrarse con escasa proyección de futuro ante la nueva sociedad que despuntaba.

Estos migrantes que abandonaban masivamente el mundo rural se dirigieron principalmente hacia los centros de atracción industrial que el franquismo estaba promocionando. Y se integraron en unas estructuras urbanas en las que podían dejar atrás con mayor facilidad ciertos dinamismos de su vida anterior, ese «embrollo de vivencias de la infancia del pueblo, de lo antiguo, que va quedando definitivamente atrás, lejos» (Martí 2013, 21-23). Como señalaba otro informe «Cuando diga a su cura que ha salido, que ha visto mundo, ello quiere decir que reniega de las creencias religiosas de su juventud» (Schmitt-Eglin 1963, 200).

Era el paso del mundo rural a «la descomunal masa de edificios, el orden en la edificación, el reglamento de las comunicaciones, el imponente rugido de los potentes motores, la fuerza eléctrica que mueve fábricas y trenes, la claridad nocturna»(Xirinacs 1969, 110). La novela icónica de Luis Martín Santos (2013), *Tiempo de silencio,* daba buena muestra de esa «fugaz ciudad nocturna» en la España de 1966, «tan apesadumbrada de iglesias cerradas y tabernas abiertas, de luces eléctricas oscilantes y de esos coches que se lanzan a toda velocidad en estas horas, por la confluencia de las grandes vías como conducidos por suicidas lúcidos».

Además, gran parte de los migrantes se incorporaban a las periferias de las ciudades. Ya al final de la década anterior, los cincuenta, se había alcanzado el número de 600 000

habitantes en los suburbios de Madrid, según las instituciones diocesanas (Richards 2013, 169) y durante los sesenta el área suburbial marginal ocupaba el 10% del suelo residencial de Madrid (Valenzuela 2010, 65). Como señala Julio de la Cueva (2018, 38) en esta ciudad de los sesenta no solo debemos ver la irrupción de la segunda oleada de la secularización –*el ateísmo práctico* que señalaba la Comisión Interprovincial de los jesuitas o el catolicismo en proceso de alejamiento respecto a la Iglesia de la segunda oleada de secularización de Pérez-Agote (2012)– sino también la continuación de las dinámicas de la primera oleada. En el capítulo previo señalábamos que las periferias de las ciudades habían conformado parte de las grietas del cristianismo cotidiano, espacios con escasa atención parroquial (Vázquez 1962, 118) y donde más costosamente había alcanzado la recristianización durante el primer franquismo. A la altura de 1969, este espacio en crecimiento demográfico todavía constituía una realidad de escasa atención pastoral en el caso de la Archidiócesis de Madrid-Alcalá: «En el viejo Madrid hay unos 3000 habitantes por sacerdote en parroquia; en el segundo anillo, 4500 y 8500 en la periferia» (Oficina General 1965, 337). Así pues, cuando el migrante se incorporaba sucedía que: «Desligados del contexto tradicional de sus comunidades inmediatas y del ambiente de total protección e impermeabilidad en que vivían, muchos españoles están perdiendo todo otro contacto con la Iglesia que no sea el de los actos solemnes del conformismo temporero[69]» (Duocastella 1967, 119-132)[70].

3.2.1.2. La sociedad de consumo: un nuevo habitus

No obstante, y en segundo lugar, junto con los cambios en el hábitat se estaban desarrollando en paralelo profundos cambios en el *habitus* en esta época de modernización. Es decir, las transformaciones no se efectuaban solamente con los cambios en el lugar de residencia, sino que implicaron transformaciones en el tejido de los usos y costumbres en los que el individuo se encontraba inserto. El fenomenólogo Martín Velasco (c.p. 2018) apuntaba precisamente en la entrevista personal en esta dirección del cambio de *habitus*, a través del concepto de «costumbre», como línea fundamental para comprender la secularización de una España anterior en la que «todos éramos cristianos por costumbre» (Ibíd.).

---

[69]El equivalente de *Saissionier*, término de la sociología francesa empleado por el canónigo Boulard. Hace referencia a una suerte de catolicismo no practicante, de bautizos, bodas y comuniones.

[70]Existían matices a esta realidad. Los migrantes cuyo destino eran ciudades de las regiones con mayor índice de práctica religiosa tenían más posibilidades de continuar con la práctica o incluso incorporarse a ella, tal y como sucedía con los migrantes estudiados por Duocastella (1965b) en la ciudad de Vitoria. Pero igualmente, según Duocastella, el factor de práctica religiosa dependía de otros factores como la distancia cultural entre el destino y el origen, y el grado de asistencia a la misa dominical que existía en las regiones de las que los migrantes eran orihundos, regiones que continuaban presentando durante la década de los sesenta profundas diferencias entre ellas.

Gran parte de este cambio de *habitus* descansaba en la progresiva generalización de la sociedad de consumo, en la que nuevas costumbres emergían para «la producción para el deseo, esto es, una producción derivada de la creación de aspiraciones individualizadas por un aparato cultural» (Alonso y Conde 1994, 14-15). Más aún si tenemos en cuenta una doble realidad para el caso español: aunque es cierto que convivieron durante los años sesenta varios niveles de expansión de la sociedad de consumo a nivel poblacional (desde sectores a los que alcanza rápidamente a otros con mayores resistencias, que presentaban perfiles más tradicionales) (Fundación FOESSA 1966, 305) y que incluso el acceso a los bienes de equipo y consumo fue más lento a nivel general de lo que suele estimarse, los valores de la sociedad de consumo se instalaron primeramente y con anterioridad al propio acceso a los bienes, gracias, entre otras cuestiones, a la influencia de la publicidad. Además, esta primera extensión de los denominados nuevos valores de la sociedad de consumo era más evidente en el caso de una juventud a la que se «les ha incitado —y, en menor medida, se les sigue incitando— a consumir objetos mucho antes de que hicieran aparición en el mercado español» (Castillo 1982, 11-13).

Durante la década de los sesenta el ideal de clase media expuesto publicitariamente se convirtió en el prototipo ansiado de existencia en un marco de consumo (Alonso y Conde 1994, 196); un ideal que se ejemplificaba en cuestiones como la adquisición de un piso, el Seat 600, los guateques, las marcas de ropa o la música rock-pop. A partir de este binomio entre ideales de clase media y acceso efectivo a la misma, los informes subrayaban la expansión de un nuevo *habitus* formado por varios aspectos que giraban en torno a una aproximación más pragmática de la realidad: «Ahora, se oía decir, tenemos algo que defender» (Abella 1985, 195-196). El *pragmatismo* descrito por los analistas hacía referencia a un utilitarismo, con una visión más práctica de la existencia desde conceptos como «fácil, práctico, utilitario, [que] aparecían repetidos incansablemente por la publicidad de la época» (Alonso y Conde 1994, 213). Además, a esta visión más pragmática coadyuvaba la incorporación de toda una serie de aparatos tecnológicos que poblaron progresivamente el espacio doméstico (lavadora, frigorífico, lavavajillas), y que hacían la vida ciertamente más práctica y fácil. En un grado más acentuado, con pragmatismo los análisis también se referían a una temprana expansión de un ambiente de *materialismo* (Vázquez 1967, 89), del deseo de consumo de los bienes, en los que el propio concepto de novedad jugaba un peso fundamental.

Ante la expansión de estas realidades *pragmáticas* y *materialistas*, y a pesar de que la clase media aún constituía un sector social de fuerte adhesión a la práctica religiosa según los análisis, para Caffarena la potencial crisis religiosa se ubicaba en la interacción entre esta creciente clase media con los valores de «consumo, hedonismo, progresivo materialismo» a los que era invitada publicitariamente. Carlos Cubell (citado en *Encuesta de vicarios* 1965), profesor del seminario de Madrid, señalaba por su parte que el riesgo

más importante para el catolicismo de los sesenta ya no era el anticlericalismo, sino que desde este momento: «Podríamos decir que la nueva forma del anticlericalismo es en unos la desespiritualización (clases medias y altas) o la indiferencia (la juventud)». Y entre los dos, Caffarena y Castro, describían uno de los peldaños esenciales de lo que posteriormente se ha catalogado como «segunda oleada de secularización».

Esta realidad diferencial del cambio sociorreligioso era también mostrada en uno de los más importantes análisis en profundidad realizados sobre la no creencia en España en la década de los sesenta, el informe *Decreto sobre el ateísmo*, realizado por una Comisión interprovincial para el estudio del ateísmo de la Compañía de Jesús. El texto indicaba cómo en la España de mediados de los sesenta existía una suerte de creciente ateísmo que se presentaba en dos formas; la primera suponía la culminación precisamente de la *apostasía de las masas*: «Protesta y reacción amargada contra la religión concretamente vivida, que ha sido engaño, freno de las mejoras, aliada de la injusticia (en esta forma, el ateísmo es primero anticlericalismo; pero de ahí pasa a verdadero ateísmo)» (Comisión Interprovincial para el Estudio del Ateísmo 1966, 105-106). Esta afirmación era complementada por la información ofrecida por el número monográfico de la célebre revista de sociología religiosa *Social Compass*, dedicado a España en 1965, que recogía la creciente intensificación y profundización de las características que ya habían marcado la etapa anterior: la práctica desigual geográfica o social (Duocastella 1965a), también motivadas por unas transformaciones del momento que nutrían espacios de primera oleada de secularización como los suburbios (cf. *infra*, tabla 11). Sin embargo, los cambios de este nuevo marco de consumo y modernización para los modos en los que la religión se articulaba en la vida y la sociedad de los españoles no suponían una mera continuación de la apostasía de las masas anterior o de la primera oleada de secularización, por más que se acentuasen cuestiones propias de sus dinámicas.

Así pues, el *Decreto sobre el ateísmo* también afirmaba que cada vez se hacía más explícita otra forma de carácter más novedoso por la extensión que estaba alcanzado entre la población, una forma caracterizada por un «Indiferentismo naturalista, paganizante. Sube con la progresiva satisfacción de las necesidades materiales y culturales al margen de lo religioso». A pesar de que este segundo «ateísmo» presentaba un carácter más silencioso –dado que no tenía por qué conllevar a la renuncia de la identidad católica– se expandía progresivamente «tanto en las zonas menos practicantes como en las de práctica más intensa» (Duocastella 1967, 67), y alcanzaba a aquellos espacios considerados tradicionalmente como viveros de la religiosidad; es decir, el cambio a partir de los años sesenta no solo afectaba al hijo del obrero que había experimentado la *apostasía de las masas*, sino que alcanzaba igualmente a los hijos del católico practicante (McLeod 2007, 14-15). Como señalaba en 1968 el jesuita Matías García en un apéndice no publicado del citado *Decreto sobre el ateísmo*: «Si siempre en el pasado han existido casos así [de

indiferencia religiosa], en el presente tienden a multiplicarse» (García 1968, 6) en medio de la citada «progresiva satisfacción de las necesidades materiales y culturales al margen de lo religioso» que citaba el *Decreto*. Esta segunda «increencia» era precisamente la que entraba en interrelación con los ideales de clase media incitados por la sociedad de consumo.

Tabla 11. *Práctica religiosa por capitales de diócesis en España, 1964 (en porcentaje)*

Diócesis	*% Asistencia a misa diócesis (capital de la diócesis)*	*% Asistencia misa resto de la diócesis.*	*Diócesis*	*% Asistencia a misa diócesis (capital de la diócesis)*	*% Asistencia misa resto de la diócesis.*
Ávila	82	73	*Osma*	60	70
Barbastro	70	85	*Oviedo*	56	60
Ciudad Real	55	83	*Palencia*	75	-
Cádiz-Ceuta	50	70	*Plasencia*	53	-
Ciudad Real	40	30	*Santander*	49	48
Ciudad Rodrigo	57	43	*Segorbe*	33	42
Córdoba	43	39	*Sevilla*	35	-
Guadix-Baza	35	40	*Solsona*	70	60
Huesca	34	55	*Tarazona*	60	57
Jaca	55	80	*Tenerife*	57	21
Jaén	22	32	*Teruel*	35	62
Lérida	25	25	*Toledo*	48	-
Lugo	42	65	*Tortosa*	20	35
Mallorca	25	70	*Vitoria*	62	85
Menorca	61	52	*Zamora*	37	-
Orense	50	70	*Zaragoza*	61	85
Orihuela	-	35			

Fuente: Oficina General de Información y Estadística (1965, 24) con datos de 1964. Nota: Las diferencias regionales de práctica religiosa también son recogidas por Duocastella (1967).

En este sentido, a pesar de que hasta finales de los sesenta no se puede hablar de una verdadera explosión en los parámetros de consumo, ya desde el inicio de la década factores como la publicidad habían favorecido la forja de nuevos imaginarios que establecían este conflicto de valores con el factor religioso. Como recoge Mercedes Montero (2012, 231-233), el publicista Luis Bassat narraba en una entrevista que «los publicitarios son como los surfistas en el océano, que ven las olas de los movimientos sociales y deben acertar con la mejor para subirse a ella», considerando la investigadora que durante estos años sesenta los españoles, progresivamente sumidos en el mar del consumo, gracias a la publicidad «intuyeron el cambio antes de que este incluso llegara» (Ibíd.). Esta expansión alcanzaba progresivamente los espacios domésticos, a través de las cuñas publicitarias en la radio[71] y la creciente presencia de la televisión, que pasó de 250.000 aparatos existentes en España en 1960 a 5.800.000 en 1970, aunque aún muy por detrás de nuestro entorno europeo más desarrollado (Sevillano Calero 1998, 112; citado Gracia y Ruiz 2004, 296).

Debemos añadir dos cuestiones para terminar de completar esta expansión de valores y su influencia en la previa estructuración de las costumbres, particularmente las religiosas. Por un lado, la Iglesia poseyó un peso menos destacado en los espacios televisivos –de creciente popularidad– que en otros medios de comunicación. Si en el mundo editorial y y en el sector radiofónico, la Iglesia tenía un papel fundamental, en el mundo televisivo, símbolo de la década, su presencia fue desde el inicio más periférica. Las comparativas pueden ilustrar lo afirmado. En el sector de la publicación en papel, la Iglesia en 1957 controlaba un periódico diario de cada tres y una revista de cada dos que se publicaban, con el 19 por 100 de la tirada de prensa diaria, con el 70 por 100 de la tirada de revistas (Orbegozo 1957, 14). En el sector radiofónico, la COPE, vinculada al episcopado y creada en 1950, disponía de 39 estaciones que cubrían casi la totalidad del territorio español (Hermet 1985, 202). No obstante, la Iglesia ni controlaba ningún canal de televisión (en este momento solo existían dos y de titularidad estatal) ni el peso de la programación religiosa cotidiana fue relevante. De tal modo que a la Iglesia le surgió una competidora potente en el práctico monopolio de emisión de valores que había mantenido hasta el momento, dado que –como reconocía una publicación del momento– los medios de comunicación se estaban erigiendo como auténticas fuentes de «formación e información» (Acebal 1969a, 174).

En este punto encaja también una interesante realidad que mostraba una encuesta realizada en los colegios de la FERE (Federación de Religiosos en la Enseñanza y responsable de la mayoría de los colegios católicos) en 1969. La encuesta preguntaba por

[71]A la altura de 1964, ocho de cada diez españoles disponían de un receptor en sus casas (Gracia y Ruiz 2004, 272).

el posicionamiento de los jóvenes ante un choque entre los valores emanados por los medios de comunicación y el magisterio de la Iglesia ¿Seguirían, en este caso, las directrices de una Iglesia a la que mayoritariamente decían pertenecer? «La respuesta de los estudiantes se distribuyó entre un 28% que afirmaba que siempre priorizaría lo estipulado por la Iglesia, un 65% algunas veces y un 5% nunca[72]». Aunque el «algunas veces» no indicaba un claro vencedor, sí resaltaba la importancia del conflicto conceptual y cognitivo entre dos emisores de valores, la importancia de la ruptura que se estaba fraguando.

Por otro lado, estos valores asociados a la sociedad de consumo y transmitidos de manera primordial por medio de las plataformas de comunicación también llegaban al mundo rural en vaciamiento, coadyuvando a la transformación de su idiosincrasia. A pesar del ritmo diferencial entre el campo y la ciudad[73], el mundo rural no pudo evadirse de la expansión de las dinámicas de consumo, como recogía Mauro Rubio (1966, 23), por entonces ya obispo de Salamanca. El obispo-uno de los personajes históricamente ligados a la HOAC– realizó una serie de visitas pastorales y una encuesta sociológica para conocer el estado de su diócesis tras su nombramiento como ordinario de la misma en 1964. El cambio profundo en los pueblos, en su opinión, no era solo una cuestión del éxodo rural [«Durante este mes y el pasado estoy haciendo la visita pastoral en tres zonas distintas de la diócesis. Recorriendo los pueblos, a veces muy pequeños por culpa de la emigración» (Ibíd.)], sino que también él se interrogaba sobre

> la reacción de los niños, los adolescentes, los jóvenes –ahora tan sanos, tan enteros, con un cierto candor admirable– ante los televisores con programas fabricados en países que están a miles de kilómetros del nuestro. En la comunidad rural, hasta hace poco cerrada sobre sí misma, sin distancias, sin carreteras… irrumpe de pronto el mundo inmenso, que pasa por la pantalla como si los polos de la esfera terrestre se tocaran entre sí ¿Cómo modela todo esto a los campesinos, qué mentalidad tendrán en el futuro? […] Las transformaciones técnicas que se están produciendo en nuestra provincia y en el país (el coche, los electrodomésticos, la maquinización, de la explotación agrícola) nos enfrentan con nuevos sistemas de vida, de confort, de utilización de los bienes de la civilización técnica. Cambian los valores religiosos predominantes, sustituyéndolos poco a poco por otros […] (Ibíd.).

Eran, precisamente, los medios de los que dotaba y se dotaba la sociedad de consumo (televisión, electrodomésticos, maquinización) los que facilitaban la inserción de los nuevos hábitos, además de ese «candor admirable ante los televisores con programas

---

[72]La pregunta concreta era «¿En qué medida los católicos deben aceptar las normas concretas que les proponga la Iglesia en materia de moralidad de libros, películas, programas de TV?» (ISPA 1971, 299).
[73]La adquisición de medios en la zona rural era todavía profundamente diferencial, especialmente entre campo y ciudad: en 1970 disponía de televisión el 69% de los hogares madrileños. En cambio, en la provincia de Soria alcanzaba tan solo el 11 % de los hogares (De Riquer 2010, 609).

fabricados en países que están a miles de kilómetros del nuestro». La comunidad rural se veía ahora interpelada por «influencias de este sistema social llegan a nuestro mundo rural por los medios de comunicación, la propaganda, las lecturas fáciles, las instituciones sociales, políticas, económicas que fomentan la pasividad o las ansias de tener más, de poseer, de adquirir, de disfrutas», como señalaba otro análisis de principios de los setenta (citado en Martí 2013, 94-95).

3.2.1.3. Entre ocio y negocio: nuevas estructuras de la vida cotidiana

Por último, y por la importancia concedida en el análisis de los informes, me centraré a continuación en las implicaciones de la expansión de estos nuevos *habitus* en dos espacios en los que las «viejas costumbres» eran sucedidas por otras estructuraciones: el modelado de la cotidianeidad en torno a las aspiraciones de la clase media y de la sociedad de consumo, y la resignificación del ocio como un punto privilegiado del cambio en el caso de España.

La consecución de esos nuevos ideales y estructuras de clase media – y las potenciales consecuencias secularizadoras– se acompañó de una profunda ordenación de la cotidianeidad marcada cada vez más claramente por «un materialismo profesional, un agobio y exceso de trabajo para poder mantener un excesivo tren de vida, debido a las exigencias de la mujer por vestir mejor y ver sus caprichos satisfechos, a la comodidad, lujo y a las diversiones» (Aradillas 1966, 15). Los ritmos cotidianos, en los que el pluriempleo se convirtió en una realidad expandida en este periodo (Abella 1986, 195-196), configuraban el *habitus* de un trabajador «deshecho por el trabajo de la oficina, rendido con sus dos paseos diarios, entretenido en su jardín y en sus chapuzas» (Schmitt-Eglin 1963, 198). Esta cotidianeidad conformaba indudablemente para Gómez Caffarena (s.f., 1)[74] un mundo en el que resultaba más difícil el desarrollo de una religiosidad frente a aquella espiritualidad natural y pre-industrial del campo.

La implantación de una estructura que entraba en conflicto con las vivencias anteriores encontraba otro espacio privilegiado en el ocio, y concretamente en la extensión del turismo, asociada de manera evidente a esta etapa de los sesenta. En este momento España «pasó de 6 millones de turistas en 1960 a más de 34 millones en 1973, tantos como habitantes había entonces en España» (De Riquer 2019, 609). Además para la propia identidad religiosa de una España que hasta entonces se había proclamado «reserva espiritual», esta llegada de turistas europeos constituía también el descubrimiento del

[74]Más allá de la vida cotidiana, en esta nueva estructuración que el consumo traía asociada comenazaban a registrarse cambios de hábitos a otros niveles, i.e. el mes con mayor número de matrimonios desde 1968 comenzó a ser agosto (paga extra y vacaciones) frente a noviembre (fin de la cosecha) (Carrión 1976, 39).

«otro» religioso (no creyentes, ateos, protestantes que provenían de países como Francia, Inglaterra y Alemania[75]). Como señalaba Tere Cortés, del Movimiento por el Celibato Opcional, en la entrevista que mantuvimos, tras salir de su pequeño pueblo de Soria, Teresa entró en contacto con personas extranjeras en la secretaría de un instituto de idiomas. Este contacto implicó a medio plazo distintas consecuencias para su propia concepción religiosa:

> Entonces ahí conozco gente irlandesa, norteamericana, francesa, de todos los países. Y hablaba con la gente, pero era muy curioso, sobre todo con un irlandés, que los irlandeses eran –yo creo– más conservadores que los españoles. Y hablábamos, hablábamos, y yo decía: «tú me puedes contar lo que quieras, pero tú mi fe no me la vas a mover». Mi «cosa interna» era que «tú cuéntame las historias que quieras», pero tú a mí no me vas a mover. Pero claro, todo eso, todo el contrastar con gente que no era creyente, que creía de esta manera, que creía de otra forma, pues quieras que no, te va mojando (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

Su testimonio constituye un ejemplo de la potencial relativización de los imaginarios ante la «interacción prolongada con otras personas que discrepan con nuestra visión del mundo» (Berger 2016, 20), proceso que podemos intuir más amplio y general para aquellas personas que interactuaron con los turistas extranjeros atraídos por la oferta de sol, playa y buenos precios. Un temprano informe sobre el impacto del turismo en la religiosidad en la región del Maresme y la Costa Brava (Gerona) destacaba la influencia del turismo en el cambio de actitudes religiosas de la población. Los considerados como parámetros católicos se veían, de nuevo, envueltos por las contradicciones entre lo viejo de la tradición y lo nuevo de la modernización, que se concretaban en el choque entre la mentalidad y moralidad religiosa de la población y las que mostraban los turistas europeos. En palabras del sugerente análisis de Duocastella (1969, 282) de la región catalana del Maresme:

> Los problemas y las crisis que el choque entre la sociedad tradicional y moralista y esta mentalidad despreocupada que trae consigo el turismo extranjero, ha aportado a nuestras gentes, y en especial a nuestra juventud, son muchos y muy profundos. Es un mundo que se les derrumba, sin que por el momento se les pueda ofrecer otro mejor.

Además, en la parte final de la década el propio turismo interno supuso un acicate del cambio a medida que paulatinamente aumentaban los viajes vacacionales entre la población española. Al final de la década, ya el 25% de las familias españolas tenían vacaciones de más de una semana durante el verano, que empleaban para turismo dentro de las fronteras nacionales en su inmensa mayoría (De Riquer 2010), y el propio informe citado sobre el impacto del turismo en la religiosidad remarcaba que para los veraneantes

[75]Los tres países que más turistas aportaban en España en la década de los sesenta (Duocastella 1969, 23).

nacionales el periodo vacacional «no se halla orientado hacia Dios, por lo menos a su juicio y por lo que se deduce de sus propias manifestaciones» (Duocastella 1969, 226). Una imagen era reveladora de los cambios que este turismo nacional traía asociados: la portada del *ABC* de Viernes Santo. Frente a todos los años de la década de los sesenta en los que la portada fue dedicada a la exaltación religiosa propia de la fecha de la conmemoración de la muerte de Cristo (aunque en 1966 el asunto de Palomares había ya destronado a la reflexión religiosa), en 1967 la portada del *ABC* mostraba un rótulo con rotundo título «Madrid semidesierto». *ABC* (1967, 1) desarrollaba la información de la siguiente manera: «Madrid, como todas las capitales europeas, queda prácticamente desierta durante las jornadas festivas de la Semana Santa. Cientos de miles de automóviles, docenas de trenes huyen hacia el sol del mar o la montaña».

El importante calado que el turismo adquiría en la propia estructura socioeconómica nacional coadyuvó al cambio de posicionamiento por parte de la Iglesia, que varió progresivamente su opinión respecto al fenómeno a tenor de la magnitud social que iba tomando y a raíz de su propio giro conciliar. El episcopado, por lo general, pasó de una actitud negativa y temerosa del efecto del contagio de «costumbres perniciosas» hacia la ordenación pastoral del mismo por medio de iniciativas como la de 1963 de las Jornadas Nacionales de Pastoral del Turismo, que de una u otra manera sancionaban el fenómeno. Testimonio de este cambio de valoración era también la nota que Manuel de la Calzada, marqués de Iguanzo, envió a la Dirección general de Asuntos Eclesiásticos del Ministerio de Justicia como resultado de esta reunión eclesiástica sobre el turismo en Berna en 1963[76]. El cambio de valoración eclesial favoreció que, junto con el difuminado de las anteriores costumbres, también se efectuasen modificaciones y reinterpretaciones de las propias tradiciones religiosas, que ahora podían ser también adaptadas a la creciente realidad turística y de consumo. En el escrito del Marqués de Iguanzo, testimonio de las reflexiones de la cúpula de la Iglesia allí presente, señalaba cómo «también se tendría que ver si en ciertos casos no se debería considerar cumplido el deber dominical, asistiendo a misa el sábado por la noche» (De la Calzada 1963, 3), con el objeto de favorecer la compatibilidad entre los «deberes religiosos» y la ocupación del el sector dedicado a las labores turísticas.

Aunque esta potencial repercusión del turismo en la vida pastoral de la Iglesia supone una línea para desarrollar en el futuro, en el caso español fueron precisamente la diócesis de Gerona, de creciente implantación turística, junto con su vecina interior de Vic, las primeras sedes que obtuvieron la posibilidad de realizar la misa dominical en la víspera de sábado sin previa autorización episcopal desde 1966, aún a sabiendas de que cambios

[76]En este encuentro estaban presentes eclesiásticos de primera línea como el cardenal Ottaviani, uno de los más firmes defensores en Roma del nacionalcatolicismo de España.

como estos podrían traducirse «en una minimización de la importancia del domingo en la vida de nuestros cristianos» (Masnou y Jubany 1966, 11).

En esta adaptación de la estructura católica a la luz de nuevos patrones, en el año 1965 se efectuaba la declaración de las Fiestas de Interés Turístico por el Ministerio de Información y Turismo de Fraga. A la lectura de costumbre, tradición, religiosidad de la fiesta en el anterior esquema, se añadía el adjetivo –en absoluto baladí– de «turístico» a un listado de eventos, que era esencialmente un listado de fiestas religiosas. Otros momentos religiosos de especial intensidad, como la Navidad, adquirían a su vez un mayor número de connotaciones de consumo, que se superponían a los significados tradicionales de la fecha. De hecho, en varios artículos y editoriales de la época que estamos estudiando, se señalaba (y criticaba) la mercantilización que la sociedad de consumo implicaba en una de las fiestas más importantes del catolicismo, que parecía emanciparse de su mera significación religiosa.

> Los pueblos cristianos, las grandes ciudades sobre todo, se adelantan y se aprestan a anunciarlas por todos los medios: iluminación insólita, escaparates fulgurantes, árboles, «christmas», regalos, viandas […] Pero quizá se corre el riesgo, al mismo compás, de que el entrañable aspecto religioso –sin el que no tendría sentido la conmemoración– se nos pierda en la lejanía o se nos escamotee envuelto en aditamentos excesivamente profanos. *(Ecclesia* 1966a, 4).

En conclusión, esta presentación sobre las primeras implicaciones de la modernización socioeconómica en la estructura religiosa es la descripción de una realidad aún fragmentaria en este momento, pero de profundas implicaciones y rupturas con *aquella España católica*. Una realidad en cambio a través de distintas dinámicas en las que la cotidianeidad se iba modificando a la luz de los patrones de la modernización y el consumo de manera diferencial y establecía un corte con las estructuras vividas hasta el momento. Como señala ilustrativamente el sacerdote de la diócesis de Santander, Avelino Seco, en la entretivsta que matuvimos: «Entonces hubo un momento ahí como muy fuerte en que lo religioso como estructurador de la vida de la gente se iba rompiendo y queriendo buscar una forma nueva de ser religioso, que no es nada fácil»; opinión que reafirmaba en la misma entrevista el también presbítero de la diócesis cántabra, Ernesto Bustio: «Fue como un rechazo espontáneo. Lo religioso no vale, entonces se margina» (Seco y Bustio, c.p. 2017).

Finalizaré este apartado con dos cuestiones de importancia en esta acentuación del proceso de secularización, y que nos sirven para enmarcar esta creciente problematización que las nuevas estructuras implicaban para el factor religioso a la que apuntaban Seco y Bustio.

En primer lugar, la expansión de la sociedad de consumo y la modernización conllevaron una problematización *in crescendo* de los modos en los que la religión se encontraba

presente en la sociedad española, expresada de manera particular a través del binomio entre lo viejo y lo nuevo, por medio del cual «La nueva sociedad interpeló a la religiosidad tradicional, y especialmente a aquel sector de la población cuyo mundo cultural todavía no ha cuajado: los jóvenes» (Lorente 1974, 247), como subrayaba el análisis realizado desde el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Una problematización que se experimentó de manera excepcional en un espacio, la cotidianeidad, frente a otras cuestiones como fiestas y tradiciones que mostraron una mayor adaptación a los parámetros de consumo desde este momento.

Los anhelos y estructuraciones que venían de la mano de la sociedad de consumo ejercieron presión sobre esa vida cotidiana de la que el catolicismo había formado una parte esencial. Y es que entre ambos polos, entre la presencia del catolicismo en la estructura considerada como «tradicional» y la modernización económica y social se establecía una relación compleja de la que el citado *Decreto sobre el ateísmo* se había hecho eco ya en 1966. El documento señalaba que precisamente a través de la profunda integración del catolicismo en el imaginario social, la religiosidad había quedado para muchos católicos «integrada como un elemento de la estructura social (la conducta religiosa y aun la fe quedan reducidas al grupo social que impone sus normas y las urge por las autoridades, religiosas y civiles)». Desde esa profunda integración se había explicado la existencia del catolicismo pasivo, y si había servido para explicar parte de la «excepcional» supervivencia del catolicismo en España hasta el momento, también se trataba «d'un simple attachement à une antique tradition sociale» (Jobit 1965, 200) que podía ser barrida por el cambio socioeconómico y la implantación de nuevas costumbres, reflexión que realizaba Pierre Jobit, profundo conocedor de la realidad española y fundador del Centro de Estudios Ibero-Americanos del Institut Catholique de París

En el momento en el que el cambio socioeconómico alteraba de manera cada vez más intensa la vida cotidiana con modificaciones en el marco social a través de «la movilidad demográfica, laboral, social, cultural […] la fe y la práctica religiosa caen automáticamente» (Comisión Interprovincial para el Estudio del Ateísmo 1966, 108), porque hacían «tambalear todo el edificio construído sobre tan pobres cimientos, como una casa que se construyera sobre maderas viejas, carcomidas» (Martínez, Duocastella y Almerich 1971, 21). Ante las implicaciones de la novedad, esas estructuras integradas (pero viejas y carcomidas) caían. Y como señalaba José María Pemán en el 1970 en el *ABC* en un interesante comentario titulado «Que gane España»: «La casa nueva, el apartamento electrificado, el piso a plazos, no se pueden construir sin echar abajo totalmente la casa anterior» (Pemán 1970, 3)[77].

---

[77]En otros testimonios sobre este momento también aparecía esta realidad de difuminado o desaparición de los modos en los que la religión había estado presente hasta el momento ante las nuevas estructuras: «Será

En este sentido, los testimonios también ponían de manifiesto el otro lado de la balanza: frente a lo antiguo, la novedad de los bienes y las nuevas formas y estructuras ejercían un efecto de atracción casi hipnótica sobre una población que equiparaba esa novedad con la mejora de su condición existencial y la salida de las penurias vividas durante la posguerra. Generaba «un excesivo interés por lo nuevo, que en algunos momentos ha llegado a ser el supremo criterio para la aceptación o no aceptación de criterios [opiniones] o prácticas religiosas» (Todoli 1973, 6). Igualmente, esta magia de lo nuevo era analizada en 1969 por Alfonso Álvarez Bolado, cuando subrayaba que: «Muy frecuentemente la magia de la novedad se absolutiza y paradójicamente, el proceso de secularización se sacraliza a sí mismo (clandestina o explícitamente) como si fuera "perspectiva absoluta (eterna) sobre pasado y futuro"» (Álvarez Bolado 1969, 213-214).

De este modo, un análisis sobre este periodo realizado posteriormente por Fe y Secularidad señalaba cómo el mensaje publicitario más común del momento se vertebraba en torno a las expresiones: «Por fin, ya llega», «Ya está aquí», «ahora también en España» (Aparicio, Benavides et al. 1989, 45). El «por fin, ya está aquí» daba cuenta de esas lecturas bajo el halo deslumbrante de lo último y moderno, en el que la novedad invitaba «constantemente a lo artificial, a denegar el campo y las tradiciones y defender la modernidad, como una constante carrera a lo último, normalmente importado» (Alonso y Conde 1994, 88).

A medida que se acelerasen los ritmos de la implantación de la modernización, se irían ampliando las problemáticas para esa estructuración del catolicismo (Alonso y Conde 1994, 79), y se revelará la creciente dificultad de adaptación de los modos en los que la religión había estado presente a la cotidianeidad transformada: una dinámica que nos acompañará en los próximos capítulos.

Por otra parte, segunda cuestión, las nuevas prácticas y hábitos integrados no supusieron necesariamente una clara conciencia por parte del individuo de sus implicaciones ni repercusiones, que en ocasiones se revelaban a posteriori de la asunción de las prácticas, narrativas e imaginarios. Como el propio Charles Taylor (2006, 44) subraya en su teorización sobre los imaginarios sociales, los cambios profundos en los imaginarios no tienen por qué ser percibidos en su integridad por la totalidad de los implicados en los primeros estadios del proceso, dado que en la mayoría de los casos las personas asumen nuevas prácticas por improvisación, adopción o imposición. Y al igual que se ha señalado

---

muy difícil conservar la religiosidad que existe en los pueblos con el peligro de perderlo todo» (Gómez Caffarena 1966-67, 6). Del mismo modo, desde las claves del testimonio personal de Tarancón que recogía el historiador Carlos Seco, se describía ese cambio en términos parejos a lo que las elaboraciones teóricas del momento estaban analizando: «En la Burriana (Valencia) de mi infancia creo que la mitad de la población rezaba el rosario en familia todas las noches. Pero faltaba una cultura religiosa honda y tal vez por eso el tiempo se llevó gran parte de aquellas costumbres» (Seco 1984, 31).

que las consecuencias en la estructura religiosa de las transformaciones económicas fueron consecuencias no deseadas de la acción para el Régimen franquista, no es descabellado pensar que parte de la población experimentó también esa realidad de adopción de nuevas costumbres y valores que acabaron afectando a su aproximación religiosa sin haberlo pretendido primeramente. En otros casos, sobre todo de aquellos sectores más claramente ubicados en la zona de grietas de la estructura anterior, la progresiva relajación de los modos en los que la religión había estado presente permitía un alejamiento más efectivo con aquella religión en parte impuesta, en parte compartida.

Así pues, a pesar del mantenimiento estadístico de los parámetros religiosos, la radicalidad de la transformación estaba ya potencialmente en esas mismas modificaciones en la práctica cotidiana inserta entre campesinos que abandonaban su tierra y televisiones que se instalaban en las casas, oculta tras los cambios en la aproximación a los conceptos religiosos o en el estribillo de un anuncio pegadizo, en torno a los cuales se forjaron narrativas, cotidianeidades y también imaginarios , que introducían una fuerte ruptura con *aquella España católica*.

3.2.2. Ruptura generacional entre la norma y el subjetivismo, entre la transmisión y el problema de la recepción

Entramos ahora al corazón de otro de los grandes cambios de la sociedad española a finales de la década de los sesenta, «un proceso general de cambio, que ha desembocado en una nueva mentalidad» (Conferencia Internacional de Sociología Religiosa 1975, 19). Junto con las transformaciones que con la sociedad de consumo se expandían, también se multiplicaban las contradicciones en un espacio más íntimo de la vida cotidiana; cuestiones que problematizaban otros pilares fundamentales del imaginario social y del *habitus* previo: el cristianismo de cuño más normativo –ese conjunto formado por disposiciones normativas y morales– así como la transmisión efectiva del esquema. La moral y la normatividad católica habían supuesto una suerte de estructuración profunda de las relaciones interpersonales y del propio individuo a través de los códigos y patrones que con Callum G. Brown (2009) englobábamos dentro del *cristianismo discursivo*, transmitido generacionalmente por distintos agentes. Este cuerpo normativo se había integrado profundamente en los imaginarios sociales a través de, entre otras cuestiones, la concepción soteriológica y el peso del pecado, entreverando normas sociales y religiosas.

El cambio acelerado que los nuevos parámetros también implicaban en este campo se puede definir, siguiendo a Charles Taylor, como la irrupción de todo un elenco de narrativas e imaginarios catalogados por el filósofo con la etiqueta de *ética de la autenticidad*. Para el pensador canadiense, esta valoración centrada en el sujeto y su

satisfacción se expandió de manera eficaz para Europa Occidental y Norteamérica con la consolidación de la sociedad de consumo en Occidente desde los años sesenta y desde las voces del París del 68, ecos que también empezaban a escucharse en España. Esta *ética de la autenticidad*:

> contribuyó a alterar nuestra interpretación de este orden [moral moderno] llevándolo más allá en dos de los vectores de cambio que apunté anteriormente. En primer lugar, avanzó en el vector de la autenticidad, valorando y premiando la expresión individual del yo de cada persona en sus diferencias con las demás... Y, en segundo lugar, radicalizaron las afirmaciones del deseo sensual humano ordinario frente a las demandas supuestamente superiores de la disciplina o la abstinencia. (Taylor 2015, 363).

Ante estos nuevos parámetros que se expandían, se establecía –de acuerdo con Taylor– una nueva dicotomía entre dos polos: por un lado la norma de la disciplina/abstinencia frente al deseo y, por otro, la primacía del sujeto frente a las directrices otorgadas por agentes externos a él, comunitarios, institucionales, etc. Los elementos del imaginario previo tendrían que encontrarse en este momento con un nuevo marco compuesto por narrativas de goce, de exaltación subjetiva y de rebelión frente a la norma, que se expandían paulatinamente con la modernización (McLeod 2007, 6); un cambio que supuso un avance fundamental de esta secularización más subjetiva e individual (Pérez-Agote 2014, 12).

3.2.2.1. El factor generacional

La mezcla de búsqueda de autenticidad y ruptura tuvo un espacio claro en los jóvenes del momento, cuyas dinámicas conformaron en toda Europa una cuestión generacional que teñía prácticamente todos los temas del periodo. En este sentido, el sociólogo Amando de Miguel afirmaba que durante esta parte del siglo XX la mayoría de los cambios más profundos adquirieron el rostro de conflicto generacional (citado en González y González-Anleo 1992, 28). Este corte generacional y religioso en España se encontró fundamentalmente representado por la generación de nacidos en torno 1946[78], que para Julián Marías (1984, 331-332) constituyó el fermento de los cambios. Esta generación poseyó un carácter de bisagra dado que, aunque no vivieron la Guerra Civil (Burleigh 2006, 415-416), fueron educados bajo condiciones de nacionalcatolicismo. Sin embargo, a partir de los sesenta rompieron con más intensidad con el esquema recibido en paralelo a la irrupción de unos nuevos valores y actitudes más contestatarias. Como

[78]No por casualidad, los entrevistados durante este proyecto de tesis pertenecientes a esta generación han sido los que en sus testimonios más detalle y preocupación han expresado sobre el proceso del cambio religioso.

señalaba María José Arana (c.p. 2017), religiosa del Sagrado Corazón y teóloga feminista, durante la entrevista que mantuvimos:

> Yo soy de una generación luchadora, pero yo también yo soy muy luchadora. Yo creo que en España ha habido esa generación que ha cambiado no solamente en el aspecto religioso, pero también en el aspecto político, en el aspecto social, es decir la generación que ahora tenemos 70 años –más o menos– yo creo que ha sido una generación de cambio absoluto[79].

La formación de esta conciencia crítica con el pasado fue particularmente favorecida por el incremento cuantitativo de la población universitaria durante los sesenta, otra consecuencia de la progresiva expansión de la clase media. Así pues, aunque la primera crítica respecto a la religiosidad recibida en parte de los testimonios de los entrevistados comenzara en la etapa de los catorce-quince años[80] ante la percepción de lo que se percibían como grietas e incoherencias del imaginario católico (Saquillo, c.p. 2018; Sotillo y Rodríguez, c.p. 2018), la ruptura era especialmente importante con la llegada a esta etapa post-escolar, al clima universitario. Y a pesar de que cuantitativamente el número de estudiantes universitarios en España continuaba siendo menor al del conjunto de Europa occidental, los encuentros y el ambiente en torno a las universidades representaron en este momento iniciático de la segunda oleada de secularización lo que en la primera oleada de secularización habían supuesto para lo religioso las «fábricas» de obreros, un espacio cuya secularización anticipaba y coadyuvaba a la del resto de la sociedad[81].

---

[79] El presidente de la Fundación CIVES, Victorino Mayoral (c.p. 2017), repite esta misma idea: «Generacionalmente ese es un proceso importante que ha afectado a mucha gente y a gran parte de la dirigencia de izquierda que ahora se está jubilando». Del mismo modo, Eugenio Nasarre (c.p. 2018) menciona la ruptura generacional como uno de los elementos fundamentales del cambio religioso. En la entrevista, ilustrativamente enfatiza cómo la generación joven del 68 se sitúa frente a sus padres, que aún estaban inmersos en imaginarios sociales religiosos, dado que la religión continuaba en cierto modo siendo su hogar: «Yo creo que [el cambio religioso] está basado fundamentalmente en la ruptura generacional. Este fenómeno de la secularización europea, que yo creo que se produce en torno al movimiento del 68, [se sitúa frente a] las generaciones anteriores, que estaban inundadas con una visión de la trascendencia y con una una inserción vital en el mundo en el que una Iglesia, una confesión religiosa, como la Iglesia católica formaba parte de alguna manera de tu hogar».

[80] Según el informe realizado por el equipo de ISPA en los colegios de la Iglesia (ISPA 1971, 282).

[81] El testimonio de Albert Riba (c.p. 2019) narraba perfectamente este ambiente de cuestionamiento religioso: «Me muevo en un ámbito de la reflexión marxista. Entonces, al pasar todas estas cosas empecé a reflexionar sobre el tema de la religión. Al tocar el marxismo, el tema de la religión es un tema que también se toca con habitualidad, y allí empecé a cuestionarme. Los cuatro locos que hacíamos sociología, más que estudiar, hacíamos reuniones nocturnas. Nos encontrábamos a la salida de la Universidad, nos íbamos a casa de uno, de otro, del de más allá, y allí en un contubernio, discutíamos, hablábamos. Hablábamos de todo».

Tabla 12. *Número de matriculados en la Universidad en España (1959-1970)*

Curso académico	*Total alumnos matriculados*	*Incremento en %*
1959-60	170.602	-
1964-65	243.541	43
1969-70	346.027	42

Fuente: Rahona (2008, 40).

La expansión progresiva del peso de la Universidad se efectuaba en paralelo con lo que Gómez Caffarena (1984) catalogó a posteriori como la progresiva popularidad de una mentalidad empirista, una valoración de la realidad desde una aproximación científica y escéptica que el filósofo español subrayaba como otra de las «raíces culturales de la increencia». El gráfico testimonio del periodista Valentí Puig (2007, 14) ejemplifica el análisis de Caffarena:

> Encendí un cigarrillo. Había alcanzado una ilusoria independencia radical, frente a la familia, a la educación religiosa, a las formas de la sociedad. Por tanto, Dios no existía. Había el poso de lecturas algo confusas, un gran caos de adolescencia, el morbo existencialista.

No podemos obviar que, a pesar de que los informes subrayaban el mayor peso del ateísmo práctico sobre el ideológico, la generalización de la sociedad de consumo se dio en paralelo a la conformación de un «auténtico hervidero de ideologías y movimientos de carácter democrático que contribuían a formar un difuso ambiente antifranquista» (Sánchez 2003, 226), esencialmente en un mundo universitario de los años sesenta, cuya vida estuvo marcada por la protesta. Mientras entre los pasillos de las universidades la aproximación marxista ganaba progresivamente popularidad, se expandían socialmente los ecos de subversión que llegaban del París del 68, y su invitación hacia la constitución de «un tercer hombre», «una especie de hombre nuevo cuyos rasgos aparecen tímidamente en nuestro país; que emerge independientemente de ataduras y alienaciones tranquilo, sin angustia, y que puede ser ateo o también no creyente práctico» (Vázquez 1976, 547). Esta juventud universitaria simbolizó en la época , y«pese a su carácter minoritario», «la cabeza de puente de un hipotético proceso de secularización de nuestro catolicismo» (FOESSA 1970, 462), y del progresivo proceso de alejamiento de la juventud en particular.

De nuevo, frente a la escasez y la problemática que presentan las estadísticas, en este contexto hay que subrayar el cambio de valoración al que apuntan las fuentes narrativas autobiográficas –especialmente las de los individuos de la citada generación de 1946– hacia los modos en los que la religión había estado presente. En la década de los sesenta,

muchos españoles, particularmente jóvenes, comenzaron «a poner en duda toda la educación y los tabúes que habíamos recibido de la Iglesia», como señalaba el popular cantante en este momento, Manolo Escobar (citado en Barba 2009, 59). En palabras de Julián Marías, en este momento y particularmente en la generación de los nacidos en torno a 1946: «Muchas normas que parecían solidísimas, arraigadísimas y que han resultado estar prendidas con alfileres. La sociedad española entera, impulsada por las vigencias de esta generación, ha sentido súbito temor a afirmar ciertos principios que muchos individualmente seguían considerando válidos» (Marías 1984, 331-332).

Todo el capítulo de *100 españoles y el sexo* (Barba 2009) referido a los años sesenta es profundamente ilustrativo de esta confrontación entre la moral católica recibida –y en cierta medida, aún en el ambiente– y el cuestionamiento creciente de la misma por parte de los jóvenes. La crítica hacia la religiosidad heredada se centraba especialmente en el concepto de pecado como vía para la salvación, como concreción del constructo moral católico; una disciplina de abstinencia que entraba dentro de un listado de principios de los que no se observaba claramente la justificación y que llevaba al progresivo descubrimiento de que «los pecados que de hecho cometen los hombres o que en general pueden cometer durante su vida terrena, no revisten un carácter tan terrible como hasta ahora se ha admitido» (Larrabe 1972, 53).

La diferencia entre lo recibido y la irrupción de nuevas valoraciones, en palabras de Valentí Puig (2007, 29), simplemente sucedía, lo que nos remite a su progresiva expansión en el ambiente del momento. Y de pronto parecía que las enseñanzas morales recibidas perdían todo su sentido. Como narra en un suceso que sitúa en torno a 1965, cuando tenía 16 años[82]:

> Apartarme de la Iglesia y dejar de creer en Dios fue, a mediados de los años sesenta, una extraña apuesta en el vacío. En realidad, no sé por qué razón me confesaba. No tenía sentido alguno de culpa. Me masturbaba a menudo. No creo haber perpetrado entonces faltas mayores, [...] Cuando el buen hombre me preguntó desde cuándo no me confesaba le dije que desde el día anterior, casi sin darme cuenta [...].«¿Te confesaste ayer y ya has pecado otra vez? ¿Es que no puedes aguantarte un poco?» [...] Lo que me sorprendió no es que el confesor se exasperase sino que yo mismo de repente diese casi por sabido que no había nada especial en masturbarse un día sí y otro también. Me daba exactamente igual. Se habían apagado aquellas llamas del infierno que antes me atemorizaban y me llevaban a obedecer a quien me dijera lo que era o no pecado. No dejaba entonces de tener una noción del bien y del mal, pero la del pecado se hacía más laxa, menos dócil. Desde aquel día no volví a confesarme en muchos años y creo que ahí tuvo su inicio un gradual alejamiento de la fe como me había sido enseñada.

[82]Nacido en 1949.

Este testimonio –tan revelador– nos sitúa ante dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, la pérdida de sentido del pecado en sí como elemento catalizador de la caída de la estructura conceptual religiosa que poseía el escritor y, en segundo lugar, la ya repetida irrupción de un mayor peso del subjetivismo que los informes señalaban de manera abstracta en este momento de finales de los sesenta. Y, en cierto modo, ambos polos se retroalimentaban. En el caso de Puig, a medida que la mayor conciencia personal iba dejando sin sentido a la estructura recibida, el propio concepto de pecado se revelaba como norma impuesta y externa y, por tanto, rechazable («dejé de confesarme»). En casos más extremos, como le sucedió al filósofo Antonio Escohotado, este descubrimiento se convirtió en una venganza hacia « todos los traumas que me habían inculcado y quise dedicarme a construir un aparato conceptual suficiente contra el cristianismo, para que nadie volviese a caer en semejante estupidez» (citado en Barba 2009, 257).

Podemos apuntar en este momento a una de las causas de la rápida caída conceptual que aparece en distintos testimonios: la incompleta recepción en el individuo de la estructura heredada

Tabla 13. *Motivos por los que la juventud no falta a misa los domingos en 1974 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Agricultores	*Industriales*	*Servicios*	*Estudiantes*	*«Sus labores»*	*Otros*	*Total*
Por ser deber de católico	18	29	33	32	29	26	30
Por tradición	10	10	9	7	7	4	8
Porque me obligan	-	1	-	2	-	-	1
Por ser esencial para la vida espiritual	2	4	5	6	2	-	4
Por tener fe	5	9	10	13	7	4	10
Sin respuesta	64	47	43	40	55	66	47

Fuente: Fundación FOESSA, informe de 1975 (Vázquez 1976, 594), aunque los datos proceden de la II Encuesta de la Juventud, publicada en 1968 con una muestra de 1039 entrevistados.

En la tabla, que recoge los resultados de la II Encuesta Nacional de la Juventud ante la pregunta por las motivaciones para la asistencia a misa, se muestra cómo en todos los sectores juveniles la mayoría de los entrevistados no respondía o escogía como segunda opción que la asistencia a misa descansaba en el «deber» principalmente.

Si cruzamos diferentes datos estadísticos podemos obtener una panorámica más amplia. En 1964, los jóvenes entrevistados en dos encuestas publicadas en *Ecclesia* revelaban que, por un lado, un 35,4% de los entrevistados no tenía muy claro cuáles eran las obligaciones del ser cristiano, y un 53% de los jóvenes encuestados definía su religiosidad como cumplimiento normal de la práctica religiosa [83], dato corroborado por otra encuesta coordinada por Juan Luis Pintos que reiteraba que «el 50,9% de los universitarios nos dicen que la mayoría de los cristianos practicamos nuestra religión "por costumbre"»[84]. Como señalaba el caricaturista y periodista Manuel del Arco en *100 españoles y Dios*: «Es muy probable que si desde niño, desde mi inconsciencia, no me hubieran imbuido la idea de un Ser superior, creador de todas las cosas, ahora, ya formado, no estaría en un mar de dudas. Uno nace, lo bautizan y lo hacen católico» (Gironella 1969). Como aquella casa carcomida que rápidamente entraba en crisis en el proceso de modernización, la estructura religiosa recibida en su conjunto, de la que no se observaban claros fundamentos, entraba rápidamente en crisis ante el encuentro con nuevos dilemas y valoraciones, con las transformaciones socioculturales de la década de los sesenta. Como relataba gráficamente Carlos Castro (1968, 51) precisamente en su libro sobre *La crisis de la conciencia cristiana:*

> Muy cerca de esta crisis y de esta acusación está el hecho que, cada día de manera más explícita, nos llega de la observación reprobatoria, consistente en que los signos cristianos carecen de sentido, expresados en la frase «no me dicen nada». [...] Cuando todos los días oímos la triste acusación de que el cristianismo ofrecido no tiene nada que ver con mis cosas.

---

[83]Datos procedentes de la síntesis que realizaba Duocastella (1967, 73) con la información procedente de una encuesta publicada por Miguel Benzo en *Ecclesia* el 22 de febrero de 1964. Realizada sobre 609 universitarios de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad Central (409 hombres y 200 mujeres). Duocastella estimaba que esta encuesta representaba a un 1% de la población total universitaria en España. En la misma obra Duocastella complementa la información con una encuesta realizada en la Universidad de Granada por Murillo Ferrol, entre 186 estudiantes de tercero y quinto de derecho. (Pregunta núm 25). «¿Y cuáles diría [factores] que caracterizan su vida religiosa personal en la actualidad?» Religiosidad y caridad con los demás (21%); solidaridad con los pobres y con los que sufren, pero sin ir por la Iglesia (5%); muchas novenas y devociones de santos (1%); gran vinculación con el clero (2%); cumplimiento normal de la práctica religiosa (53%) e indiferencia religiosa (17%) (Ibíd., 74).

[84]De la encuesta sobre toda la población universitaria recogida por Pintos (1968, 396). La muestra está compuesta por 697 respuestas entre las Facultades y Escuelas Técnicas Superiores de toda España, y fue realizada por encuestadores de FECUM y de la JEC. El autor del análisis, Pintos, realiza una sugerente descripción de los datos: «El 50,9% de los universitarios nos dicen que la mayoría de los cristianos practicamos nuestra religión "por costumbre"; cuando nos dicen que lo que más valoramos son "los mandamientos" (30 por 100), o "nada en especial" (20 por 100); cuando nos dicen que la motivación profunda de los que sigen los caminos del ateísmo son "graves problemas para los que no encuentran solución" (26 por 100), o ser "sincero y liberarse de errores" (50 por 100), descubrimos una línea de regresión religiosa que incide en un cansancio de las formas religiosas adquiridas y no pocas veces también del fondo, en la ilusión de un posible humanismo más auténtico desprovisto de todo contenido religioso. Es verdad que existe una mayoría que de algún modo conserva aspectos de religiosidad».

Tal era el grado de crisis del esquema anterior, que la mesa redonda sobre ateísmo en 1967, organizada en Deusto por la Comisión de los Jesuitas para el Estudio del Ateísmo, planteaba incluso si era apropiado hablar del fenómeno de secularización en España como crisis religiosa, porque «los que no la tienen no la pierden, sino que descubren, cuando han sido educados cristianamente , que nunca la han tenido […] parten de una experiencia de sí mismos en la que nada significa ser religiosos o no serlo» [85].

Esta confrontación entre la moral recibida en crisis y los nuevos dilemas adquiría un grado más ante los nuevos cambios en el contexto, que multiplicaban los cuestionamientos. Especialmente relevantes fueron los relacionados con la cuestión sexual, punto fundamental de la noción de pecado que señalábamos anteriormente, y que nos ayuda a comprender la omnipresencia de la cuestión sexual en la crisis con el catolicismo que se narra en distintos documentos. La introducción en España en 1964 de la píldora anticonceptiva con la marca comercial de *Anovial 21* se convirtió en uno de los símbolos de la época[86], y un contraste con la normatividad católica que problematizaba la cuestión anticonceptiva y dictaba el deber de la abstinencia sexual hasta la consumación matrimonial. El consiguiente encuentro entre las nuevas posibilidades y unas pautas morales en cambio no se hizo esperar excesivamente. Si la primera recepción parece que fue lenta [a mediados de 1966 se vendieron unas 120.000 cajas entre todos los anovulatorios existentes en el mercado, según la opinión de la época de García Valdecasas en Vázquez (1967, 173-174)] en seguida comenzó a multiplicarse «mientras que en 1966 la venta fue de 531.600 unidades, en 1967 dicha venta alcanzó 1.119.000, es decir, un 105 por 100 de incremento en un solo año»[87].

A principios de los setenta, el nivel de conocimiento popular sobre la anticoncepción se incrementó, entre otros motivos gracias a la creación de clínicas externas hospitalarias donde ofrecía información sobre esta y se reglaba técnicamente por medio de anovulatorios orales (Rodríguez-Ocaña et al. 2012, 494). Además, y a pesar de que las declaraciones de la comunidad científica española se mantuvieron en general sujetas a los dictados de la moral católica y de la legalidad (al menos en los auditorios públicos), irrumpían tímidamente rincones en los que se rompía el tabú. Desde ese mismo año 1964 se hizo la primera conferencia sobre anticoncepción con una valoración positiva de la misma por parte de Santiago Drexeus en Barcelona (Barba 2009, 128), así como en en el año 1968 el popular doctor López Ibor rompía otros tabúes al reinterpretar el sentido de la masturbación en una publicación que probablemente constituyó el primer libro en España en el que no se citaban efectos negativos de la misma (Ibíd., 174).

---

[85]Intervención de Jesús Aguirre en la Mesa redonda sobre el ateísmo (citado en Aguirre, Armendáriz et al. 1968, 8-9).
[86]Aunque Anovial 21 se recetaba no para esos fines, sino para la regulación de los ciclos menstruales.
[87]Datos de Abella (1985, 183) en Alonso y Conde (1994, 197).

La píldora y los debates sobre la sexualidad suponían la concreción de una ambigua apertura al respecto por parte de la población. En el caso de la juventud, en los datos de una encuesta realizada en 1968 entre universitarios madrileños y publicada en la revista *Abraxas* y en otra encuesta dirigida por Nicolás Caparrós entre 1443 universitarios de ambos sexos, se mostraba cómo el 38% de los varones y el 34% de las mujeres manifestaban haber tenido relaciones sexuales completas[88], entre los que tenemos que contar que alguno pudiera estar casado ya (dato no especificado). Sin embargo, una encuesta realizada entre población escolar preuniversitaria en ese mismo año recogía que la aceptación del divorcio y de la píldora ganaba peso a medida que era mayor el entrevistado, alcanzando una mayor aceptación entre los exalumnos de los centros. Esta expansión de la aceptación teórica contrastraba con el cambio real en las prácticas concretas de su vida sexual, que se mostraba mucho más ambiguo. Hay una clara diferencia entre la creciente aprobación generalizada de las relaciones prematrimoniales de los más jóvenes frente el 38/34% de ellos que efectivamente habría tenido relaciones sexuales completas, según el informe. En este sentido, un informe de 1971 sobre los colegios religiosos de la Iglesia (ISPA 1971, 458 y 490)[89] concluía en esta misma línea «El confusionismo ideológico hace que muchas veces las opiniones de los jóvenes sean más avanzadas, menos tradicionales que sus actitudes» (Ibíd., 376), desfase que era favorecido también por el mantenimiento impositivo de un catolicismo legalmente sancionado.

En torno a la diferencia entre la aceptación social y la práctica real, es interesante observar la distancia entre lo afirmado y lo practicado en dos preguntas en el FOESSA de 1970. En primer lugar, el estudio realizado sobre amas de casa señalaba que la píldora constituía un tema aceptable sobre el cual hablar como cualquier otro para un 24%; para un 27% debería tener ciertos límites; un 41% opinaba que no se podía y un 8% desconocía qué era la píldora (FOESSA 1970, 484)[90].

Esta pregunta efectuada a amas de casa contrastaba con la que se realizaba a continuación: «¿Cuántas mujeres usted personalmente conoce que tomen la píldora?» (La pregunta en sí misma ya es digna de significación). Un 6% respondía que «muchas», un 10% con «bastantes», «pocas» en un 14% de los casos y un 71% señalaba que «ninguna». En definitiva, y como señalaba el FOESSA de 1970, era una ruptura más de teoría que de

---

[88]En una encuesta dirigida por Nicolás Caparrós en 1968 con 1443 universitarios de ambos sexos, el 31 por 100 se declaraba católico no practicante y el 33 por 100 ateos. El 38 por 100 de los varones y el 34 por 100 de las mujeres habían tenido relaciones sexuales completas (citado en De Sobrino 1974, 153).

[89]Encuesta llevada a cabo por ISPA en 1968, por petición de la Federación de Religiosos en la Enseñanza (FERE) Realizada en el curso de 1967-1968 con una muestra de 4045 alumnos, el 10 por ciento del total de la Enseñanza Media en España.

[90]Distribución de las respuestas: «Sí, con ciertos límites (27%)», «no se puede (41%)», «no saben lo que es la píldora (8%)».

práctica en sí y que encajaba con la afirmación ya citada de la profesora Montero (2012, 231-233) de que los cambios fueron intuidos antes de que efectivamente llegaran[91].

A pesar del ambiguo dato de cambio en la práctica concreta, el ambiente de ruptura de los valores conducía a la progresiva aceptación implícita de la transformación y se tradujo en que durante los años sesenta «los curas comenzaron a perder la partida de la moral por goleada» (Eslava Galán citado en Barba 2009, 100). Que se practicasen o no nuevos hábitos sexuales era otra cuestión. Por eso, a pesar de la ambigüedad de las cifras se comenzaba ya a hablar de una crisis católica que se traducía en una ruptura de la moralidad católica, que en algunos casos se acompañaba de la progresiva dejación con la práctica religiosa, si no se había abandonado antes. El análisis de Duocastella sobre el impacto del turismo en la religiosidad poco personalizada, interiorizada, que habíamos subrayado antes era ilustrativo de este cambio en los criterios de moralidad como un primer estadio hacia lo que el informe catalogaba como «descristianización»:

> El régimen de libertad de que ahora gozan, tanto respecto a las horas como respecto a los lugares donde acuden, hubiera sido refutado como imposible hace unos pocos años. Sus actitudes en las playas, en los bailes, los viajes a solas, su comportamiento en la misma calle, las posturas que adoptan son duramente criticadas por los adultos. Indudablemente, y como hemos visto a través de las encuestas y opiniones citadas, se está produciendo una gran evolución en lo sexual [...]. En multitud de casos y por haber involucrado exageradamente el planteamiento de la moral, costumbres familiares y tradición, con lo fundamentalmente religioso, este cambio de actitudes, una vez aceptada por la sociedad, se considera como un signo de descristianización, de pérdida de fe y de valores religiosos, y por otra parte, toda oposión a este cambio se interpreta como un signo de mentalidad anticuada e impropia de nuestros tiempos (Duocastella 1969, 28).

En la aproximación a diferentes relatos sobre cambios en la religiosidad personal acaecidos en este periodo, es particularmente notorio que en distintos procesos de alejamiento de la religiosidad católica, hubiera sido esta más vívida (Rosa Règas, citada en Barba 2009) o más una cuestión cultural-familiar que auténtica religiosidad (Savater 2003), aparecen procesos similares de alejamiento: una crisis de los términos de la moralidad católica, que llevaba en primer lugar al abandono de la confesión y, posteriormente a la salida de la práctica religiosa dominical. Este esquema se recoge en otros procesos de apagamiento religioso durante el periodo, como es el caso de Félix Alsina, catalán nacido en 1941, quien señala en términos parecidos:

[91]Esta expansión diferencial del cambio de actitud respecto a lo sexual es recogida por Andrés Muñoz a través de los problemas de conciencia que emergían en el confesionario en torno a la cuestión sexual: «En el confesionario, y no revelo nada, dentro del confesionario uno de los sufrimientos era lo que decían entonces el uso del matrimonio, verdaderos traumas, te lo digo de verdad» (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

> Yo no voy a misa simplemente porque rompí, de hecho, con la Iglesia ¿Por qué rompí? Yo tenía, de adolescente y de joven, una desazón que no me dejaba vivir. Mi despertar sexual fue normal, que vino acompañado de la sensación interior de que el deseo sexual, repito, nada del otro mundo, chocaba frontalmente con la enseñanza de la Santa Madre Iglesia. <u>También es verdad que dejé un día de confesarme y, por tanto, cuando iba a misa no comulgaba</u>. Después las cosas se complicaron. Con mis compañeros dejamos de ir porque empezamos a salir los sábados por la noche, y la misa del domingo era demasiado pronto. Además, los domingos por la mañana teníamos otras cosas que hacer (Gil 2008, 24)[92].

En la misma obra de análisis de los motivos de no asistencia religiosa en una parroquia catalana, Augusto Tell Giralt, nacido en 1945, narra su testimonio centrado en que «en aquella época mi tortura eran las experiencias sexuales, no digo que hoy en día lo tenga todo resuelto a la perfección. Total, que como os he dicho antes, dejé de confesarme y dejé de ir a misa los domingos» (Gil 2008, 77). Estas contradicciones propiciaban el aumento del cuestionamiento, según los análisis del momento, y el potencial paso a un nivel secundario de lo religioso en las decisiones personales (Duocastella 1971, 279), que podía culminar en las dudas sobre la necesidad de Dios, el abandono de la práctica religiosa y de las estructuras de la propia Iglesia (FOESSA 1970, 462) de las que se también se «emancipaban». Un proceso que comenzaba a acelerarse, pero que en la mayoría de los caso, como hemos citado, era gradual: comenzaba con la inhibición a la participación en asociaciones juveniles católicas, pasaba por la dejación de la confesión hacia la eliminación de toda práctica religiosa y podía culminar con la eliminación de la identidad religiosa, como señala H. McLeod (2007, 112-113). A su vez, este proceso constituía un marco propicio para la progresiva irrupción de narativas en las que el factor religioso adquiría unos rasgos más netamente negativos, narrativas más secularizadas que abandonaban directamente los parámetros de *cristianismo discursivo*.

En el nuevo contexto, existía además la posibilidad de encontrar espacios más secularizados de sociabilidad, que se generaban progresivamente al margen de una Iglesia que había copado las propuestas de encuentro juvenil con anterioridad. Por un lado, aparecen en los testimonios distintos puntos que permitían resistir a la presión del propio contexto (Savater 2003) a través de grupos de amigos, espacios de debate y encuentro de posturas escépticas o dudosas ante la creencia, ambientes entre los que destacaba la Universidad en su conjunto. Y el propio informe de la Fundación FOESSA se hacía eco del aumento de la visibilidad de estos espacios al margen de la religión oficial en el análisis que realiza de la religiosidad de la población española a finales de los años sesenta:

---

[92]Subrayado del autor [R.R.A].

> [Los] fenómenos de desviación religiosa –ateísmo, agnosticismo, irreligiosidad práctica, secularización, anticlericalismo, etc. [que] se hacen más netos y atrevidos. El número de sus adherentes quizá no ha variado de forma notable. Su visibilidad social sí, aumentando paulatinamente (FOESSA 1970, 437-438).

Pero también, y relacionado con las dinámicas de ocio que señalábamos en el punto anterior, la sociedad de consumo favorecía la generación de sociabilidades al margen de los espacios católicos para esa juventud «que está en el cine, en el baile, en el bar, en el casino, y a la que no se puede decir ya ni una palabra» (Llanos 1966, 1). Entre las propuestas de ocio que ganó popularidad en este momento destacó la discoteca como «templo de la vida nocturna, el lugar clave donde, amparados por la oscuridad, los jóvenes podían refocilarse sin censuras», en palabras de Román Gubern (citado en Barba 2009, 152). Desde estos núcleos se generaban espacios alternativos a la todavía existente fuerte presión del entorno, y podía llegar a constituirse una auténtica subversión de los valores anteriores, como fue el caso de la *Gauche Divine* en Barcelona. Pablo Castellanos (1994, 80) resume sintéticamente la aparición de estos espacios de amor conyugal en la Ibiza de finales de los sesenta y principios de los setenta, en claro contraste con los criterios morales anteriores:

> Del pasodoble racial se llegaba al baile solitario y espasmódico, y de la perorata amenazante del padre Venancio Marcos, con motivo del sermón de la montaña, en Viernes Santo, se saltaba al cura juvenil y progre dispuesto a casarte con aires de música afrocubana, en auténtico happening de hippies ibicencos. El amor conyugal ordenado era arrinconado en el desván de la historia ante la modernidad del cambio de parejas al olor y sabor de un buen cremat en Cadaqués.

3.2.2.2. La pérdida de la recepción religiosa

En esta secularización de calado más intimista, todo este ambiente tiene una última derivada fundamental en el que había supuesto el espacio de mayor resistencia frente al cambio religioso: la familia. En el capítulo anterior, Iribarren señalaba a la familia como el gran resistente y antídoto contra la secularización. En este momento, Jesús María Vázquez ya recogía cómo el antídoto estaba perdiendo su efecto debido a que se estaba acentuando la «separación entre lo profano y lo sagrado, un divorcio de la familia española, generalmente conservadora en sus costumbre, y fuerzas externas opuestas a ella» (Vázquez 1967, 178), dinámica especialmente sensible en las nuevas familias que se formarían en este contexto. Como continuaba analizando el director del Instituto de Sociología Aplicada con una cita del Dr. López Navarro, los nuevos condicionamientos vitales modificaban las pautas de la vida familiar y contribuían a «la progresiva descristianización del mundo occidental» (citado en Vázquez 1967, 173). El sociólogo remitía a una de las primeras pruebas que observaba de este cambio de criterios:

la bajada de la natalidad. A lo largo de la década de los sesenta la tasa de natalidad descendió del 21,7 por 1000 al 19,5 por 1000, mientras que el promedio de hijos por mujer, aunque elevado, también descendió del 2,95 (hijos por mujer) en 1965 al 2,86 en 1970 (De Riquer 2010). La principal víctima de este descenso fue la familia más numerosa, de 4 hijos o más, que se contrajo hasta en zonas de alta religiosidad como el País Vasco y Navarra.

Tabla 14. *Familias numerosas (de 4 o más hijos) en el País Vasco y Navarra (en porcentaje sobre el total)*

Año	*Navarra*	*Álava*	*Guipúzcoa*	*Vizcaya*
1950	36	33	28	25
1960	30	24	23	17
1970	22	18	17	14

Fuente: Elespe (1967, 58-66).

Además, los cambios familiares nos remiten fundamentalmente a otra vertiente de las dinámicas de novedad del periodo: la progresiva modificación del rol de la mujer. Este cambio ha sido documentado para la sociedad española por estudiosos como Aurora Morcillo, Jordi Roca o Mónica Moreno.

El cambio en el papel de la mujer presentaba una doble faz. Por un lado, en los años sesenta, aunque con ciertos cambios legales, el modelo del régimen seguía centrado en la idea de la maternidad como estadio máximo al que debía aspirar la mujer, una maternidad dentro de los cánones de la madre católica, como transmisora de la fe. Pero el impacto de la sociedad de consumo, por otro lado, fue introduciendo modificaciones al modelo a través de la irrupción de tipos e imágenes alternativos a esta maternidad católica, perfiles distintos al ángel del hogar que debía transmitir la fe a sus hijos. La publicidad de una manera primordial transformó las costumbres en el mundo de la mujer y la invitación al consumo indicaba nuevas pautas hacia el culto a lo estético (Montero 2012, 231-233), allanando el camino hacia lo que señala Aurora Morcillo como una «nueva mujer moderna, convertida en una consumidora, [que] era consciente de su sexualidad y perfectamente capaz de distanciarse de la doctrina oficial franquista de la «auténtica femineidad católica» (Morcillo 2015, 329).

Estas transformaciones favorecían que a finales del periodo que estamos analizando (1965-1972) las revistas dirigidas a la mujer desde los parámetros de consumo experimentasen un crecimiento considerable: *Hola*, *Lecturas*, *Semana*, *Garbo*, *Ama*, *Telva* y *Miss* superaban a principios de los setenta los 2.000.000 de ejemplares. Por su parte, revistas como *Familia cristiana* tenía 127.832 ejemplares de media y *Mundo*

cristiano se quedaba en 116.250 (Morcillo 2015, 358). Aunque con ritmos particulares, en España, a la par que en otros países de Europa occidental, se desplazaron progresivamente los «ideales más viejos de domesticidad, siendo una consecuencia de ello que la religión tradicional perdiese el puesto principal para su transmisión a través de las generaciones, basándose como lo hacía en estereotipos binarios de mujeres piadosas y respetables» (López 1979, 3-4).

Pero al igual que lo que se ha señalado para el tema de la sexualidad, este cambio no afectó a todas las mujeres por igual ni en todas se tradujo rápidamente en repercusiones en su vivencia religiosa. Dentro de esta situación contradictoria, la bajada de la práctica religiosa juvenil era clara más para varones que para las mujeres. Sin embargo, esta divergencia se encaminaba hacia una progresiva equiparación de parámetros religiosos entre el hombre y la mujer. La proporción de quienes decían no comulgar nunca era, en 1960, ocho veces mayor entre la juventud del sexo masculino que entre la del sexo femenino, mientras que en 1968 era tres veces mayor. Por otro lado, la proporción de jóvenes que declaran comulgar diariamente era, en 1960, siete veces mayor entre las mujeres que entre los hombres; en 1968 era dos veces mayor (Beltrán, García et al. 1984, 126). Incluso en la asistencia a misa, los porcentajes de asistentes entre hombres y mujeres iban aproximándose gradualmente en los datos ofrecidos en determinadas diócesis.

Tabla 15. *Diferencia por sexos en la asistencia a misa en cuatro zonas de España*

	Años	*% de hombres misalizantes*	*% de mujeres misalizantes*	*Índice de dimorfismo*
Salamanca ciudad	1968	56,1	68,4	1,21
Menorca (diócesis)	1969	40,3	51,1	1,27
Cuenca del Nalón	1967	15,4	29,8	1,93
Vitoria (diócesis)	1965	84,21	86,31	1,02

Fuente: FOESSA (1970, 467).

En definitiva, en este adentramiento en una secularización más íntima y subjetiva, lo que encontramos en primer lugar es la expansión de criterios y valores que problematizaron al menos la parte moral del catolicismo. En otros testimonios, desde esta problematización moral se pasó rápidamente a una problematización total, a la par que irrumpían nuevas narrativas e imaginarios en los que la religiosidad poseía un encaje más complejo. De este modo, la juventud de los sesenta rompió progresivamente «con uno de los aspectos de la moral tradicional: la conformidad y la continuidad en el tiempo» (Urbina 1993, 145).

Junto con este aumento de los dilemas especialmente referidos a la cuestión moral, la generación de 1946 supuso también el inicio de una crisis en la transmisión de la

religiosidad; más concretamente una crisis primera en la recepción que estrictamente una quiebra de todo el proceso de transmisión. En medio de un contexto en cambio, la generación joven, que había «pasado sus años de socializacion primaria en la época anterior al Concilio Vaticano II, y ha recibido, por tanto, prácticamente el mismo bagaje religioso –culturalmente hablando– que los adultos de hoy» (Lorente 1974, 246), corta progresivamente con parte de los elementos de esta estructura heredada. Para comprender de manera más personal esta diferencia entre la emisión de los valores religiosos y la crisis en la recepción de la religiosidad es claro y revelador el testimonio de la religiosa del Sagrado Corazón María José Arana (c.p. 2017), una de las pioneras de la teología feminista en España. En su relato sobre el cambio religioso enfatiza que el problema en estos años sesenta no estaba tanto en la transmisión por parte de sus padres, que fue igual para todas sus hijas, sino en el proceso de recepción diferencial entre las distintas hermanas:

> MJA. Mira, nosotros somos 4 hermanas: 2 mayores y dos pequeñas. Y mis padres son los mismos para unas y para otras y el colegio era el mismo para unas y para otras. Y sin embargo había una diferencia abismal entre las dos mayores y las dos pequeñas, sobre todo en cuestión religiosa, eso es curioso ¿verdad?
>
> *E. Es muy curioso ¿cuánto os lleváis entre las mayores y las pequeñas?*
>
> MJ. Entre la mayor, que soy yo [nacida en 1943], y la pequeña, 13 años, pero entre la segunda y la tercera 8 años de diferencia. Éramos dos mayores y dos pequeñas, pero teniendo los mismos padres, el mismo colegio, el mismo todo, ha sido completamente diferente en materia religiosa.
>
> *E. Es curioso*
>
> MJ. Curiosísimo. Mis padres decían: «y en todo muy distintas las dos generaciones». Por eso, visto en la sociedad en 8 años, en diez años vamos a poner, entre unas generaciones y otras ya se veía un cambio enorme en la sociedad civil[93].

La razón de este dilema entre la misma transmisión y la distinta recepción se hallaba en la inserción de la juventud en nuevos criterios y valores, en «la presencia del ambiente materialista general» según los informes (Duocastella 1971, 156). Esta realidad de crisis de la recepción favorecía que la juventud apareciese en los informes como una «de las heridas que parecen más alarmantes» para el futuro de la religiosidad católica.

---

[93]La propia María José Arana (c.p. 2017) continúa analizando en la entrevista el eslabón roto de transmisión que se da entre la generación de los hoy abuelos y los actualmente padres: «Yo no sé lo que ha fallado en las generaciones anteriores. Pero las generaciones de tus abuelos, que vienen a ser un poquito mayores que yo, pero no mucho más, esas generaciones no hemos transmitido bien a los demás. Ya la de los padres casi ni tienen, y a los jóvenes ya les llega muy disminuida. En una familia rara vez hay una discusión de tipo religioso».

En este sentido, el cambio de criterios morales no solo suponía la ruptura por parte de la juventud con la herencia recibida, sino que potencialmente implicaba la expansión de la ruptura hacia el futuro. El cambio de pautas morales suponía también una transformación entre los jóvenes de la idea de cuáles debían ser los fundamentos de una familia, que varió durante el periodo. En primer lugar, en cuanto a las razones constitutivas de la pareja, del núcleo familiar, las jóvenes en 1960 ante la pregunta «¿Qué cualidad prefiere en el hombre que elige como marido?» escogían en un 53% «su religiosidad», mientras que en el 1968 esta cifra bajaba al 3 por 100 entre las mujeres jóvenes. Por otra parte, en lo relativo a la natalidad, si en el año 1960, un 88 por 100 de los jóvenes se mostraba dispuesto a recibir los hijos que Dios enviase, en 1968 el porcentaje bajó al 38 por 100 (citado en Meléndez 1974, 124). Consecuentemente, a medida que la juventud en ruptura con la herencia religiosa recibida fuera formando sus respectivas familias, se irían extendiendo de manera más acentuada los dilemas al espacio familiar. La crisis de recepción era potencialmente una crisis de transmisión: «Los jóvenes "progres" de los años 60 comenzamos a darles otra educación a nuestros hijos a partir de los años 70», como señalaba Juan Eslava Galán en su testimonio sobre la época (citado en Barba 2009, 105).

En definitiva, la pléyade de cambios de la década de los sesenta, implicaron profundas consecuencias para los modos en los que la religión había estado presente en los imaginarios hasta el momento. La nueva cotidianeidad, modelada a golpe de transformación socioeconómica, problematizaba crecientemente ese catolicismo diario del lenguaje de las campanas. Por su parte, nuevos parámetros y valores asociados a cuestiones ideológicas, generacionales, sexuales, etc. redoblaban el cuestionamiento de una estructura religiosa recibida. Y entre ambos vectores establecían el inicio de un distanciamiento entre la identificación como católico y la vida cotidiana de la población, así como proporcionaban un sustrato explicativo –entre la imposición religiosa y la emancipación individual, entre lo viejo del campo y lo nuevo de la modernización– para la gestación progresiva de narrativas más secularizadas, que cortaban más claramente con *aquella España católica*.

3.3. POSCONCILIO Y RUPTURAS

Las transformaciones descritas sucedieron en paralelo al transcurso y al cierre del Concilio Vaticano II, por el que la propia Iglesia –representada principalemente en sus obispos– había realizado una reflexión profunda sobre la comprensión de la Iglesia y su interacción con la sociedad del momento. Tras la finalización del Concilio el 8 de diciembre de 1965 bajo el pontificado de Pablo VI, el debate suscitado en torno al aula conciliar no solo no se paralizó, sino que se abrió un periodo de problematizaciones,

ilusiones, reacciones y adaptaciones por las aplicaciones del Concilio: la etapa posconciliar. En este momento de finales de los sesenta, en el que aún la Iglesia católica se encontraba profundamente entreverada en las estructuras sociales e individuales de la población, las propias transformaciones que experimentó el catolicismo contribuyeron a la ruptura con los anteriores modos en los que la religión estaba presente. Sin esta vertiente de las rupturas, el cuadro del periodo estudiado quedaría notoriamente incompleto.

La importancia que tuvo el Concilio como hito esencial del momento se puede contemplar tanto en el peso que ocupó el desarrollo conciliar y su aplicación en los debates religiosos y mediáticos como en el impacto que causó en las diferentes memorias y biografías de los actores del momento, para muchos de los cuales el Concilio marcó un antes y un después en su vida como creyente, sacerdote o religioso. Este fue el caso del sacerdote Evaristo Villar, quien durante la entrevista destacaba claramente cómo «Mi primer golpe fue la llegada del Vaticano II». Y continuaba:

> Cuando llegó el Vaticano II a mí me cogió en un momento muy bonito que fue el momento de estudiar teología en salamanca. No la Universidad [de Salamanca], porque la Universidad se consideraba muy retrógrada ya, pre-Vaticana, sino que estábamos en un centro de los claretianos, que era el centro teologal Hispano Americano. Ahí estábamos reunidos estudiantes de toda América latina, de Portugal, de España, de África y nos cogió justamente el Vaticano II. Y tuvimos unos profesores fenomenales. Profesores jóvenes, que estaban todos en una actitud de leernos el Vaticano II, lo que iba viniendo del Vaticano. Todo eso a mí me fue transformando de tal manera que ya me empecé a cuestionar cosas (Villar, c.p. 2017).

Desde otra perspectiva, una reunión de jesuitas celebrada en Manresa en 1970 puso en evidencia que «para la mayoría de los jesuitas españoles[,] el Vaticano II había desplazado a la Guerra Civil como referencia histórica fundamental» (*Meditación sobre la vasquización*, s.f. 18).

Además, los múltiples impactos personales y sociales que suscitó el Vaticano II nos revelan cómo el Concilio entró en profunda conexión con el proceso de rupturas que estaba experimentando la sociedad española respecto a la estructuración previa de la religiosidad[94]. Sobre el catolicismo en sí, factor común de los tres componentes con los que nos hemos aproximado a los imaginarios religiosos previos (catolicismo cotidiano, catolicismo normativo y catolicismo impositivo), se situaban los focos del debate, a la par que la estructuración religiosa se sumía en un periodo de transformación y de crisis. El calado de las implicaciones conciliares fue tal que tempranamente, el Servicio de

[94]El impacto de los cambios de este periodo se tradujo en la explosión de distintas *crises catholiques* en Europa en paralelo al desarrollo conciliar y posconciliar (Pelletier 2002).

Información del Gabinete de Enlace (1966, 27-28) emitió su análisis sobre los peligros de las propias aplicaciones posconciliares, a las que se señalaba como la razón «más importante, decisiva y desorientadora de la crisis interna del Catolicismo».

Y es que las transformaciones y las crisis que el Concilio implicaba en el imaginario católico presentaban múltiples facetas. En este momento nos centraremos en dos de particular relevancia por las implicaciones que supusieron para el imaginario católico sostenido hasta el momento: la novedad del Concilio respecto a la etapa preconciliar, y la relación de la Iglesia con el *mundo*, con la sociedad del momento. Ambas líneas, a su vez, no solo constituyeron otra ruptura con la previa estructuración del catolicismo, sino que en torno a ellas se fraguó una ruptura de la comunidad eclesial en sectores e interpretaciones diferenciales, que también se expandieron progresivamente hacia el conjunto social.

3.3.1. La novedad conciliar en el mundo: una ruptura entre ayer y el hoy, entre la estrategia de cristiandad y una pastoral misionera

El Concilio fue, en primer lugar, una ruptura temporal con el anterior modelo católico. En el propio testimonio de Evaristo Villar (c.p. 2017) se recogía con la expresión de que tras el Concilio «aquí no quedaba prácticamente propuesta especial, válida». Como contrapartida, el sacerdote cántabro Avelino Seco recordaba que «la forma de ser curas en aquel momento va abriendo en la gente que tiene unas expectativas una mirada nueva de vivir el cristianismo. Entonces es cierto que se da una etapa muy interesante de vida religiosa, de cambios en algunos aspectos de la vida religiosa, y de un no ya tanto [la identificación] de lo religioso simplemente con lo sagrado, con las celebraciones, etc.» (Seco y Bustio, c.p. 2017). El Concilio significaba novedad en una sociedad que estaba cambiando, y rápidamente sus implicaciones fueron traducidas en la expansión de una actitud entusiasmo en las bases católicas.

El sacerdote Joan Gomis (1965), uno de los promotores de la ya mítica por estas fechas revista *El Ciervo*, interrogaba a diferentes sacerdotes sobre sus esperanzas y expectativas de cara a la aplicación del Concilio. Las respuestas coincidían en señalar ese ansia de novedad y de ruptura hacia algo más «purificado», como mostraba un testimonio que señalaba que el cambio «se entiende más en el plano del *agere* que del *esse* (Ibíd., 5), colegialidad, necesidad de reconquistar, purificar […] proviene de sentirse atado, perdido, bastante inútil en una situación pastoral anticuada, legalista, anárquica, irreal» (Ibíd., 6). Otro de los entrevistados por Gomis indicaba cómo Concilio significaba «Más libertad, más pobreza y reforma pastoral». Este objetivo se explicitaba en el deseo de autenticidad radical cristiana que el declarante concretaba con el término *pastoral de conjunto* (Ibíd.,

4)[95], estrategia pastoral con la que se quería superar una concepción de la acción religiosa ligada a lo parroquial y a una idiosincrasia en crisis del catolicismo.

La novedad de planteamientos que implicaba el Vaticano II interpelaba directa e indirectamente a la tradición y a la memoria de un catolicismo que se había percibido como «inmutable y eterno» en su esencia e imagen. De tal modo, el profundo cuestionamiento del Concilio implicaba una ruptura con la situación que había caracterizado la vida religiosa hasta la etapa conciliar y que había servido para el mantenimiento de un catolicismo cotidiano, cultural y regimental. Desde esa novedad, el rechazo a la *cristiandad* como conceptualización dejaba de ser una cuestión de minorías y se generalizaba en la documentación y en la literatura religiosa inmediatamente posterior al Vaticano II: tanto en artículos de publicaciones religiosas *(Ecclesia*, *Razón y Fe*, *Iglesia Viva* o *Vida Nueva* –que se funda, al igual que *Iglesia Viva,* tras el cierre del Concilio-) como en opiniones en medios más masivos *(ABC*) o incluso declaraciones de las élites del Régimen se hacían eco de ese periodo de *cristiandad* superado. Este era el caso del testimonio de José María de Areilza en el libro *100 españoles y Dios*:

> El Concilio hace del catolicismo mensaje universal y no capilla de selectos. El problema de la Iglesia ha sido la excesiva vinculación con el pasado, con el orden establecido. Sin embargo piensa que puede haber problemas en el futuro debido a los laicos que toman funciones de la Iglesia con excesivas prerrogativas, y no al revés (citado en Gironella 1969).

Por su parte, Fernández de la Mora (1966, 22), conocido como teórico de la muerte de las ideologías y perteneciente a la estructura del Régimen, fue uno de los pensadores que más páginas dedicó en el *ABC* a la cuestión de la secularización y señalaba en 1966 cómo este proceso de secularización ya no era solo una dinámica europea ajena a la realidad eclesial española, sino que constituía ya el presente de la sociedad española, porque precisamente, «La etapa tridentina queda ya atrás, casi proscrita. Estamos ante otra [etapa] más flexible y de perfiles todavía inciertos».

---

[95]*Pastoral de conjunto:* estrategia de acción pastoral, que remite al paso de una pastoral de *cristiandad* a otra *misionera* (Pérez-Agote 2012, 90). En la definición que proporciona José Quevedo (1966, 15) de *pastoral de conjunto* relaciona la *pastoral de conjunto* con la necesidad de superación del modelo parroquial: «Un término que ha tomado carta de naturaleza en nuestro vocabulario apostólico es el de "pastoral de conjunto", inexacta traducción del "ensemble" francés. Con este término, unos entienden la acción pre-evangelizadora, misionera y ascendente de la Iglesia desde un punto de vista personal: el lograr la transmisión del Mensaje atendiendo a la persona a la cual se dirige, de forma que esta reciba un cuerpo de doctrina y un estilo de vida acorde con sus circunstancias existenciales, y dándole las posibilidades de una síntesis cristiana dentro de su vivencia histórica concreta […] Una labor pastoral conjuntada que permita a los distintos "ministerios" y a las diversas organizaciones apostólicas un encuadramiento general». De hecho, en la encuesta-consulta al clero a la pregunta sobre qué temas se trató «en los cursillos o convivencias sacerdotales que más le han interesado en los últimos años», la repuesta más escogida fue «he asistido a pocos [cursillos] (35,8%)», seguida de formación sobre *pastoral de conjunto*, que se alzaba con la segunda posición (20,9%) (Oficina General 1973a, 101).

En esta extensión de la idea de superación del pasado, que ya había utilizado la *autocrítica*, los testimonios reflejaban la continua impresión de que lo que servía anteriormente ya no era útil ante el nuevo panorama, o al menos no poseía la misma efectividad. El Concilio era el aldabonazo final del *constantinismo*, expresión con profundas implicaciones a nivel de una memoria nacionalcatólica que fue crecientemente criticada a través de la propia creación del concepto de *nacionalcatolicismo* por parte de los sectores eclesiales más críticos[96]. La nueva etapa era para voces como Olga Wilde y Ana María Schlutter (1968) el paso hacia un «nuevo éxodo», en el que ya no se podía mirar hacia atrás.

Los diferentes testimonios presentados coincidían en una destacable y nada desdeñable cuestión que favorecía la sensación de ruptura: el Concilio suponía un hito entre un ayer y un hoy, entre los cuales tan solo distaban 4 o 5 años en muchos casos. En un escrito del propio Vicente Enrique y Tarancón –que en esta época iba ganando progresivamente peso en la estructura de la Iglesia española como arzobispo de Oviedo (1964-1969) y arzobispo de Toledo (1969-1971)– se observa la profunda diferencia entre el pasado y el presente/futuro de la Iglesia, estadios entre los que mediaba el abismo conciliar:

> Y en este clima de tensión, de desconcierto y de confusión, con ese carácter ambivalente propio de nuestro pueblo (lo eclesial se trasvasa fácilmente a lo político y lo político tiene trascendencias religiosas y eclesiales), es como empieza el hoy de nuestra Iglesia.
>
> Es difícil precisar cuándo empieza concretamente el hoy, ya que en esos fenómenos de carácter social existe una concatenación de hechos y acontecimientos que no se pueden separar fácilmente, pero creo que el Concilio Vaticano II es un hecho de tal trascendencia universal que señala una época en la Iglesia y que entre nosotros es la aplicación de las orientaciones conciliares que se hace, principalmente a través de la Conferencia Episcopal, la que señala esa nueva época, el hoy, en la que se va preparando el futuro. Por eso creo que no es incorrecto señalar el principio de la nueva etapa que ya mira al futuro de la creación de la Conferencia Episcopal (Tarancón 1996, 219)[97].

El testimonio de otro obispo, Díaz-Merchán, en este momento ordinario de Guadix-Baza, repite a posteriori la profunda sensación de ruptura que supuso el Concilio y la inmediata «tentación» de ruptura con todo el pasado:

> [A raíz del documento «Meditaciones en Roma sobre el Concilio»] ¿Qué orientación habría de tomar la pastoral para que el Evangelio fuera cogido por todos, y especialmente por quienes se hallan sometidos a tantos sufrimientos y abandono en la sociedad contemporánea?

---

[96]La creación del término «nacionalcatolicismo» corresponde a este momento a los sectores eclesiales más progresistas.
[97]Subrayado del autor [R.R.A].

> La solución de ruptura con el pasado venía a mi mente, como si fuera necesario empezar de nuevo, conectando con los primeros tiempos de la Iglesia; pero pronto rechazaba este pensamiento por demasiado simplista y claramente equivocado (Díaz-Merchán 2017, 37)[98].

Junto con la novedad que traía el Concilio, y la consecuente expansión de idea de ruptura con el pasado, el concepto *mundo* ocupó directa e indirectamente un lugar privilegiado en el espacio posconciliar y en la ruptura con la anterior estrategia de interacción con la sociedad. Desde la base del cristianismo de carácter más social y de aproximación encarnada a la realidad efectuada durante los años previos, el Concilio revelaba en este momento, en palabras de Casiano Floristán, una «nueva imagen de la Iglesia como pueblo de Dios en el mundo y a su servicio» (Floristán 2003, 49).

Esta nueva relación entre la Iglesia y el *mundo*, en la que «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo», proemio de la constitución *Gaudium et Spes* (1965), conllevaba que la Iglesia se abriera a las dinámicas de una sociedad en cambio, en la que deseaba estar presente de una manera distinta. A su vez, la mayor apertura al *mundo* por parte de la Iglesia facilitaba no solo que los debates posconciliares se expandiesen por el tejido social, sino también que se reprodujesen dentro de la propia Iglesia los dilemas del contexto inmediato, como eran las cuestiones relativas al cambio de generación, de costumbres, sociedad de consumo, subjetivismo, contestación, la sexualidad… dinámicas que se introducían y se traducían a un debate teológico y pastoral del posconcilio, que también quería ofrecer respuestas ante los problemas del momento (McLeod 2007, 194). Desde el recuerdo de esta profunda interconexión entre problemas sociales y religiosos en la entrevista con religiosa Cristina González (c.p. 2018), enfatizaba esta interrelación sin solución de continuidad entre los cambios eclesiales y sociales en sus primeros años de Universidad, en torno a 1967, que «estuvieron marcados por la gran diversidad de cambios que azotaron a la sociedad y a la Iglesia. Ambas estaban marcadas por los acontecimientos políticos, sociales y religiosos que se fueron sucediendo sin apenas tiempo para reflexionar sobre ellos». Era una crisis del catolicismo en medio de una crisis social de las estructuras religiosas del momento, y viceversa.

[98]Subrayado del autor [R.R.A].

3.3.2. ¿La Iglesia se rompe?

El imperativo de novedad percibido en los documentos presentados y el diálogo con el *mundo* no fueron acogidos por todos los sectores de la misma manera. Ambas líneas de una manera particular, como recoge la documentación, planteaban problemas tanto al concepto de tradición (frente a novedad) y a la inmutabilidad y continuidad de ritos y normas eclesiales (frente a adaptación al *mundo*). En el caso de España estos dilemas se veían agravados por la presencia del nacionalcatolicismo, cuyo rechazo también encontraba creciente respaldo en los textos conciliares para ciertos sectores eclesiales. Y en torno a estos puntos –entre otros– se abría un debate que parecía romper «una unidad que desde Trento y el Vaticano II constituía su solidez y su prestigio frente a las divisiones de otras confesiones cristianas» (Alfaro 1973, 1). La hetereogeneidad existente hasta este momento en el catolicismo quedaba supeditada a una «máxima y rígida unificación formal en las estructuras administrativas (de tipo piramidal) y de lenguajes conceptuales (teología) y simbólicos (culto). Una sola teología: la escolástica. Un solo rito universal e idéntico en sus formas: el rito romano expresado en latín» (Urbina 1976; citado en Ídem 1992, 260). Frente a esa realidad, se estaba «desarticulando la unidad interna del catolicismo, como señalaba el teólogo de la Universidad Gregoriana Juan Alfaro (1973, 1). Además, continuaba el teólogo, si siempre habían existido opiniones diferentes, la verdadera división «no ha comenzado sino a partir del último Concilio» (Ibíd.).

Las interpretaciones diferenciales de la recepción del Vaticano II han constituido una de las dinámicas más importantes para comprender la transformación de la religiosidad desde la década de los sesenta (McLeod 2007), así como del reposicionamiento en paralelo de los distintos actores eclesiales.

En el debate posconciliar se efectuó la expansión del uso y la popularidad, pero también el creciente conflicto, entre dos términos: «laico», cuya revaloración se había iniciado en los años cincuenta, y «jerarquía», concepto utilizado para describir al cuerpo magisterial de la Iglesia. Como recogía Mercedes Herrera (1979) en un trabajo que se encuadró dentro de su tesis doctoral, hasta la década de los años sesenta el término «Iglesia» era utilizado genéricamente para referirse a la suma del clero y del episcopado. Sin embargo, en este momento se extendió el uso del término «jerarquía» como sinónimo del conjunto del Episcopado presidido por Roma, permitiendo que el término «Iglesia» se abriera a una mayor pluralidad interpretativa. La jerarquía se mostraba como un cuerpo dentro de la comunidad eclesial; un cuerpo para el que incluso el apelativo con el que se le comenzaba a designar popularmente –«jerarquía»– contenía una carga contradictoria (y negativa en ciertos casos). Hablar de la Iglesia-institución, de jerarquía, era hablar de lo institucional en una época en la que en el discurso sobre las instituciones comenzaba a cargarse de negatividad dentro de la ruptura generacional y la contestación (Mendras 1988). Además,

esta presentación institucional eclesial adquirió un nuevo relieve con la fundación de la Conferencia Episcopal Española en 1966, que se tradujo en una mayor coordinación y respuesta conjunta del episcopado.

Por otra parte y en paralelo al Concilio, también se efectuaba la definitiva habilitación del lenguaje del laicado, que se había ido extendiendo desde la *autocrítica* y los grupos más comprometidos. Como señalaba el escritor Jiménez Lozano: «Hoy, por primera vez, existe un mundo en un sentido históricamente nuevo, el mundo que el mismo hombre ha hecho partiendo de la naturaleza; por lo cual, el laico es finalmente el único capaz de cristianizar este mundo que él ha hecho» (Jiménez 1968, 38).

Entre las realidades que se hallaban detrás de la forja de estos dos conceptos, se consolidaba progresivamente una ruptura de amplia repercusión mediática: el periodo entre 1966 y 1970 estuvo así marcado por una fuerte tensión entre jerarquía y laicos (Montero 2007, 3), entre «la "Iglesia comunidad de hombres" y la "Iglesia institución"» o, en otras palabras, entre el «"profetismo laical" y el magisterio eclesiástico» (Acción Católica de Madrid 1969, 17). La crisis de la Acción Católica (1966-1968) constituyó unos de los reflejos principales de la recepción diferencial entre la pronta apropiación del Concilio por parte de los cuadros de militantes seglares y la más tardía aceptación por parte del episcopado (Montero 2009, 24), y ejemplificó de manera destacada los conflictos entre el laicado y jerarquía.

En la sucesión de eventos que marcaron esta denominada crisis, se mezclaron distintas líneas de conflicto entre los cuadros de la asociación y el episcopado: las implicaciones del compromiso temporal, las relaciones intraeclesiales, las actividades de la Acción Católica en las comunidades ambientales y eclesiales *(Ecclesia* 1966b, 3), y la cuestión política (Montero 2009, 24), que tomó peso de una manera destacada a través del problema del posicionamiento eclesial en torno al referéndum sobre la Ley Fundamental (1967). Ante este asunto, la demanda más crítica de los cuadros militantes seglares –cuya postura justificaban en el propio Vaticano II– chocaba con el apoyo al referéndum por parte del episcopado. En medio de la confrontación, se efectuó el paralelo intento de control de la Acción Católica Española (ACE) a través de la recién creada Unión Nacional del Apostolado Seglar, en la que jugó un papel fundamental la figura de José Guerra Campos, en este momento obispo auxiliar de Madrid. De este modo, para la Asamblea Monográfica del Apostolado Seglar de 1967, Tarancón (1996, 246) señala cómo existía ya una palpable confrontación entre los seglares y los obispos, fecha aproximada de profundización de la ruptura entre jerarquía y bases de la Iglesia que coincide con los datos ofrecidos por Paquita Sauquillo (c.p. 2018).

El resultado de las diferentes pugnas fue la crisis de la propia Acción Católica, que marcó un antes y un después en el asociacionismo seglar en España. Como aún enfatiza el que

ha sido presidente de Acción Católica hasta 2019, Antonio Muñoz Varo (c.p. 2017): «La Acción Católica hace cincuenta o sesenta años lo era todo en el apostolado seglar. Porque el laico era o simpatizante o miembro activo de la Acción Católica. Luego hubo una gran crisis en el posconcilio, y en gran medida se vino abajo la presencia de la Acción Católica».

Sin embargo, en el solar dejado por la Acción Católica florecieron comunidades y grupos que deseaban generar nuevos esquemas de vivencia de la religiosidad desde la interpelación del Concilio y en interacción con la sociedad del momento. El testimonio en clave más personal de Casiano Floristán (2003, 53-54) en sus memorias refleja el deseo que latía bajo la creación de las nuevas plataformas para el encuadramiento del laico católico al calor del debate posconciliar:

> En el mes de febrero de 1968 se reunió en mi despacho del Instituto de Pastoral un grupo de siete universitarios para replantear su situación religiosa y educación en la fe. Buscábamos un estilo de vida cristiana posconciliar, de tipo grupal, con relaciones interpersonales, teniendo en cuenta la insuficiencia de la parroquia y la crisis –entonces patente– de los movimientos apostólicos. [...] Prácticamente ahí nació la comunidad llamada posteriormente *de la Resurrección*, a causa de su relación con la Pascua. Aquella fue quizá una de las primeras pascuas juveniles en España.

Así pues, y por citar alguna de las estructuras surgidas en estos años sesenta, los focolares se instalaron en España en 1966, el primero de los movimientos ADSIS –otra propuesta de marcado carácter laical– nació en 1966, las Comunidades Neocatecumenales fueron fundadas en 1964 en torno a la parroquia de La Paloma (Madrid), el movimiento carismático en 1973, el Movimiento Familiar Cristiano en 1967 o las Comunidades de Vida Cristiana (CVX) de los jesuitas en 1971. También en la parte final de los sesenta se asistía a la consolidación del movimiento de las Comunidades de Base[99] –plataforma comunitaria eclesial vinculada con el cristianismo más reformista y rupturista del periodo– y que se dotó de una mayor estructuración a través de la creación de la Federación de Asambleas Cristianas (FAC) en 1967 (Díaz-Salazar 2006, 133). En esta misma dinámica el propio Reyes Mate señalaba que precisamente la desestructuración de la Acción Católica había posibilitado la irrupción de otra iniciativa en 1972, Cristianos por el Socialismo, en la que él estuvo implicado (Mate 1973, 52-53).

La visión episcopal de esta pluralidad de grupos católicos fue gráficamente sintetizada por Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid hasta 1971, quien dividió a estos diferentes espacios en torno a su posicionamiento en el conflicto entre jerarquía y laicos: «Grupos

[99]Interesante documento que muestra la irrupción de uno de estos grupos en Ondárroa, País Vasco, que nacieron «con motivo de una situación eclesial explosiva, que alcanzó su cima el año 1968 y en la cual muchos miembros de la comunidad no encontraron en la Jerarquía la respuesta que, según ellos, tenían derecho a esperar de sus pastores» (Comunidades cristianas de base de Ondárroa 1970, 1).

proféticos en ruptura total con la Iglesia Institucional», «Grupos que han surgido por iniciativa de sacerdotes y seglares que viven al margen de la Iglesia institucional, pero sin las desviaciones disciplinarias de los grupos proféticos» y «Grupos que tienen una vinculación, que quiere ser cada día más estrecha y cordial con la Iglesia Institucional» (citado en Dirección General de Seguridad 1974, 1). De nuevo, la división laicado-jerarquía emergía como criterio de valoración por parte de Morcillo.

Además de esta ruptura jerarquía-laicos, de la que la crisis de la Acción Católica supuso un punto privilegiado, el conflicto intraeclesial se caracterizó por una dinámica de polarización de posiciones en la interpretación del Concilio en general, y a través de temas de particular interés: la reforma litúrgica, la cuestión moral y el posicionamiento político (FOESSA). Ante estas realidades, se abría la diferencia entre «un maximalismo o un minimalismo» (Tellechea 1966, 11), interpretación última en la que que se incluía a una Conferencia Episcopal con un fuerte peso del sector tradicionalista en esta primera *Hora de la aceptación* del Concilio (Ibíd.)

Miret Magdalena (1968, 193) subrayaba en su panorámica religiosa para el año 1968 la importancia fundamental que ya había adquirido la polarización entre diferentes interpretaciones dentro de la Iglesia. En esa fecha, mientras diarios como *Incunable* o la revista *Aún* mantenían una posición crítica hacia el tradicionalismo de los obispos (Ibíd., 178-179), la Hermandad Sacerdotal se erigía contra la aplicación más abiertamente reformista del Concilio[100]. Para Setién (1968, 412-413), el dilema intraeclesial era múltiple, era una contraposición entre Iglesia establecida/Iglesia de misión, Iglesia litúrgico-cultural/Iglesia de compromiso temporal, Iglesia defensiva/Iglesia innovadora. Esta pléyade de rupturas, que ha sido más comúnmente traducida con binomios como conservadores/progresistas o tradicionalistas/reformistas, se convirtió desde este momento en una herida dentro de la comunidad eclesial que ha sido valorada por H. McLeod como uno de los principales motivos de secularización de los sesenta. Como señala el historiador: «I will argue that both reformers and traditionalists—and indeed the conflict between them— contributed in different ways to the crisis that the Christian churches faced in these years» (McLeod 2007, 12-13).

A la polarización entre *maximalistas* y *minimalistas*, y al descompasamiento entre el despegue de las comunidades y el de la jerarquía, a finales del periodo estudiado en este capítulo (principios de los setenta) se consolidó también el proceso por el cual la propia

[100]Esta asociación sacerdotal apareció en el año 1967 y tuvo en 1969 sus primeras convivencias en Segovia. En palabras de su segundo presidente, Luis Madrid, la Hermandad no solo surgía para hacer frente al «reto externo descatolizador de las ideologías y movimientos materialistas y laicista», sino también como respuesta a las tensiones de la propia Iglesia y la «confusión teológica» que alcanzaron a los obispos a medida que –en su opinión– fueron vinculándose más claramente con una postura reformista (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 194).

jerarquía experimentó su propia experiencia tanto de despegue como de polarización. Progresivamente, las distintas posiciones eclesiales –y políticas– de cada prelado fueron configurando bloques dentro del episcopado español, en los que las cuestiones religiosas y de adhesión al Régimen se entrelazaban profundamente. Muy gráficamente, Martín Descalzo (1976, 451) describía cómo «la línea divisoria de los votos afirmativos y negativos de los prelados», aun en temas alejados de la política, quedaba influida por la postura que cada obispo tenía ante el momento socio-cívico del país, «Los votos sobre el nuevo catecismo sobre la comunión en la mano terminaban casi siempre con coincidir con el mayor o menor nivel de franquismo de cada prelado».

Este proceso de transformación más tardía en el episcopado se fue fraguando de manera particular en torno a ciertas cuestiones que confrontaban al episcopado con su propio nacionalcatolicismo y el catolicismo impositivo. Estos fueron los casos del cuestionamiento o (no) de sus reconocidos como «derechos políticos» por el Régimen en contraste con los criterios del Vaticano II, y muy especialmente de los debates en torno a la aprobación de la Ley de Libertad Religiosa de 1967. La llamada Ley de Libertad Religiosa permitía una más amplia tolerancia con las religiones no católicas (Díez de Velasco 2018), pero siempre a salvo la confesionalidad estatal, lo que implicaba una libertad de opción francamente limitada. Sin embargo, la Ley permitía una mayor visibilidad para las opciones no católicas, a las que antes se les había negado cualquier presencia en el espacio público. Albert Riba (c.p. 2019), presidente de la Asociación de Ateos y Librepensadores, recuerda el impacto de la legislación en su vida cotidiana:

> Ahí hubo un primer cambio importante, que yo creo que se notó socialmente. Hubo un relajamiento ahí, [por el] que la gente de otras religiones pudiera [pudo] ser pública. Yo lo recuerdo de niño: ir por la calle y [ver] cerca de mi casa [que] había un cartelito pequeño «Iglesia cristiana adventista del séptimo día». Y allí los domingos entraba y salía gente hacían un poquillo de corrillo en la calle, pero todo muy prudente. Muy poco ruidoso. Ya era distinto que lo anterior, que no había ni cartel. Tú buscabas una iglesia y no sabías dónde [estaba].

Sin embargo, este debate constituyó para el episcopado «su propia transición, su evolución y conversión, formados como estaban la mayoría en una eclesiología y en una *pastoral de cristiandad*, muy diferente de otros padres conciliares y de las nuevas orientaciones del Concilio» (Iniesta 2002, 16). Para el episcopado, la Ley de Libertad Religiosa supuso «una cruz y una crisis » (Ibíd.). La parte del episcopado más imbuida de nacionalcatolicismo tuvo que contrastar sus propias tesis sobre la confesionalidad estatal para adaptarla no solo al nuevo marco legal, sino también a la constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II y a un contexto social en cambio: en la encuesta realizada por el Instituto de Opinión Pública (1965), el 48 por ciento del total de los encuestados (la

opción más valorada) estimaba que hay que hacer que «los católicos y acatólicos sean iguales en todo».

A pesar de la aprobación de la Ley, las resistencias de gran parte del episcopado fueron continuas hasta –al menos– el inicio de los setenta[101], tal y como se desprende de las reticencias en la correspondencia del episcopado con las autoridades del Régimen a raíz del señalado tema de la Libertad Religiosa[102] o de la íntima confesión entre un miembro del Instituto Fe y Secularidad –probablemente Gómez Caffarena– y Emilio Benavent, arzobispo de Granada. En su correspondencia se evidenciaba que aún en 1971 existía la necesidad de mentalización del episcopado para poder dialogar en puridad con la calificada como «no creencia»[103].

Ante el avance progresivo de una posición reformista moderada en la figura de Tarancón en los primeros años setenta, el cambio en las posiciones del episcopado comenzó hacerse más visible. En una entrevista, el arzobispo de Sevilla Bueno Monreal en 1971 respondía del siguiente modo al sacerdote José María Javierre ante la pregunta por la lentitud de los cambios en la Iglesia: «No creo, fíjate en dos años qué cambio hemos dado los obispos de España» (Bueno Monreal 1971, 27-28). Pero junto con la consolidación del cambio episcopal, la división se profundizó también en este espacio institucional. En ese mismo año 1971, un editorial de *Ecclesia* se preguntaba por la existencia de dos jerarquías[104], entre las cuales la tensión se hizo palpable en la convocatoria y desarrollo de la Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes de 1971, evento que deseó poner a la Iglesia española a tono con el Vaticano II. La historiografía coincide en remarcar la extraordinaria importancia de la Asamblea Conjunta, hito que dio lugar a una serie de documentos preparatorios y de ponencias que constituyen una de las fuentes más privilegiadas para conocer la Iglesia del periodo.

---

[101]En la Encuesta-consulta al clero de 1969-70 los sacerdotes ante la pregunta «¿Qué opinión tiene Vd. formada de la jerarquía de la Iglesia en España?». Respondían como primera opción «desigual (35,2%)», seguidas de «regular (21,3%)», «buena (20,3%)», «mala (11,6%)», «muy mala (4,6%)» y «excelente (4,10%)», (no responden un 2,9%) (Oficina General 1973a, 99).

[102]Son interesantes las matizaciones que hace al proyecto de ley el vicario general castrense y arzobispo de Sión –Luis Alonso Muñoyerro– al ministro de Justicia, Antonio Oriol. «Artículo 1º, párrafo 1: Propongo una modificación. Y es que ya al comienzo se haga referencia a la unidad católica de España. Se hace alusión en el párrafo 3 del artº. 2º. pero es justo que ya en el primer párrafo del artº 1º. se reconozca lo acordado respecto de la fórmula sustitutiva del artº. 6º. del Fuero de los Españoles por tener rango constitucional. Quedaría redactado así dicho primer párrafo: 1º. "El Estado Español, que ha hecho reconocimiento especial de la Iglesia Católica en el ordenamiento jurídico español, reconoce también la libertad religiosa..."» (Alonso 1966, 1).

[103]No tiene autor pero probablemente sea el propio Caffarena, dado que aparece entre otra documentación emitida por el propio Caffarena. ([¿Gómez Caffarena?] 1969).

[104]Resulta sumamente sugerente en los términos que lo describe el editorial de *Ecclesia* (1971, 3): «Y lo peor de esa doble y contraria actitud es que se quiera llevar al seno mismo del Episcopado, tratando de introducir en él una división partidista a gusto con los criterios y actitudes de cada uno […] Hay una e indivisa Jerarquía: no "esta" o "aquella"».

En definitiva, el análisis de una u otra fuente en este periodo de tensión, crisis y ruptura que abarca desde el fin del Vaticano II hasta la Asamblea Conjunta genera la impresión de la aproximación al menos a dos visiones sobre la sociedad del momento, de dos secularizaciones, de dos iglesias, dos seminarios, dos tipos de grupos laicales, dos posicionamientos[105], grupos con sus sacerdotes afines y paulatinamente también con diferentes obispos apoyando uno u otro planteamiento. La Iglesia se plagaba de distintos debates y posicionamientos, que también alcanzaban al tejido social por medio de la profunda integración que aún poseía la población de este momento con las estructuras eclesiales. Y, así pues, esta dinámica entraba en interacción con los procesos socioeconómicos y culturales. La expansión de la ruptura posconciliar respecto a la *pastoral de cristiandad* y la fragmentación de la comunidad eclesial en diferentes grupos constituyen las líneas de fondo para la comprensión de la interacción entre la secularización, los dilemas de la etapa postconciliar en España y las rupturas con la previa estructuración religiosa.

3.3.3. Iglesia secularizada, ¿Iglesia secularizadora?

Para el análisis de la aceleración de la secularización a partir de los años sesenta es fundamental el adentramiento en los múltiples dilemas que se experimentaron en la Iglesia católica, institución que representaba a la religión de la práctica unanimidad de los españoles.

Como hemos señalado, el cuestionamiento de la Iglesia sobre el propio catolicismo constituía un debate sobre el factor común a los distintos elementos que consolidaban la presencia del factor religioso en los imaginarios, por lo que las problematizaciones a los mismos realizadas desde el propio sector eclesial no fueron en absoluto baladíes. Los cambios en el catolicismo y el efecto de expansión de la problemática del posconcilio se integraron a su vez dentro las propias transformaciones sociales. Y los procesos de una sociedad en transformación dinamizaban y retroalimentaban paralelamente la propia crisis de un catolicismo, fraguando lo que se ha denominado como una secularización interna de la Iglesia que coadyuvaba a los propios procesos de secularización social[106]. El

[105]En un documento confidencial del archivo de Álvarez Bolado se describe gráficamente la situación: «La Iglesia aparece "rota" por dos líneas cada una de las cuales entraña una forma de llamar al sacerdocio, una forma de educar para el sacerdocio, un tipo de Seminario. Cada modelo se alimenta de un tipo de cristiano demasiado marcado por ideologías temporales más allá del Evangelio» (*Enunciado de algunos problemas*, s.f., 1). No tiene lugar, fecha o autor, pero por la información a la que hace referencia tiene que ser anterior al advenimiento de la democracia y posterior a 1971, dado que cita documentos de este año.

[106]Este proceso ha sido subrayado por distintos autores tanto de ese momento (Isambert, citado en De la Cueva 2018) como en la actualidad del debate (Pérez-Agote 2010; quien cita a Dobbelaere 2002, 35).

propio Eugenio Nasarre (c.p. 2018) relataba esta dinámica de manera ilustrativa en la entrevista que mantuvimos:

> Ese clima [de transformación social] entra en el catolicismo con mucha fuerza y se produce eso que los autores han llamado la secularización interna de la Iglesia. Los grupos que tenían y que habían asumido en una sociedad pluralista –como era la misión de contribuir a hacer viva la presencia de un mensaje religioso en la sociedad– interiorizan con una fuerza sorprendente el repliegue de la religión, por una parte, y la necesidad de que en este mundo en cambio, el compromiso del cristiano tiene que ser un compromiso muy focalizado en las realidades temporales, en el compromiso de cambio social, etc. Eso en un periodo de tiempo muy breve genera una crisis muy potente de todo ese mundo asociativo y religioso en el conjunto de Europa.

En este sentido, la secularización interna de la Iglesia fue un proceso que abría al catolicismo a la temporalización (Koselleck 2003, 16-17) y a un «progresivo interesamiento en el mundo» (Pérez-Agote 2010, 319), es decir, era el efecto causado por el intento de adaptación del catolicismo a los patrones socioculturales que empezaban a emerger, y que se constituían diversas rupturas con los modos en los que la religión había estado presente hasta el momento. Pero también favorecía la expansión de las propias rupturas, de la secularización, a los espacios sociales con presencia eclesial.

Ante estas dinámicas, en los distintos comentarios aparece una constante tensión. Por un lado, «La secularización purifica:... La secularidad en curso, está sacudiendo la pasividad conformista de la fe y poniéndonos en actitud interrogativa» (Vázquez, Díaz y Azcona 1973, 193-195), hacia una religiosidad más personal y auténtica, de adhesión. Pero por otro lado, también se constataba desde distintas voces la difusa línea que existía entre el esfuerzo por adaptación a la sociedad del momento, y la posibilidad de que a través de la salida hacia el encuentro con la sociedad se acabara por problematizar la propia cuestión religiosa de la motivación inicial, «que se diluya "la sal" en una mundanización creciente» (Bautista 1972, 28). La adaptación de la religiosidad podía culminar, pues, en una paradójica problematización del propio factor religioso tanto para el emisor de la adaptación como para el receptor. Y el corte con la tradición religiosa podía adquirir una mayor envergadura que la propuesta efectuada; un estrecho límite que a juicio del jesuita José Luis Pintos fraguaba distintos caminos «O hacia una renovación auténtica del cristianismo promovida principalmente por miembros activos de las asociaciones apostólicas en profundo trance de revitalización, o hacia un aburguesamiento de toda actitud cristiana, o hacia un humanismo reductor de toda experiencia de fe religiosa promovido fundamentalmente por activos agnósticos, muchas veces sinceros –otras, simplemente oportunistas– que propugnan una sociedad arreligiosa como ideal de sociedad totalmente humana» (Pintos 1968, 397).

Como hemos señalado, nos encontramos ante un momento de profunda interacción entre la Iglesia y la sociedad, relación que aumentaba la posibilidad de la expansión de estos dilemas desde el espacio eclesial a la comunidad católica en su conjunto. No solo la institución católica había poseído y poseía una importante presencia en el tejido social del país, sino que, como Comas (2006, 40) señala, precisamente el tardofranquismo supuso el cénit de la popularidad eclesial en la vida pública española gracias al amplio eco que poseyó una Iglesia en vías de renovación, constantemente presente en los medios y noticias. De tal modo, este proceso de secularización interna de la Iglesia se extendió desde las rupturas experimentadas por los miembros eclesiales respecto a la vivencia del catolicismo hasta el momento hacia otras rupturas de carácter más general, de «mentalidades y vidas en la Iglesia» (Ordóñez 1970, 5). Expondremos a continuación tres líneas en las que los testimonios e informes subrayaban este potencial deslizamiento desde el cuestionamiento y la tensión por la adaptación religiosa hacia una problematización y ruptura más intensa con el factor religioso.

- Del compromiso temporal a la *mundanización*
- Del dilema sacerdotal a la secularización
- De la traducción a la desacralización

A través de estos procesos, el conglomerado abstracto de la secularización interna de la Iglesia adoptaba diferentes rostros concretos entre los miembros de la Iglesia católica en España y retroalimentaba potencial y paradójicamente el propio proceso de secularización social.

3.3.3.1. Del compromiso temporal a la mundanización

Una de las primeras líneas que los análisis destacaban del desplazamiento desde el debate eclesial a una potencial secularización fue el paso de los grupos laicales más implicados en las realidades de la sociedad del momento hacia una inmersión total de sus miembros en la lucha social y política, con la relegación a un segundo plano –o incluso eliminación– del factor religioso. Un deslizamiento que se daba, además, no solo en medio de una ruptura de estos grupos eclesiales con el nacionalcatolicismo, sino también desde la creciente «desconfianza y el desánimo ante todo proyecto de trabajar oficialmente vinculados a la Jerarquía», como señalaba la revista *Pastoral Misionera* (citado en Martí 2013, 87-88). Los múltiples dilemas y contradicciones de estos grupos han sido recogidos en diferentes obras de la bibliografía[107]. En este epígrafe, me centraré concretamente en la comprensión de las dinámicas existentes en este espacio que condujeron a una progresiva problematización del factor religioso en la autoidentificación

[107]Especialmente relevantes han sido los trabajos sobre Acción Católica de Feliciano Montero (2000).

católica de militantes y seglares durante los años sesenta: aquellos en los que el peso de la ruptura con la religión existente devino más real que la potencial canalización de sus esfuerzos en una nueva alternativa católica.

En el contexto de esta década, el ambiente de cuestionamiento general, de corte con el pasado, las contestaciones juveniles y generacionales sumadas al ambiente común de preocupación por la justicia social que el Concilio y las encíclicas habían puesto de relieve, fomentaron la acentuación de los posicionamientos sociopolíticos de parte de los sectores eclesiales. En el incremento del interés en las cuestiones políticas, los grupos de militantes se encontraron con uno de los lenguajes fundamentales de lucha y oposición en el periodo: el marxismo.

El ambiente cultural marxista impregnaba los medios universitarios e intelectuales y también había llegado a los propios debates eclesiales a través de las noticias de la Misión de Francia, las repercusiones de los propios encuentros cristianos-marxistas entre 1965 y 1968 en la *Paulusgesellschaft* o la generación de toda una pléyade de seminarios, talleres y encuentros en los que los grupos cristianos se interrogaban acerca de este movimiento que tanta envergadura estaba adquiriendo en el ambiente cultural y en la oposición al Régimen (Poupard 1989, 5)[108]. El progresivo descubrimiento del marxismo en parte de estos grupos favorecía el establecimiento de conexiones entre la teorización marxista con la conceptualización más vinculada al compromiso temporal, término utilizado en referencia a la implicación del cristiano en las estructuras del momento. En palabras de José Manuel Ribera (c.p. 2018), antiguo congregante de la FECUM:

> Lo del compromiso temporal. Compromiso temporal, que quería decir básicamente que como tú ya que estás marcado ahí, tienes que colaborar para que esas ideas del evangelio, religiosas en el fondo, se plasmen ¿Y eso cómo se hace? Pues se hace compartiendo, huyendo del exhibicionismo, no es que nos animaran a ser pobres, pero sí a que no fuera el dinero el objetivo fundamental de la vida, buscando una sociedad más igualitaria, más justa. Muchas de esas ideas coinciden con los principios marxistas, participando en ello, dedicando parte de tu tiempo a activar eso y a organizar lo que consideres oportuno,

[108]Esta popularidad explica que si ya en las segundas convivencias culturales del apostolado seglar la temática se había estructurado en torno a Juan XXIII: la encíclica *Mater et Magistra*; el bien común; religión y comunismo y socialismo, socialización (II convivencias culturales de apostolado seglar, La Coruña, verano 1962); en las cuartas convivencias para seglares del verano de 1964 ya desde el inicio se gravitó en torno a la línea de debate sobre «El comunismo tiene motivos, pero no tiene razón (Mons. Arriba y Castro)» debido a que «el comunismo es quizá el hecho más trascendente de los últimos tiempos. No es posible situarse frente a él en un plano de mero desconocimiento; no basta ignorarlo; es más: ya no es posible ignorarlo. Toda persona consecuente ha de tomar una postura determinada; para ello necesita partir de la base insustituible de un estudio a fondo de la cuestión. Tema: Comunismo actual. Visión objetiva y perspectivas cristianas». Información recopilada a través de distintos folletos contenidos en el Fondo del archivo personal de Alfonso Álvarez Bolado, caja 90. Archivo de la Compañía de Jesús en España (AESI-A). Alcalá de Henares (Madrid), España.

dentro de una órbita de lucha por la igualdad y por la justicia. El compromiso temporal, que además se discutía, es decir: ¿Tú qué haces?

En este tránsito entre la vinculación católica y la adhesión marxista, en la que –como señala el entrevistado posteriormente– unos participaban y otros no, las ramas especializadas de los grupos católicos constituyeron la vanguardia tanto en la implicación con el concepto de compromiso temporal como en la profundización del marxismo (cf. 2.2.2.). En una muestra clara de esta evolución, la Misión Obrera de los jesuitas – que era la rama del apostolado obrero de la Compañía de Jesús– experimentó un cambio profundo en tan solo dos años. Si en 1964, esta asociación enfatizaba un interés en la mayor cercanía con la sociedad derivada de su compromiso cristiano, de su compromiso temporal, en 1966 los jesuitas responsables empezaron a hablar directamente de lucha de clases y asumían el método del materialismo histórico como la superación del propio *ver-juzgar-actuar* de la Acción Católica (*Reflexión teológica*, s.f.).

Sobre este sustrato de progresiva expansión de la conceptualización del marxismo en los grupos católicos, la reorganización de la oposición al Régimen durante los sesenta acentuaba las potenciales implicaciones y conexiones políticas de los grupos de compromiso temporal y, más en concreto, su vinculación en la lucha contra la situación española. Sirva como ejemplo la creación en 1967 de la Federación de Asambleas Cristianas (FAC) en Madrid. En sus objetivos se fijaba claramente el ideal de «vincular su misión evangelizadora con la denuncia de la dictadura y la iniciación de los católicos de los barrios obreros al compromiso sindical y político» (Díaz-Salazar 2006, 133). En este sentido, fue común la colaboración entre los grupos de este espacio eclesial y la oposición política al Régimen.

Sin embargo, la otra cara de la moneda de esta politización y potencial marxistización, fue la potencial subordinación de la religiosidad y de la motivación cristiana a nuevos imaginarios sociales en los que la política, el humanismo, el marxismo, la lucha de clases, etc., tomaban el espacio fundamental.

En los grupos que más se radicalizaron en torno a la justicia, la lucha por un futuro de liberación conformó una suerte de escatología intramundana, en la que se combinaron conceptos procedentes de la conceptualización católica –más particularmente la simbología profética[109]– con los mitos liberadores del marxismo de los años sesenta. A este respecto, la propia Asamblea Obispos-Sacerdotes de 1971 alertaba de «que se ha definido como la revolución de Jesús, o los nuevos mitos guerrillistas y cheguevaristas,

[109]Incluso sucedieron eventos tan curiosos como los descritos en el FOESSA de 1983: «Se dieron casos pintorescos: v.gr., que frases del profeta Amós –"ese tal Amós"– eran consideradas consignas de personajes subversivos y más todavía cuando un juez de pueblo quiso encausar a un párroco porque tenía en su Iglesia un gran mural con el "Magnificat" "como escrito subversivo de un cura resabiado"» (Gómez 1983, 725).

que ha conducido a la conocida y lamentable imagen del Cristo guerrillero que hoy algunos jóvenes llevan en sus devocionarios, porque hasta nuevos devocionarios han nacido» (Asamblea Conjunta 1971, 19). Quizá, la asamblea tuviera en mente publicaciones como el primer boletín de las Vanguardias Obreras de los jesuitas (VOS) de octubre de 1970, en el que la reflexión sobre la adaptación del Evangelio al *mundo*, se acompañaba de un apartado de «Notas de Ernesto "Che" Guevara sobre el Socialismo y el Hombre Nuevo» o declaraciones como las de la Acción Católica de Madrid, cuando subrayaba que «el único testimonio cristiano válido ante los hombres es el compromiso temporal encarnado, es decir, la colaboración con marxistas y miembros de otras confesiones cristianas para la "liberación de los oprimidos y explotados", recurriendo a toda clase de medios, incluso la violencia» (Acción Católica de Madrid 1969, 14-15).

Todos estos cambios potencialmente derivaban hacia lo que varios analistas subrayaban como la proyección «sobre la religión [de] preocupaciones e intereses legítimos que, tratados independientemente son inobjetables», en palabras de Julián Marías (1973, 320) o –en un grado más– a que la fe dejase de ser el vínculo común entre los militantes para agruparse en torno a una intensa perspectiva ético-política sobre el mundo (Álvarez Bolado 1999, 114-116)[110].

En este sentido, Alfonso Álvarez Bolado, profundo conocedor de la pastoral obrera, conectaba los rasgos que este compromiso con mayor énfasis en la lucha terrena y política iba adquiriendo con el concepto de secularización a través del término *mundanización*, empleado en la obra del popular sociólogo del momento L. Shiner. Creer no era solo comprometerse[111], y acontecía que en la priorización del compromiso político y temporal podía efectuarse lo que el propio Álvarez Bolado en la revista *Razón y Fe* definía como «una reducción de la fe cristiana» a partir de lo «explícito» de los humanismos: el amor eficiente, organizado y exclusivo al hombre y cuya potencial consecuencia era «desposeerse del saber de la fe para participar más radicalmente en el "amor sin seguridades" de los que luchan por el hombre sin otras esperanzas que las que están al alcance de la mano» (Álvarez Bolado 1968, 128). En palabras del debate sobre la cuestión en *Iglesia Viva*, estas comunidades «al tratar de cristianizar el mundo han resultado *mundanizadas* por él, es decir, se han visto impelidas irresistiblemente a tomar sobre sí las cosas de ese mundo como sustancia y quehacer de su propia existencia» (Obregón 1969, 286), o como otra imagen gráfica del periodo señalaba, estos grupos experimentaban exactamente lo contrario que el rey Alfonso X, «que por mirar tanto al cielo perdió la tierra» (Prieto 1970, 45).

---

[110]La cita hace referencia a un artículo previo de Álvarez Bolado, «Compromiso terrestre y crisis de fe», de 1969.

[111]Comentario surgido en la conversación con el profesor Díaz-Salazar, quien parafraseaba el conocido libro *Creer es comprometerse* de José María González Ruiz (1968).

Junto con el creciente difuminado de la religiosidad católica en medio de un compromiso por el que se *mundanizaban*, la consolidación de una mentalidad progresivamente pragmática –que con Caffarena subrayábamos cómo se expandía en diferentes aspectos y realidades sociales (cf. 3.2.1)– favorecía que la prioridad de la lucha política como medio realmente transformador acabara por comprometer el propio sentido de la vinculación católica. Ante la inminencia de la implicación política y la necesidad de contribuir útilmente a la transformación, la pregunta lógica que se hacía Fe y Secularidad era «¿Qué añade el cristianismo al cumplimiento de las tareas e ideales humanos pragmáticos y urgentes de nuestro presente?» (Instituto Fe y Secularidad 1970, 11). Esa pregunta fue la que llevó a Ramón Jáuregui (c.p. 2017), exministro de Presidencia durante el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, a abandonar la religiosidad católica y a abrazar «emocionadamente» la lucha por la libertad, como señaló en la entrevista que mantuvimos:

> En la mayoría de nosotros la ruptura se produjo cuando abrazamos emocionadamente la lucha por la libertad y la igualdad. Y digo «emocionadamente» porque los años sesenta fueron años épicos y llenos de emoción. Suele decirse ahora «contra Franco vivíamos mejor». Esa frase no es más que la expresión de la épica que tuvo la lucha por la libertad. Y a muchos nos cogió con veinte años. Yo nací en 1948 y cumplí 22 en 1970. Entonces la lucha por evitar el asesinato de los presos del proceso de Burgos en 1970, nos metió de lleno. Yo trabajaba en una fábrica, me manchaba las narices y el cuello con el grafito de la fundición. Iban a matar a seis vascos que se suponía que eran terroristas, pero los iban a matar, a fusilar, y había que movilizarse en la calle. Entonces, dejamos la comunión y abrazamos el sindicato. Creo que es una manera gráfica de contarlo […] Tampoco [constituía] como una incompatibilidad, es simplemente que la oportunidad de ser coherente con mis ideas, con mi vida y con mi entorno era la política, el compromiso, la militancia. No era ir a una reunión con los frailes en no sé dónde para hablar de Cristo.

Desde una clave también personal, pero a través de la documentación del Instituto Fe y Secularidad, podemos añadir pinceladas a los rostros de esta secularización que condujo desde el compromiso temporal a la *mundanización*, y a la secularización de la identidad religiosa de sectores eclesiales. Luis Acebal, jesuita vinculado al Instituto Fe y Secularidad, envió a Alfonso Álvarez Bolado en 1969 una misiva sobre sus impresiones a raíz de su asistencia a un encuentro de sacerdotes de pastoral obrera en Segovia.

Este grupo de sacerdotes próximos a las ramas especializadas de la Acción Católica se concentraba en torno a la figura de Tomás Malagón, quien había sido apartado de la labor de consiliario de la HOAC en 1964 acusado de «temporalista marxista»[112]. Malagón entre este grupo «goza de un prestigio enorme. Es una especie de patriarca. Es su "Obispo"

[112]Información tomada de la biografía de Malagón disponible en https://www.hoac.es/fundacionhoac/malagon.php (último acceso: 1 de junio de 2019).

(Acebal 1969b, 1)». El texto destacaba también la importancia cualitativa y cuantivativa del colectivo allí reunido, «se trata de un grupo no solo interesante, sino importante. Eran unos 60 sacerdotes, en su mayoría de Andalucía, Castilla, Valencia» (Ibíd., 1).

Tras la primera descripción, el documento relataba de manera clara la potencial evolución del sector del compromiso temporal hacia posturas más periféricas en la Iglesia o incluso hacia la no creencia. Estos grupos, según Acebal, se encontraban en un estado de profunda decepción con la jerarquía y de lejanía ante la religiosidad considerada como «popular» y «tradicional». En esta misma línea, un artículo contemporáneo a la carta de Luis Acebal y aparecido en la revista *Pastoral Misionera* explicaba que «la dificultad por parte de las organizaciones apostólicas y de las comunidades de fe para ofrecer "los elementos institucionales de la fe: eucarística, escrituras, comunidades de fe, ministerio"» se basaba en que estos conceptos generaban a los militantes y consiliarios una «alergia, más aún, naúsea», dado que tendían a identificarlos «con los elementos institucionales sociológicos del "poder dominante" en la Iglesia» (Martí 2013, 53). Era, en definitiva, otra muestra más de la ruptura y la contradicción interna de quienes habían «recibido la invitación al compromiso socio-político y a la encarnación de los valores ético-sociales y políticos de la misma Iglesia que en España colabora a que se sustraiga ese compromiso terrestre de las condiciones jurídicas, políticas, sociales y humanas para su ejercicio» (Álvarez Bolado 1999, 136).

Desde este sustrato de desidentificación primera, la carta describe el proceso de potencial pérdida de la religiosidad en los militantes de estos grupos a través del análisis que realizaba el propio Malagón en el encuentro (en Acebal 1969b, 2-3): el mayor contacto entre los laicos católicos comprometidos con de los grupos de oposición al Régimen, como las Comisiones Obreras o el Partido Comunista, hacía plantearse a los militantes de estos grupos el para qué de la propia identidad cristiana de la que procedían. Este cuestionamiento, como hemos señalado, finalizaba con la posible eliminación de la etiqueta cristiana de su acción y de su identidad[113].

---

[113]El análisis que realizaba Malagón, recogido por Luis Acebal (1969b, 2-3), era el siguiente: «Además Malagón en un diálogo habló con cierta detención de un tema […] Digamos en primer lugar que al nivel de los hechos la cuestión es palpable. Es uno de los problemas más graves que esa gente siente casi como angustioso: mucha gente se lanza al compromiso temporal movida por una auténtica conversión y exigencia de su fe. Y el hecho es que si la fe produce compromiso, parece que luego es el compromiso mismo el que lleva a una crisis de fe. Los militantes se van al PC o a otros grupos políticos clandestinos, y si te he visto no me acuerdo le dicen a la fe. Esto, que es impresión generalizada en medios urbanos industriales lo repetía un cura del campo andaluz hablando del problema de los cursillos dados a campesinos. Se les desencadena una fuerte crítica de la religión o religiosidad rural y burguesa que ellos ven. No soportan luego la figura de la Iglesia, y se van al PC. En este mismo terreno de los hechos, parece que hay mucha gente que se va quemando psicológicamente en el trabajo de militantes. Algunos ponían también este fenómeno en relación con la crisis subsiguiente. Es también un hecho que ciertos grupos políticos de orientación marxista se permiten comportamientos y tácticas que aparecen al menos teóricamente vedados para grupos cristianos… Esto hace que muchos de los que dudan qué les añade ser cristianos a su ser hombre de hoy, llegan de nuevo

Como salida a este dilema, la Iglesia institucional solo había ofrecido –según Malagón– una alternativa para estos militantes: unos «equipitos de matrimonios y grupitos de barrio» (Ibíd., 3), ante los cuales los militantes reforzaban el rechazo eclesial y su convicción de abandonar una Iglesia que parecía tener poco que ofrecerles.

La misiva de Acebal constituye toda una revelación sintética de los múltiples procesos que experimentaron un número importante de sujetos y de grupos durante este periodo y en los años sucesivos, y cuyo impacto excedió el marco de los espacios que más intensamente se insertaron en estas dinámicas, como las citadas ramas obreras del asociacionismo seglar o la FECUM. En este sentido, en torno a la crisis de la Acción Católica se abrió un espacio de reflexión sobre las implicaciones de la mayoría de edad del laicado seglar (Miret 1968, 184) y del compromiso temporal. La popularidad de la cuestión quedó constatada en la aparición recurrente de la temática en artículos, noticias y monográficos como el número 6 de *Iglesia Viva*: «Teoría y praxis de la temporalidad de la Acción Católica», seguido del número 7: «Laicado y acción temporal». Además, esta aproximación primeramente ética y de justicia social al contenido del catolicismo marcó toda la etapa posconciliar, en la que el fundamento de la creencia ortodoxa quedó para muchos católicos en un segundo plano ante las implicaciones de la creencia «ortopráctica», de la respuesta a los problemas del momento a través de un catolicismo social.

Más en concreto, la particular y profundamente significativa secularización de los militantes experimentó dos caminos diferenciales que irán surgiendo a lo largo de los próximos capítulos. Mientras que a parte de los miembros más comprometidos esta tensión les condujo hacia la generación de imaginarios católicos y espacios de acción religiosa paralelos a la estructura jerárquica eclesial en los años sucesivos; otra parte de los integrantes, a los cuales «el cristianismo les había servido de despertador de la toma de conciencia», acabaron por abandonar progresivamente la Iglesia «en el momento de la acción» (Acebal 1969b, 4).

3.3.3.2. De los dilemas sacerdotales y religiosos a la secularización

A medio camino entre los dilemas de la sociedad del momento y los debates posconciliares, se situó la profunda crisis del clero y de los religiosos en la segunda mitad de la década de los sesenta, uno de los cambios más importantes respecto a la estructura del catolicismo que describíamos en el capítulo anterior y que condicionará el futuro desarrollo de la evolución religiosa en España.

---

a preguntarse si no será verdad aquello de que el ser cristianos no les añade nada, sino que les quita verdadera posibilidades de lucha»

El clero y los religiosos habían constituido una pieza esencial en los esquemas e imaginarios anteriores, y jugaban un rol fundamental en las dinámicas de transmisión y reproducción de la religiosidad católica. No es aventurado afirmar que esta crisis supuso un hito catalizador del propio proceso de transformación de la presencia religiosa en los imaginarios en la sociedad española, un aserto que queda reforzado a través de la presencia de esta cuestión en el *ABC*. Precisamente, en la información ofrecida por este diario se efectuó más claramente el paso desde la idea previa de secularización como proceso foráneo (externo, amenazante, herencia de los discursos anteriores, del marxismo) hacia la descripción de un proceso ya presente en la sociedad española en torno a 1966 a través del análisis de los profundos cambios en el sector clerical[114]. La evidencia de los cambios entre religiosos y sacerdotes españoles implicaba el aterrizaje de la secularización también en el suelo ibérico.

La importancia de este cambio se encuentra igualmente avalada por diversas obras del momento[115], para las que la crisis de la propia figura sacerdotal constituía una muestra excepcional de la problemática interacción entre la estructura religiosa existente hasta el momento, las transformaciones sociales y la renovación del Concilio respecto a la mentalidad de *cristiandad* (Duocastella 1971, 137; Asamblea Conjunta 1971, 31-32)[116]. El sacerdote, fundamental sostén del modelo previo, devenía en este momento el punto privilegiado para la contemplación de las contradicciones entre los modos de *aquella España católica* y una sociedad –y una Iglesia– en rupturas.

3.3.3.2.1 Los dilemas sacerdotales y religiosos entre la sociedad y la Iglesia en cambio

En la crisis de los sacerdotes y religiosos se concentraban diferentes dilemas tanto de las transformaciones sociales como eclesiales. Así lo vimos con las implicaciones del éxodo rural en las vocaciones sacerdotales. Uno de los puntos esenciales de conexión

---

[114]Ejemplo de estos debates sobre los cambios son las noticias sobre las transformaciones en la vestimenta del clero (*ABC* 1966, 76).

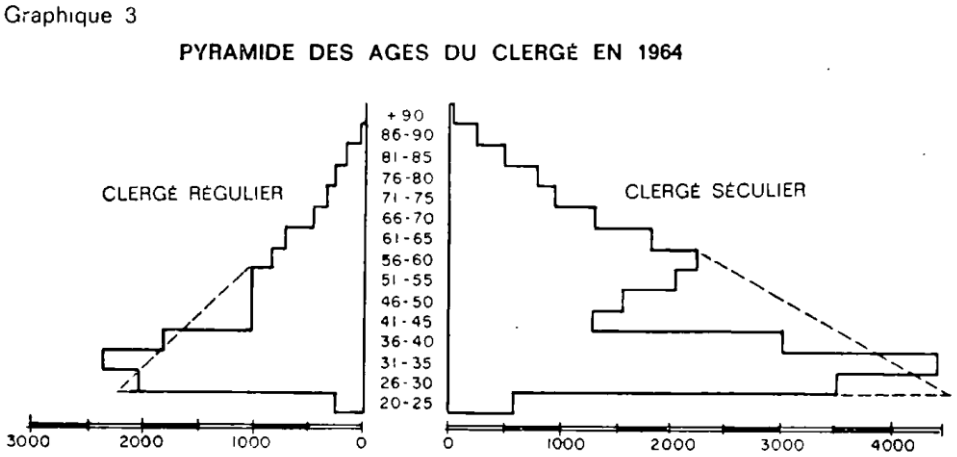
[115]Existe toda una serie de publicaciones que trataron abordar la problemática clerical de este momento, como fueron la obra de Olegario González de Cardedal (1967), el monográfico de *Iglesia Viva* sobre «Sacerdocio y seminario» (1970), y otros análisis fundamentales como *La Sociedad española, el rol del sacerdote y la autoridad de la Iglesia* (Duocastella 1971) o los documentos preparatorios de la Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes, que proporcionaron un conocimiento en profundidad del calado de la crisis en el mismo momento en el que se estaba efectuando.

[116] Es esencial para conocer el estado del clero entre 1969 y 1970, la encuesta-consulta al clero de España. Dirigida por el Departamento de Sociología de la Comisión Episcopal del clero y realizada por el DIS de Fomento Social. Respondieron 59 de las 64 diócesis españolas, con un total de respuestas que ascendían a 15449 sacerdotes, el 85% del clero secular español. Junto con las cifras ofrecidas de esta encuesta en la publicación de la propia Asamblea Conjunta (1971), tomaré los datos recogidos en la *Guía de la Iglesia en España* de 1973 (Oficina General 1973a). También es interesante e ilustrativa la encuesta realizada entre los seminaristas españoles del curso 1968-1969 en cuarenta y seis seminarios de los setenta entonces existentes. Citaré dos fuentes de procedencia: un artículo de Fernando Sebastián (1970) y la *Guía de la Iglesia en España* de 1973 (Oficina General 1973b).

entre estas diferentes problemáticas y el propio espacio presbiteral y religioso en España fue la cuestión generacional, que nos sirve de sustrato explicativo para la crisis de este sector.

A la altura de los años sesenta –y como fruto de distintas dinámicas sociohistóricas– convivían dos figuras sacerdotales y religiosas diferentes y prácticamente contrapuestas, sintetizadas a través de un binomio entre curas mayores/curas jóvenes, entre los que habían sido ordenados antes de la guerra y los que provenían del aumento de cifras del seminario en los años cincuenta (cf. gráfico 2). Las muestras de esta división generacional son constantes en la documentación. En el cuestionario realizado entre sacerdotes (*Encuesta entre sacerdotes* 1965), se recogían en el inmediato cierre del Concilio las profundas diferencias entre generaciones. Este era el caso del testimonio de Javier Morales, quien explicitaba cómo existía entre los sacerdotes: «El clero "mayor" (prescindo de la edad) es vivencialmente estacionario y quizá incapacitado para asimilar vitalmente el Concilio. Sus estudios por lo general no comprometieron ni su conciencia ni su fe», frente a un «clero joven –prescindo de edad– estudia teología como una necesidad de elaborar su fé [*sic.*] y comprometer su conciencia» (Ibíd., 6). Las diferencias entre el clero más joven y el clero mayor, que en la división de Javier Morales eran explícitamente las diferencias entre el clero tradicionalista y el reformista, iban más allá de lo estrictamente religioso y se asemejaban a dos conflictos de imaginarios, en los que los curas más jóvenes, que no habían vivido directamente la guerra y cuyas expectativas estaban volcadas en el Concilio Vaticano II, contrastaban con «esos hombres, por lo general viejos, que se han formado en un ambiente de sólidas, compactas, tupidas creencias que para ellos son la realidad misma» (Ibíd.).

Gráfico 2. *Pirámide de edades del clero en España en 1964*



Fuente: Duocastella (1965, 267).

Así pues, las divergencias teológicas entre ellos podían acompañarse de importantes diferencias políticas sin solución de continuidad: el 58,6% de los entrevistados en la

Encuesta al clero con motivo de la Asamblea pensaba que «bastante, mucho o muchísimo» podía saber lo que opina un sacerdote sobre casi todo simplemente conociendo el grupo al que pertenece (Oficina General 1973a, 86). En este sentido, la mayoría del clero joven optaba en la Encuesta por el socialismo como su preferencia ideológica, y mientras que entre los presbíteros mayores un 53% se mostraba molesto con las ideas avanzadas, el 59% de los jóvenes mostraba desafección, pero a la inversa, con las ideas tradicionales (Asamblea Conjunta 1971, 652).

Estas diferencias eran la muestra de que –con sus peculiaridades idiosincrásicas– también los dilemas de recepción de la anterior estructura religiosa se estaban reproduciendo en el seno de la propia Iglesia posconciliar. Juan Antonio Estrada, que además de lúcido pensador era en aquellos años un religioso en formación finalizando su licenciatura en filosofía en Comillas en 1970, probablemente da con una de las claves de esta crisis generacional dentro de la Iglesia cuando indica: «Del mismo modo que los jóvenes buscaban emanciparse del hogar paterno, también una generación de religiosos, muy marcada por las reformas conciliares, buscaba insertarse en la sociedad» (Estrada 2008, 140-141) o, en palabras de un joven sacerdote de 1965: «Quiero ser tratado dentro de la Iglesia como uno que ha llegado [¿a la mayoría de edad?], no como un eterno niño» (en Gomis 1965, 5-6). Era el deseo de emancipación y de novedad, que había alcanzado al seno eclesial. Y precisamente fue en este sector más joven, una «entera generación de curas que fueron ordenados de sacerdote justamente en el momento de apogeo del movimiento litúrgico» (Fierro 1968, 334), el espacio eclesial en el que se experimentaron más intensamente los dilemas sobre la identidad sacerdotal.

Debido –entre otros factores– a esta diferencia generacional con los presbíteros mayores, durante el propio proceso de formación y de maduración de los sectores más jóvenes (en medio de una sociedad que se alejaba de los parámetros de la posguerra hacia nuevas dinámicas sociales y eclesiales), estos recibieron la herencia sacerdotal con cierta distancia. Así pues, en el testimonio de distintos religiosos y sacerdotes aparece cómo en este momento se acentuaba la sensación de una identidad sacerdotal/religiosa percibida como una imposición con la que prontamente deseaban cortar. Fernando Sebastián, profesor a finales de los años sesenta en la Universidad Pontificia de Salamanca, señalaba cómo a los sacerdotes jóvenes, cuya vocación había nacido por diversos motivos[117] en medio de la explosión de los seminarios en los cincuenta, «les impusieron la sotana a los doce, quince o dieciocho, cuando apenas tenían identidad existencial propia [y que]

[117] En la encuesta a los seminaristas, a la pregunta «¿Cómo juzgarías tu decisión de ingresar en el seminario?» Las tres respuestas que destacan frente a las demás eran: el 30,22% respondían que fue más bien un acto de sentimiento religioso, el 28,02% decía que fue una decisión inconsciente, como podía haber ido a otro lugar, el 23,13% decía que había sido una decisión tomada racional y conscientemente. Estudio realizado por la Oficina General de Estadística y Sociología del Episcopado español por encargo del secretariado de la comisión episcopal de seminarios y universidades (Oficina General 1973b, 108).

empezaron a preguntarse tardíamente por sus porqués» (Urbina 1981, 16-17), ya en un contexto en cambio. El testimonio del sacerdote rural cántabro, Ernesto Bustio relataba una idea parecida en los siguientes términos: «Yo recuerdo que me veía condenado a llevar sotana por los siglos de los siglos, cuando la tonsura… cuando a mí me traía una tía mía, que mi madre estaba en Barcelona, de Corbán para acá con sotana y con un parche aquí. Y [decía] "¿yo toda la vida tendré que ir así?"» (Seco y Bustio, c.p. 2017). Desde la perspectiva de la vida religiosa femenina, María José Arana (c.p. 2017) narraba en la entrevista su recuerdo del inicio de la vida en su congregación y la desafección con la primera vivencia en la comunidad religiosa:

> Evidentemente cuando entras a una vida religiosa cerrada, como la que teníamos nosotras, las relaciones con el exterior casi no te tocan. Pero yo hay que decir la verdad que yo estaba ya bastante mosqueada al comenzar. Después de mis votos primeros ya empecé a sentir que esto de una clausura tan estricta no tenía sentido, que el encerramiento excesivo tampoco.

Esta crisis de la recepción del modelo religioso/clerical se tradujo de manera particularmente relevante en el progresivo rechazo de la propia figura y función del sacerdocio y de la vida religiosa tal como habían sido experimentados hasta la mitad del siglo XX. Si en el imaginario social previo la figura presbiteral había pervivido en la forma del sacerdote «barroco», como un ser a medio camino entre Dios y el hombre, a medio camino entre la cotidianeidad y el apartamiento, en este momento entraba en cuestionamiento. En paralelo, emergía una creciente necesidad por parte de los sacerdotes –sobre todo los más jóvenes e imbuidos por el Concilio Vaticano II– «de ser normal, moderno» (Gomis 1965, 2), de ser útil, cuestiones que eran intensificadas por la urgencia del espíritu posconciliar y de la transformación social (Vázquez, Medín y Méndez 1973, 170).

Así pues, la figura del sacerdote como un «aparte» en una sociedad clerical fue cada vez más claramente criticada a partir de los sesenta entre el propio clero, y sobre todo –como señalaban las estadísticas– entre las generaciones más jóvenes, en las que se expandió la desafección con ese modelo sacerdotal tan «obsoleto» como lo era la propia *pastoral de cristiandad*. Este rechazo se traducía en la vergüenza que experimentaba el entrevistado por una obra de la época al contemplar su condición clerical como la vida de un privilegiado:

> Somos cinco hermanos. El único que ha estudiado soy yo, el cura. El que más ha viajado, yo, el cura. El mejor relacionado socialmente, yo, el cura. El que maneja más dinero, yo, el cura. A veces siento vergüenza de pasar unos días en casa de mis padres y ver cómo trabajan mis hermanos para vivir en estrechez. (Castresana 1969, 77)

Un rechazo que aún continúa en Andrés Muñoz[118] al recordar los privilegios de su condición de sacerdote en aquel tiempo. Él era el único que poseía coche en el pueblo donde desarrollaba su labor pastoral: «Me daba una vergüenza, el cura y con coche… conduciendo» (Cortés y Muñoz, c.p. 2018). En este mismo sentido, en un interesante documento que recogía las notas preparatorias del encuentro entre un grupo de jesuitas con el Prepósito, Pedro Arrupe, los redactores citaban la vergüenza como uno de los puntos urgentes para su comentario en la reunión, la «vergüenza que experimentamos en nuestro apellido de "jesuitas" en nuestra labor testimonial y pastoral […] Un dato expresivo de esta vergüenza y del estorbo real de nuestro nombre es el siguiente: si un joven nos manifestase su vocación religiosa o sacerdotal no podríamos recomendarle, en conciencia, el noviciado de la Compañía» ([¿Acebal?] 1970, 1)[119]. La desafección de los redactores del documento les llevaba a buscar soluciones al margen de una figura jesuita que rechazaban y que favorecía que «sus aspiraciones de vida cristiana y religiosa se [fuesen] llenando al margen de la marcha general de la Compañía» (Ibíd.).

En términos más amplios, los citados documentos de la Asamblea Conjunta mostraban cómo para el año 1969 el 56% de los presbíteros afirmaba que «lo que significa y exige el ser presbítero ha quedado bastante o muy indeterminado» en el contexto de ese momento. Entre los sacerdotes jóvenes, el porcentaje ascendía hasta el 69%. La diferencia generacional era aún más drástica en la cuestión de la desidentificación con la denominada Iglesia-institución. Mientras el 26% de la media de todos los sacerdotes declaraba que no se sentía identificados con la Iglesia, en la división por edades el resultado era aún más revelador (cf. *infra*, tabla 16).

Precisamente en esta mayoritaria desidentificación con la Iglesia-institución por parte del clero joven y el más generalizado rechazo del presbiterado español hacia la figura sacerdotal –que hemos subrayado a través de los testimonios y de los análisis– se fraguaron los dos nudos gordianos de la crisis sacerdotal, que fue también una crisis del modelo eclesial y sacerdotal. En consecuencia, estos dos nudos se convirtieron en motivos principales tanto para el abandono de su estatus religioso como para la generación de respuestas alternativas que intentasen recrear la identidad clerical/religiosa en una sociedad en cambio, ya que, según la documentación consultada, en gran parte del clero afectado por esta crisis se ensayaron diferentes *salidas* a los dilemas presentados antes de

---

[118]Andrés ejerció como sacerdote. Posteriormente contrajo matrimonio civil con Teresa Cortés, su esposa, sin haber obtenido la dispensa eclesiástica para el abandono del sacerdocio. Su situación, que no es estrictamente de «cura secularizado», ya que nunca obtuvo tal condición. El caso de Andrés no constituye una muestra única, y varios sacerdotes formalmente han contraído matrimonio sin haber obtenido la dispensa eclesial a su condición sacerdotal [cf. entrevista a Julio Pérez Pinillos, que ha sido presidente de la Federación Internacional de Sacerdotes Casados https://elpais.com/diario/2002/03/15/sociedad/1016146801_850215.html (último acceso 19 de junio de 2019)].

[119]Firma como Luis A., por lo que por la época y por la relevancia que tuvo en este momento parece probable pensar que sea Luis Acebal.

que se alcanzase la *salida* propiamente dicha, la secularización canónica o el abandono de la comunidad religiosa (Vázquez 1976, 609).

Tabla 16. *Sacerdotes no identificados con la Iglesia-institución en 1969-70 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	No se sienten identificados con la Iglesia. Número total	
	Número total	% de no identificados sobre el total de cada grupo
Menos de 30 años	934	50,2
De 30 a 39 años	1765	38
De 40 a 49	804	23,3
De 50 a 64 años	279	9,7
Más de 64 años	122	6,9

Fuente: Asamblea Conjunta (1971, 605). Nota: proviene de la pregunta 1058 (muestra 14.613 sacerdotes) de la Encuesta-consulta realizada en 1969-70.

3.3.3.2.2. De las salidas a los dilemas sacerdotales y religiosos a la definitiva salida del dilema

Sobre la base de desidentificación de los presbíteros con su propia figura e identidad, se llevaron a cabo toda una serie de replanteamientos profundos del rol sacerdotal y su inserción en una vida cotidiana, lejos de un modelo de «jerarquía tratada con su dignidad», que era rechazado por un 44,3% de los presbíteros que respondieron a la Encuesta-consulta de 1969-70 (Oficina General 1973a, 87). Y como describía gráficamente Tarancón, aún arzobispo de Toledo, frente a ese anterior modelo clerical privilegiado «hoy son muchos los sacerdotes y religiosos que están acomplejados, que casi tienen conciencia de culpabilidad por ese carácter sagrado que ha tenido hasta ahora su estado y quisieran disimular, al menos, su consagración, evitando cuidadosamente todo lo que pudiera singularizarlos o distinguirlos» (citado en Moreno 1971, 46).

En palabras del que fuera sacerdote en activo, Andrés Muñoz, la primera consecuencia del rechazo del anterior modelo, o el «disimulo» de la condición clerical en palabras de Tarancón, hacia el intento de recrear una nueva figura sacerdotal era algo tan sencillo como la supresión del beso en la mano del sacerdote (Cortés y Muñoz, c.p. 2018) y el uso del tuteo, que rompía tanto con la dinámica relacional clero-laico como con todo un vocabulario que se encontraba envuelto de «cursilería que hacía llamar al obispo “nuestro amantísimo Prelado”», como recordaba el sacerdote Federico Sopeña (1970, 23) en su

estancia en el seminario de Vitoria. El tuteo se convirtió en uno de los primeros símbolos de eliminación verbal de una diferencia que aún se podía encontrar físicamente marcada por la vestimenta clerical.

A este respecto, si en un artículo de *Razón y Fe* se señalaba que el católico poseía la impresión inmediata de lo sagrado por medio del traje talar y el edificio de la iglesia (González 1962, 137), símbolos de la presencia cotidiana del imaginario católico, otro grado más de este progresivo desdibujado de la identidad clerical se efectuó precisamente en torno a esa vestimenta diferenciadora. Parte de los propios presbíteros, incluso antes de la autorización para el abandono de la sotana, ya habían mostrado una creciente relajación de la norma relativa a la vestimenta (Abella 1985, 169), que en la época del Concilio se tradujo en un desuso masivo del traje talar por el *clergyman* o para vestir sin ninguna distinción. Como señalaba ilustrativamente Andrés Muñoz, del movimiento MOCEOP: «Y además el Vaticano II me había dado permiso para vestir el traje talar que llamaban, con el clergyman y cuellecito. Y yo empecé así, pero a los tres o cuatro meses pues llegó el verano, y ya pues iba normal, como la gente normal» (Cortés y Muñoz, c.p. 2018)[120].

El cambio fue tan rápido y drástico que las generaciones nuevas de sacerdotes directamente empezaban su vida presbiteral sin ningún tipo distinción; una rapidez en el cambio que explica que en 1966, solo un año después del cierre del Concilio, este asunto se hubiese convertido en una temática presente en los medios y en los debates eclesiásticos del momento. «Los cambios en el traje talar [la sotana] ha sido uno de los

---

[120]Andrés Muñoz (c.p. 2018) también relata de manera descriptiva en la entrevista que mantuvimos su proceso de dejación de la indumentaria clerical, en la que en varias ocasiones cita el deseo de «normalidad» que acompañó a sus decisiones: «AM. Sí, el quitarme la sotana. Y fíjate que no resultó extraño a la gente. Bueno la gente del pueblo sí que estaba acostumbrada a ver al cura con la sotana, pero en poco tiempo se acostumbraron a verme de paisano. Porque además yo fui muy precavido, me compré un trajecito azul, un poquito clarito, con unas rallas estaba yo más guapo que la leche. Y me acuerdo que fue un domingo cuando tenía que ir a otro pueblo a decir misa con una moto, y llevaba el traje de la moto, y ya llevaba el traje encima. Y en el otro pueblo ya me vieron Y se extrañaron, pero no tuve tiempo de hablar con la gente ese domingo. Ya vine al pueblo donde residía y al salir de la casa donde me acogieron –que dormían allí y me daban de comer– y me dice la señora Virgilia, "Ay, ¿pero no se pone usted la sotana?". "Mire, Virgilia, yo he decidido que voy a ir así, como vosotros, o sea como una persona normal. "Ay, a ver qué va a decir la gente". Me puse en la puerta de la iglesia, toqué a misa, me puse en la puerta, y algunas [personas]: "Buenos días". "Buenos días", y se extrañaban. Y una viejecita, que es cosa curiosa pero ahí el cambio. Incluso fíjate la viejecita es la que más sensible es al cambio, la viejecita. Veía muy mal, porque tenía un problema que se le caía el párpado Me mira así, "Buenos días". Y dice:"Anda pero si es usted, sin sotana ni nada, parece un mozo, pues está muy guapo, vaya así todos los días". Una señora de ochenta y tantos años, y sí que es verdad que para mí marco un poco eso. Me hizo más cercano a la gente. No ya "mira, por ahí va el señor cura". No. Llegué incluso a que no me besaran la mano, porque sabes que besaban la mano y tal. Y ya como iba sin sotana, la gente ya como que había bajado de categoría. / *E. ¿Y tú te la quitas por qué motivo?* / AM. Voluntariamente. Y además el Vaticano II me había dado permiso para vestir el traje talar que llamaban, con el clergyman y cuellecito. Y yo empecé así, pero a los tres o cuatro meses pues llegó el verano, y ya pues iba normal, como la gente normal. Y la gente no se extrañó. Es más, ahora me lo recuerdan, porque justamente nos hemos hecho ahora una casa en el pueblo de Tere. Y la gente ahora dice: "Pues oye, te veíamos más normal, así sin sotana"» (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

temas debatidos en la reciente conferencia de la permanente del episcopado español, celebrada en Madrid», como recogía *ABC* (1966, 76)[121]. La intensidad de la transformación en un corto espacio de tiempo se recogía también en los datos de la Encuesta-consulta al clero realizada en 1969-70. En este año, los sacerdotes que vestían directamente al margen de las diposiciones de la Conferencia Episcopal[122] superaban con creces a los presbíteros que señalaban que vestían con la indumentaria supuestamente «oficial»[123] (Oficina General 1973a).

Estos «pequeños cambios puntuales (por ejemplo, el abandono del hábito) pueden tener consecuencias imprevisibles a largo plazo» (Estrada 2008, 145), y en palabras de Andrés Muñoz: «De todo eso salimos, y al final yo me fui despojando.Yo salí hasta con sotana, y el día en que me desensotané –si se puede decir así– la vida se me hizo un poco menos oscura, la sotana era negra» (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

Hacia ese futuro «menos oscuro», consecuencia en el testimonio de Andrés de la modificación de la presencia externa sacerdotal para responder a unas inquietudes y una sociedad en cambio, también se establecían caminos alternativos a las entendidas hasta entonces como tareas y funciones que se esperaban del presbítero (Gálvez 1971, 46). La dedicación exclusiva a la actividad sacramental y pastoral –principal labor presbiteral– hacía que curas en barrios obreros, como Mariano Gamo, sintieran que «Las mañanas en el barrio [de Moratalaz] donde solo quedaban mujeres y ancianos, me parecían insufribles […] La desazón provenía de una cierta homologación subjetiva con el sector no productivo del polígono» (en Centeno, Díez y Pérez 2009, 218).

En medio de este dilema de deseo de identificación más intenso con «el pueblo», había sacerdotes que daban un paso más con otra inserción en la estructura social: la incorporación al mundo laboral[124], en el que podían llegar descubrir incluso que se encontraban en un estadio «más realizado y más persona cuando me implicaba en asuntos temporales y más insatisfecho y molesto cuando tenía que realizar las funciones estrictamente sacerdotales»[125].

Los sacerdotes de ambos testimonios, Mariano Gamo y Benjamín García, como respuesta a esa desidentificación con las funciones del sacerdote, decidieron reinterpretar su

---

[121]Una de las primeras ocasiones en las que el *ABC* habla con secularización de realidades concretas de la sociedad en España precisamente narra una noticia que se hacía eco de estos dilemas sobre la vestimenta clerical.

[122]Las opciones de «traje que más se adapta al ambiente» (40%) y el traje seglar (18,6%).

[123]La sotana (escogida por el 20,7% de preferencia) y el clergyman (16,3%).

[124]En la encuesta-consulta ante la pregunta «¿cree vd. que por la evolución social moderna se justificaría que el sacerdote asumiera también actividades como promotor social, maestro, obrero…?» Las respuestas se distribuían entre un 27,9% «no, nada»; un 7,7% «muy poco»; 9,2% «poco»; 17,1% «bastante»; 15,4% «mucho»; 19,3% «muchísimo», (no responden, no contestan el 3,4%) (Oficina General 1973a, 87).

[125]Según el Benjamín García Sanz, cura en Canalejas de Peñafiel (Valladolid) (en De Castro y Serrano 1977, 28).

vocación en clave de curas obreros, otro de los símbolos de la década de los sesenta y que ha sido estudiado en diferentes obras de análisis histórico (Berzal 2007). El deseo de vinculación al mundo obrero provenía en parte de los testimonios de su previa experiencia con grupos como HOAC, JOC, Jesús Obrero, los GOES[126], de aproximaciones a la realidad a través de la Revisión de Vida o incluso del esquema de lucha de clases. Desde esta experiencia se efecutaba el desvelamiento de que «esa solidaridad tenía un nombre: conciencia de clase. La mayoría de nosotros hubo de sufrir esta transformación como un fenómeno de desclasamiento», como señalaba el escrito de un cura de la Misión Obrera de los jesuitas (*Algunos datos de la Misión Obrera*, s.f., 3). A partir de los inicios de los sesenta, momento en el que empezó a despuntar el movimiento de los curas obreros más claramente, este perfil fue expandiéndose hasta alcanzar la cifra de más de mil presbíteros con ocupaciones laborales (Centeno, Díez y Pérez 2009), cuyas repercusiones sociales, populares y mediáticas excedieron con creces el número de representantes. Su impacto es observable, por ejemplo, en la gran cantidad de testimonios cruzados entre las memorias, los documentos y las entrevistas que tienen como referencia la lucha de un cura obrero particularmente icónico, el padre jesuita José María de Llanos en El Pozo del Tío Raimundo (Díez Alegría, Paca Sauquillo, Ruiz-Jiménez).

Además, los curas obreros eran la prueba evidente de una creciente politización durante los años sesenta también en parte del sector clerical, que no solo superaba la figura del sacerdote sacramental para involucrarse en el mundo laboral, sino que en algunos casos se adentraba incluso en la lucha política (el caso de Paco García Salvé y su presencia en CCOO y en el Comité Central del Partido Comunista de España). Por medio de esta vinculación, estos sacerdotes se acercaban igualmente a los procesos de *temporalización* o *mundanización* que los informes subrayaban para sus compañeros seglares más comprometidos con la acción antifranquista (el propio García-Salvé solicitó su secularización en 1976).

No obstante, más allá de los curas denominados obreros, que se incorporaban a las fábricas, a las labores de construcción o a los talleres, un número importante de sacerdotes –en consonancia a esas aspiraciones de los seminaristas de «no querer desempeñar las labores estrictamente sacerdotales»– se despojaban de su sotana y trabajaban «con la gente en los campos», como relataba el retrato de un antropólogo sobre el valle rural del Nansa (actual Cantabria) en 1969. En el caso de Andrés Muñoz, el cura estaba a disposición de los habitantes: « Si tenía que llevar a alguien al pueblo siguiente, si tenía que llevar a alguien a urgencias al médico, si había que ir por medicinas para los gorrinos,

[126]Grupos Obreros de Estudios Sociales (GOES), grupos de formación ligados a la HOAC.

si había que ir para las cabras, para las ovejas, para quien fuera» (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

Testimonios como los presentados nos narran las múltiples variantes y maneras en las que en cada uno de los casos se reinterpretaba la inserción de la función sacerdotal en el contexto en el que desarrollaban su labor, pero que en todos los casos se alejaban indudablemente del modelo de «los sacerdotes antiguos [que] mantenían una pureza ritual, una distancia de la población que les capacitaba para ser negociadores eficaces con el mundo sobrenatural» (Christian 1978, 200). De hecho, ante la pregunta «¿cuál es tu actitud ante la figura del sacerdote que, trabajando profesionalmente, siendo célibe o casado, dedicara unas horas al día al ministerio de la palabra y el culto?» El número de seminaristas, futuros presbíteros, que respondían positivamente a esa cuestión en 1969 (totalmente de acuerdo 21,44%; de acuerdo el 28,86%; y ligeramente de acuerdo el 19,05%, en total 69,35% de respuestas positivas) era muy superior a las respuestas negativas (ligeramente en desacuerdo 8,48%; en desacuerdo 13,11%; totalmente en desacuerdo 6,39%) (Oficina General 1973b, 109), datos que parecían indicar que el cuestionamiento de las funciones sacerdotales «clásicas» continuaría marcando el futuro inmediato de la Iglesia.

Por otra parte, a nivel interno de la propia Iglesia nunca de manera tan explícita se ha discutido en la contemporaneidad otra de las tradicionales esencias del clero católico romano: la cuestión del celibato[127].

Pronto se truncó esta expectativa desde Roma. «A algunos les parecía que tan solo el hecho de que se permitiese discutir sobre este tema era una relajación grave» (Enrique y Tarancón 1996, 465), y en cierto modo su simple debate contribuía al proceso general de desclericalización de la figura sacerdotal en los imaginarios sociales.

Sin embargo, la curiosidad que suscitó en la prensa generalista favoreció que se expandiera la difusión del debate a capas más amplias de la sociedad a través de las diferentes polémicas que se estaban experimentando en la Iglesia católica internacional, como fue el caso del Concilio Pastoral de Holanda. Esta reunión postconciliar de la Iglesia neerlandesa efectuó explícitamente una petición de reconocimiento del celibato opcional al papado y supuso un evento que fue ampliamente relatado en el contexto español por el *ABC* a través de entrevistas a los protagonistas y noticias en este diario, como la que fue encabezada por el significativo título: «La crisis actual del catolicismo holandés – hábilmente explotada por publicaciones sensacionalistas-apasiona a toda Europa» (Alcalá

[127]Otra de las cuestiones que ha marcado profundamente el sacerdocio, la cuestión del sacerdocio femenino, aún en este momento constituía un debate tímido, según María José Arana (c.p. 2017): «Primero, el despertar de las mujeres ha sido muy lento. Yo recuerdo que cuando tenía 18-20 años nadie le importaba nada de que si las mujeres podían ser sacerdotes o no ser. A mí me importaba muchísimo».

1967, 33). La propuesta del Concilio pastoral holandés y el tema del celibato opcional en general fueron frenados en seco desde Roma en una época de temprano inicio de la «rectificación» de ciertos debates posconciliares, entre los cuales el celibato sacerdotal supuso una de sus primeras líneas rojas. No obstante, también esta respuesta romana generaba otra potencial división más entre la institución eclesial y los presbíteros a través de un clero que presentaba opiniones muy polarizadas en torno aceptación o no del celibato opcional como una de esas nuevas características que debían caracterizar al sacerdote en la sociedad del momento[128].

Como nota, la popularidad del debate durante el periodo no solo favoreció su presencia en las distintas encuestas sobre la Iglesia o en los debates teológicos, sino que también se encontró presente en la representación filmográfica y teatral: fue la época de la película *El Pájaro Espino* y *La mujer del sacerdote*. En España, este debate sobre la cuestión sacerdotal, que para muchos fue un auténtico drama, fue llevado al teatro por José Luis Martín Descalzo en 1972 con el nombre *Dos barajas. Requien en dos actos* [*sic*], toda una metáfora de la problemática en torno a secularización del clero y celibato.

A pesar de estas innovaciones que trataban de suplir la desafección con la figura clerical/religiosa, un número creciente de casos durante los años sesenta se quedaron sin salidas y optaron por la *salida*: la secularización canónica del clero o al abandono de la congregación por parte de los religiosos. En este contexto se ubicaba una ilustrativa carta fechada el 5 de junio de 1970 en la que Antonio Luis Marzal informaba al propio padre Arrupe sobre los motivos de su petición de secularización. A través de este excepcional documento esbozaremos las características que subyacían a esta *salida* en la que concluían parte de las anteriores *salidas*.

El entonces sacerdote apuntaba a que incluso un contexto con «la evolución real de la Iglesia oficial, y sobre todo de la Compañía, que se presenta tan positiva» no conseguía convencerle:

> Las formas jurídicas del sacerdocio y de la vida religiosa me parece que en la actual Iglesia, ya no son, y es posible que ya no puedan ser, la expresión de las intuiciones de la fe que trataron de encarnar. Me parece que, por el contrario, que son solo el fruto de un acarreo histórico que hoy, más que revelar, se prestan a velar el rostro de Dios en la historia, según la expresión del Vaticano II (Marzal 1970, 2).

[128]Ante la afirmación realizada a los sacerdotes: «Está usted de acuerdo con que el celibato sacerdotal debiera convertirse en una elección libre dentro del sacerdocio», las respuestas se distribuían de la siguiente manera: «No nada, ninguno» (40%), «muy poco» (3,5%), «poco» (3,7%) [Total en contra 46,2%]. «Bastante» (10%), «Mucho» (10,1%), «Muchísimo» (27,1%) [Total respuestas afirmativas 48,2%]. «No responde, no contesta» (5,6%) (Oficina General 1973a, 90).

Las reformas no lograban aportar razones suficientes a Marzal[129], profesor a finales de los sesenta en la Universidad Gregoriana de Roma, para continuar en el sacerdocio y en su congregación, en este caso la Compañía de Jesús. Máxime si contextualizamos su testimonio con otra estadística de finales de los sesenta: si para un 70,3% de los sacerdotes encuestados las realidades alumbradas por el Concilio fueron motivo de expectación y de esperanza; un 48,9% declaraba que había devenido en desánimo en su realización práctica[130]. Para Marzal, la distancia entre el mundo en cambio y las figuras del pasado era tan grande «que el *aggiornamento* del sacerdocio y de la vida religiosa, si se hace en serio, terminará en la disolución de la actual configuración de éstos; y si no se hace muy profundamente, será solo una forma modernizada para paliar el problema que nos interpela[,] y conseguir que todo cambie para que todo pueda seguir igual». A esas conclusiones del jesuita habían contribuido tanto el debate eclesial como acontecimientos del contexto cultural como «por ejemplo el mayo 1968 francés, me han marcado en este sentido profundamente» (Marzal 1970, 2).

A finales de los sesenta y a principios de los setenta fueron surgiendo, en paralelo a esta realidad, libros y ensayos con el objetivo de adentrarse en la comprensión del propio fenómeno de esta secularización en su sentido más estricto y en los que se hacían patentes las causas expuestas hasta este momento. En 1969, Jerónimo Castresana publicó un libro que tituló *Los desilusionados. Primer libro en castellano sobre la secularización, y demás soluciones al drama sacerdotal de nuestro tiempo,* en el cual completaba la exposición de motivos realizada por Marzal desde las claves que hemos ido esbozando. Las principales razones para el abandono del sacerdocio definitivamente para este autor eran: «Necesidad de liberarse del celibato, descubrimiento de la belleza del cristianismo seglar, tragedia íntima y soledad del mediador, soledad dentro del cuerpo sacerdotal, ineficacia del ministerio, supersaturación religiosa» (Castresana 1969, 152). Entre todas las motivaciones, subyacía la línea de fondo que venimos explorando en estas páginas: la insatisfacción ante las estructuras clericales recibidas, dentro de un más amplio rechazo de la Iglesia en sí, que constituyeron para el sacerdote Federico Sopeña (1970, 126-127) la causa primera de secularización en el clero joven[131]. En torno a estos dilemas, la cifra

---

[129]En la Encuesta-consulta se reflejaba la insatisfacción de las respuestas posconciliares a los problemas sacerdotales. Ante la pregunta «¿A qué problemas el Concilio no ha respondido con satisfacción?» La opción más escogida por los sacerdotes era precisamente «a los problemas de los sacerdotes», que en un 44,8% de los encuestados aparecía como la primera respuesta (Oficina General 1973a, 92).

[130] Engloba las respuestas «bastante», «mucho» y «muchísimo» (Ibíd., 88).

[131]De hecho, el principal motivo del abandono de la vida religiosa era la «creencia en la falsa de vocación» (35%), según los datos expuestos por Jesús María Vázquez en 1973 y recogidos en el Estudio de la Fundación FOESSA de 1976 (Íd. 1976, 628). A la luz de lo expuesto, el testimonio de un cura secularizado posteriorimente podría dar rostro a esa estadística: «Fui ordenado para un tipo de sacerdote que hoy, creo, debería ser radicalmente distinto; para un mundo que ha cambiado profundamente, y yo no soy en absoluto aquel que a los veintitrés años decidió ser sacerdote» (en De Castro y Serrano, 1977, 16).

de secularizaciones canónicas creció a lo largo de toda la década tanto en España como en otras iglesias de la Europa occidental.

Tabla 17. *Número de secularizados sacerdotes diocesanos en Europa (1962-1968)*

	1962	*1968*	*1962-1968*	*Porcentaje sobre el total del clero del país*
Francia	10	116	553	1,35%
España	5	125	400	1,54%
Italia	21	63	375	0,85%
Bélgica	1	23	58	0,56%

Fuente: Manuscrito con datos estadísticos del canónigo Boulard (s.f.).

En perspectiva comparada, a la altura de 1968 la estadística situaba a España en el mayor número proporcional de salidas del espacio de Europa occidental y las cifras para el caso hispánico «habían hecho circular una abundante fantasía en no pocos sectores, dando la impresión de que asistíamos a una verdadera desbandada de sacerdotes» *(ABC* 1969, 30). En 1970 se tuvo que crear incluso una oficina para sacerdotes secularizados con el objetivo de «paliar el grave y nuevo problema pastoral que ha surgido con la secularización de sacerdotes» *(ABC* 1970, 36).

Pero, igualmente, si sumamos a la realidad diocesana la situación de las congregaciones, las cifras adquirían un perfil más acentuado. Entre 1966 y 1971 se elevó a 2639 el número de religiosos que había abandonado de forma definitiva la congregación, cifra que alcanzaba el 9,4% del total de religiosos (Vázquez, Medín y Méndez 1973, 170). Solo en el caso de la Compañía de Jesús, baluarte de la restauración católica en España, la década de los años sesenta fue especialmente dramática. Y más que la década, tenemos que subrayar que la intensidad cuantitativa se concentró en los últimos cinco años de los sesenta.

Tabla 18. *Descenso del número total de jesuitas en España (1960-1970)*

Año	*Número de jesuitas en España*
1960	4735
1965	4717
1970	3755

Fuente: tomado de la información ofrecida en los *Anuario de la Compañía de Jesús* (1960, 1965, 1970).

Para estas fechas de 1965 a 1970, la Compañía de Jesús en apenas 5 años había perdido prácticamente 962 miembros, lo que suponía un 20,39% menos en 1970 respecto a la cifra de 1965.

Sin embargo, puede pasar desapercibido que uno de los espacios donde más se vivió una temprana salida a los dilemas fue en los seminarios. Precisamente, y al igual que con los sacerdotes jóvenes, la encuesta realizada entre los seminaristas españoles en el curso 1968-69 revelaba una realidad profundamente preocupante para Fernando Sebastián: la general desidentificación de los seminaristas tanto con el modelo teórico de sacerdote como de los curas del entorno de los estudiantes (no están conformes con la figura de vida sacerdotal que ven en sus diócesis el 90,68 %) (Sebastián 1970)[132]. Entre las opciones que los seminaristas explicitaban de este rechazo destacaba de manera fundamental que «el modo de vivir no es el exigido por el Evangelio sino por una mera tradición histórica que no sirve para el momento actual (34,81% de las respuestas)» (Oficina General 1973b, 109). De nuevo, la ruptura con las formas pasadas. Por otra parte, y ante este rechazo, solo el 24% de los seminaristas en 1968-69 estaban dispuestos a dedicarse a las «funciones tradicionalmente sacerdotales» frente a un 65% que no estaba dispuesto a tener una dedicación exclusivamente religiosa. Un 84% querían carrera civil y un 79% una profesión civil (Sebastián 1970).

Como consecuencia de estas tensiones que emergían desde el propio proceso de formación en los seminarios durante la segunda mitad de la década de los sesenta no solo disminuyeron los ingresos en los centros de formación a tenor del cambio en la estructura poblacional (cf. 3.2.1.1.)[133], sino que se hacía también evidente el aumento de abandonos antes de la culminación de los estudios eclesiásticos.

Estos alumnos se ubicaron a medio camino entre un ingreso, que en muchos de los casos respondía aún a motivaciones y contextos más relacionados con la anterior estructuración del catolicismo, y una formación desarrollada en medio de una Iglesia y de una sociedad en profunda transformación[134]. Como recogía Miret Magdalena, para 1966 el número de sacerdotes ordenados anualmente había bajado de 970 a 616, y el número de seminaristas

---

[132]Datos procedentes de la encuesta realizada a seminaristas en el curso 1968-69 por la Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia, tomadas de Sebastián (1970) y de Oficina General de Información y Estadística (1973b).

[133]Esta realidad adversa del ambiente era explicada por los sacerdotes como una mezcla por el *materialismo* del momento, sentido ambiguo del sacerdocio actual, decadencia espiritual de la familia o miedo al celibato (en Oficina General 1973a, 105).

[134]Ante la pregunta: «Pensando ya solamente en tus amigos seminaristas indecisos y en los exseminaristas, ¿cuál te parece la causa principal de su indecisión o abandono?», los seminaristas destacaban: a) «el celibato y la soledad sacerdote» (escogida por un 31,58%), b) «que les parece que los sacerdotes no se realizan plenamente como hombres en el aspecto sicológico afectivo, laboral, etc.» (22,32%), y c) «objeciones que tienen contra la formación que se da en el Seminario (13,18%) (en Oficina General 1973b, 108).

que abandonaban el seminario por año había aumentado de 2800 a 3857 (Miret 1968, 183).

Tabla 19. *Evolución del número de seminaristas diocesanos en España (1960-1972)*

Año	*Número de seminaristas mayores*	*Año*	*Número de seminaristas mayores*
1960	8021	*1967*	7535
1961	8037	*1968*	7106
1962	7972	*1969*	6605
1963	7934	*1970*	4978
1964	8233	*1971*	4822
1965	8079	*1972*	3413
1966	8079	-	-

Fuente: (Domínguez 2001, 40-41).

La suma de estos factores favoreció que la crisis de las vocaciones al seminario se hiciera especialmente perceptible en la segunda parte de la década, a partir de 1967-1968, cuando comenzó a caer drásticamente el número de seminaristas tras haber alcanzado en 1964, paradójicamente, la cifra más alta de la década; un contraste que hacía que en 1970 el arzobispo de Sevilla, Bueno Monreal, afirmase que esa crisis había sido «una sorpresa inesperada» (González 1970, 76).

Para el caso de los religiosos, el descenso fue todavía más acentuado (cf. *infra*, tabla 20). En apenas 5 años se redujo en un 50% el número total de novicios en España, con repercusiones potenciales también para la secularización en el sector de la enseñanza, en el que particularmente se encontraban presentes estas congregaciones.

Por su parte, las cifras e informaciones relativas a la vida religiosa femenina (cf. *infra*, tabla 21), tanto activa como contemplativa, eran considerablemente más escasas y fragmentarias que para los varones. No habían atraído la atención que suscitaron los problemas del mundo clerical, una realidad que también se explica desde la posición más periférica que ocupan en el organigrama de la Iglesia Católica. Sin embargo, y a partir de la poca información al respecto, se revelaba la también importante reducción del número de religiosas; situación que quedaba acreditada en datos como el elevado número de dispensas de la vida religiosa femenina que se solicitaron solo en un solo año: 494 peticiones de salida en 1972.

Tabla 20. *Evolución del núm. de novicios en España, y por comunidades religiosas destacadas (1965-1972)*

	1965	*1972*
Maristas	222	76
Franciscanos	82	41
Agustinos religiosos	88	74
Dominicos	111	43
Escuelas Cristianas (La Salle)	221	51
Salesianos	269	113
Jesuitas	191	32
Claretianos	91	19
Total de novicios en España	***2333***	***1053***

Fuente: Guías de las comunidades religiosas (Confederación Española de Religiosos 1966a, 1972). Nota: Existen problemas de ajuste entre los datos ya que mientras en la guía de 1966 aparece la división entre novicios clérigos y coadjutores, en 1972 aparece únicamente el término «novicio». Además, las cifras para España aparecen sin desglosar, lo que podría suponerse que las provincias fuera del territorio español se encuentran incluidas en la estadística, como es el caso de Ntra. Sra. del Rosario (Filipinas) para los Dominicos o S. Francisco Solano (Argentina) para los franciscanos. No obstante, estos noviciados se nutrían básicamente de ciudadanos españoles y tenían gran parte de sus inmuebles, personal y actividad en el propio territorio español.

Tabla 21. *Evolución del núm. de religiosas de vida activa, novicias y profesas en España (1965-1972) (*)*

	1965			***1972***		
	Novicias	*Profesas*	***Total***	*Novicias y profesas temporales*	*Profesas perpetuas* (**)	***Total***
Número de religiosas de vida activa y novicias	6595	74.395	**80.990**	7048	58.044	**65.092**

Fuente: para 1965 (Confederación Española de Religiosos 1966b), para 1972 en el apéndice del FOESSA (Vázquez 1976, 629). Nota (*): los datos relativos a la vida contemplativa aparecen únicamente en la guía publicada en 1966, pero después desaparecen de las estadísticas. En 1965 el número de religiosas contemplativas ascendía a 19.221 profesas y 685 novicias. Nota (**): la tabla presenta problemas para la comparatividad entre las categorías debido a que en los datos relativos a 1965 no se especifica la diferencia entre las profesas temporales y perpetuas. Al no aplicarse esta diferencia, intuyo que el término «profesas» de 1965 engloba a las dos categorías, por lo que la variación de cifras entre 1965 y 1972 no sólo se debe a la pérdida cuantitativa, sino también al desajuste entre los datos. Sin embargo, las cifras totales nos permiten comprender la magnitud del decrecimiento en el sector de las religiosas activas.

Como conclusión de la crisis en la vida clerical y religiosa, debemos subrayar dos cuestiones. En primer lugar, esta crisis sintetizó de manera particularmente intensa las crecientes problematizaciones que las transformaciones sociales implicaban para los modos en los que la religión había estado presente. Los dilemas generacionales, la interpretación de la invalidez de las viejas estructuras ante la novedad de una sociedad modernizada y una Iglesia posconciliar, o la idea de sentido práctico de la vocación religiosa frente a la anterior primacía sacramental eran puntos en los que se reproducían la problemática entre tradición y modernización, leídas en clave clerical y religiosa. La *cristiandad* hacía colapso y con ella «toda la aneja configuración del sacerdote según dichos moldes» (Andreu, Bengoa et al. 1971, 199).

Pero, en segundo lugar, la imbricación entre la sociedad y el sector clerical y religioso no solo hizo que los dilemas en este sector alcanzaran un particular eco mediático, sino que estableció líneas de expansión en las que los dilemas vividos en la propia estructura eclesial se encontraron con los dilemas de las transformaciones sociales. Y en esta retroalimentación se difuminaban de manera más clara los modos en los que la religión había estado presente hasta el momento, que difícilmente habían imaginado que los curas se planteasen el celibato, formaran parte de sindicatos o abandonaran masivamente su ministerio. En medio de los distintos dilemas, progresivamente se desclericalizaron tanto el rol del sacerdote y del religioso como su presencia en los modos en los que la religión católica se integraba en los imaginarios sociales.

3.3.3.3.De la traducción a la desacralización. De la adaptación al subjetivismo

La ruptura en los grupos de compromiso temporal y en los sacerdotes y religiosos más reformistas se englobó dentro de un amplio esfuerzo en este momento por la revisión de la tradición, concepto esencial en el previo imaginario del catolicismo (Nasarre, c.p. 2018). Junto con un proceso de modernización que problematizaba de distintas maneras la idea de tradición y las propias adaptaciones que los militantes o sacerdotes y religiosos hacían de sus propios perfiles, amplios sectores eclesiales sometieron también a revisión parte de las premisas constitutivas de la religiosidad católica. En su esfuerzo coadyuvaron a la expansión de la ruptura con el modelo catalogado de *cristiandad* incluso en espacios de población en los que las tensiones de la modernización no habían llegado tan intensamente o habían afectado en menor medida. Y favorecieron tanto que pudieran irrumpir nuevas alternativas a las anteriores estructuras religiosas como el avance de la desestructuración más profunda en otros espacios en los que no brotarían respuestas religiosas tras la adaptación.

La línea fundamental que subyacía a este conjunto de iniciativas se asentaba en que frente a la tradición, lo eterno y perenne, en este momento era necesaria la adaptación y la

traducción. El catolicismo que había llegado a la década de los sesenta parecía ahora devenir oxidado y poco flexible ante la creciente complejidad del mundo. Para responder a este reto, la editorial PPC publicaba su *Libro básico del creyente hoy*, en el que daba las claves que subyacían tras el más genérico esfuerzo de traducción y de adaptación: «Las nuevas situaciones de la Iglesia en el mundo han dejado superadas algunas de las formulaciones de la temática católica y reclaman la definición de otras nuevas. El fenómeno de la secularización, el ateísmo contemporáneo, la renovación litúrgica o el diálogo ecuménico, etc., necesitan un análisis, una exposición y una crítica que escapaba a los textos de la religión circulantes» (PPC 1971, 3).

Este esfuerzo de adaptación, que desde sus críticos fue denominado como una tentativa de «desacralización», partía de la búsqueda de Dios en la ciudad secular (H. Cox), desde el convencimiento de que era «Dios mismo quien nos llama a través de estas nuevas realidades» (Gómez Caffarena, s.f., 3) o como señalaba José María González Ruiz, canónigo de la catedral de Málaga y uno de los mayores impulsores del diálogo cristianismo-marxismo, «toda reflexión teológica que sea auténtica tiene que partir de la realidad; sobre todo para el cristiano» (en *Mesa redonda sobre el ateísmo* 1968, 15). Desde ese objetivo de actualización de la religiosidad se entendía la «puesta en cuestión de la sacralidad, sea para reducirla, sea para transformarla», en nombre de la propia fidelidad al Evangelio, en nombre de una ansiada autenticidad cristiana que cortase con el pasado constantiniano que el Concilio había clausurado (Fierro 1968, 333-334), pero al que seguían también vinculados distintos sectores de la población.

3.3.3.3.1. Entre las adaptaciones y las contestaciones

Hubo una primera línea de traducción y adaptación en la liturgia, los sacramentos, los ritos y las estructuras, en las que se quitó «mucho ropaje añadido para privilegiar el encuentro del hombre con Dios. Las ceremonias son más breves y, por tanto, más asequibles para que se distraiga menos» (Martín de la Hoz, c.p. 2016). La reforma litúrgica iniciada por el Vaticano en 1964 fue culminada episcopalmente en 1966 con la publicación el 15 de agosto del ritual completo en castellano para el caso español.

A pesar de que Miret Magdalena (1968) sospechaba que esta línea constituyó el cambio más tolerado desde Roma y desde el episcopado español por ser el menos comprometedor, la adaptación de la propia liturgia y los ritos sacramentales en el posconcilio favoreció que irrumpieran en paralelo toda una serie de debates y experimentos sobre la adaptación de los ritos católicos a los nuevos tiempos. Una vez que se tradujo el misal al castellano en 1966, un editorial de *Ecclesia* (1966c, 4) recogía que «Ha sido precisamente al escuchar en nuestro idioma estos textos cultuales, cuando nos hemos convencido (recuérdese, verbigracia, el bautismo y el matrimonio) de que

necesitan una puesta al día». El cambio llamaba a cambio, más aún cuando un 28% de los sacerdotes encuestados para la Asamblea pensaba que «en la liturgia debería dejarse al sacerdote más libertad, de forma que pudiera crear fórmulas propias, incluso en la Misa» (Oficina General 1973a, 84). Entre los seminaristas, por su parte, ante la frase «las espiritualidades clásicas, ritos y prácticas que se prescriben para llevar una vida religiosa y cristiana intensa, oscurecen y obstaculizan el mensaje sencillo y la vivencia del Evangelio original», el 69,4% mostraban diferentes grados de acuerdo, frente al 28,96% que indicaban diferentes niveles de desacuerdo (Oficina General 1973b, 110).

El objetivo general en estas adaptaciones de los ritos era el logro de una simplificación, «renunciando al aspecto externo lo más posible» (Comunidades cristianas 1970, 1), y para la conversión de los sacramentos en una vivencia más *auténtica* (expresión clave del cristianismo posconciliar). Este era el interés que subyacía en la propuesta de la Acción Católica de Madrid a finales de los sesenta ante el sacramento de la penitencia, que juzgaba como un rito «extraño e intolerable para el hombre de hoy», y proponía su sustitución por «liturgias penitenciales colectivas» (Acción Católica de Madrid 1969, 1). O para una misa que, en palabras del pastoralista Luis Maldonado, debía abandonar su carácter como rito obsoleto para actualizarse en «la comida entre amigos; algo que llega al corazón de la vida de los hombres» (Maldonado 1968, 236).

La afirmación de Maldonado nos da otra de las claves de las adaptaciones: el rito católico, concentrado de una manera esencial en la sacramentalidad para esta religión, debía conectar no solo con la comunidad, sino también con sus preocupaciones y afanes cotidianos, con la vida más ordinaria de la población. Como recuerdan Tere y Andrés, pertenecientes al Movimiento pro-Celibato Opcional (MOCEOP), la llegada de Andrés a la vida del pueblo había supuesto todo un cambio en la manera de vivir los ritos. Por un lado, Andrés, cura en activo en aquel momento, recuerda como él intentó que las misas difiriesen de «todas esas misas muy preparadas. Yo intenté que fueran misas más participativas, e incluso logré en algunos sitios que fuera una homilía compartida. En algunas parroquias se logró» (Cortés y Muñoz, c.p. 2018). Por su parte, Tere subraya el hondo impacto que causó en el pueblo las charlas cuaresmales de Andrés, que ya no eran sobre «el sermón de la *bofetá* [sic] que llamábamos, o de las siete palabras o de las no se cuántas. Era sobre la vida del pueblo, sobre la higiene en las casas, sobre la atención a los hijos. Eran cosas de andar por casa, que toda la gente lo entendía y eso te llamaba la atención. Por eso dije: "pues este director espiritual para mí"» (Ibíd.).

Junto a este esfuerzo de calado más vivencial, a nivel estilístico y estético se adaptaron ritmos y canciones de la crecientemente popular música pop a letras de carácter religioso en castellano, hecho que llevaba a cuestionar a estas «misas con música yé-yé» en un artículo del diario *Línea 2* de Murcia. En este escrito, el autor irónicamente señalaba que los grupos que interpretaban estos temas religiosos probablemente «actuarán de ordinario

en lugares mundanos, salas de fiestas y plazas de moda» (*Diario Línea 2*, s.f.). La principal crítica recogida a esta adaptación se basaba –como apuntaba el diario del Sureste– en una suerte de «desacralización» del rito, una desaparición de lo sagrado en un contexto más amplio, en el que Valentí Puig recuerda cómo perdió «de vista la imagen del sacerdote con el breviario o del sacristán con sotana apagando velas en los altares. Ya no sonaban el órgano ni el armónium. Los himnos provenían de un casete, al igual que las campanadas» (Puig 2007, 24-25). Por su parte, Julián Marías (1973, 315) hablaba en la época de «sacrificios innecesarios», como la eliminación radical del latín, que se realizaron en pro de la adaptación, y otros informes alertaban de que la traducción podía ser interpretada como un ataque al mundo ritual y simbólico que pervivía en parte de los imaginarios. Además, las adaptaciones realizadas de un modo más agudo establecían otra línea de conflicto entre los grupos que más se atrevieron a experimentar litúrgicamente y el episcopado español, que aunque deseoso en su conjunto del fin de los «abusos en la realización de cambios en la liturgia de la misa» (Bolprex 1967, 11), la tensión con las bases dependió de la política de mayor o menor tolerancia que aplicara el obispo en su respectiva diócesis.

En un grado más de adaptación, palabras y conceptos que habían formado parte de la enseñanza tradicional católica fueron críticamente adaptados, revisados o incluso desacralizados desde el posconcilio, como señalaba Carlos Castro Cubells, por entonces profesor en el Seminario de Madrid. Las reflexiones de teólogos y pensadores protestantes como D. Bonhoeffer, H. Cox, J.A.T. Robinson o la teología de la muerte de Dios iluminaron parte de esta dinámica de desacralización más intensa; un listado de autores que mientras para unos, especialmente para los grupos más imbuidos en el compromiso temporal[135], supuso «una bocanada de aire fresco» (Louzao 2018, 133), para otros constituyó una amenaza de protestantización del imaginario católico. En esta línea de traducción desde las propuestas novedosas de la teología, el pensador R. K. Bultmann se convirtió en una referencia continua en torno a la búsqueda de la historicidad tras los textos sagrados y con el fin de traducirlos a la mentalidad moderna y «desmitologizarlos»;

[135]En la entrevista con el antiguo congregante de la FECUM, José Manuel Ribera, señala cómo esos libros de la teología protestante llegaban a los militantes de los grupos. Como menciona en la entrevista: «Por ejemplo, a nivel de libros, nosotros teníamos, al principio, (obligación entre comillas), la recomendación de leer determinado tipo de libros que no estaban en normalmente en la librerías. Ibas a Francia y los comprabas y los repartías o lo vendías por aquí. Y muchos de esos libros eran de pensadores en la órbita marxista, diríamos, sobre todo del ámbito francés. Porque pensadores de otros tipos de libros, pero eso ya no tiene que ver con el marxismo, por ejemplo, teólogos protestantes de primer nivel, alemanes, también entraban de extranjis» (Ribera, c.p. 2018). Y continúa señalando cómo, independientemente de que fueran luego leídas sus obras, todo el mundo del ambiente militante cristiano conocía a los teólogos que marcaban el debate del momento: «No había que explicar a la gente quién era cualquiera de estos señores. Más o menos se sabia, luego la gente lo leía o no» (Ibíd.). En esta época también la importante filósofa española Victoria Camps publicó su primer libro, que versó precisamente sobre la teología de la muerte de Dios y en el marco de Cuadernos para el Diálogo se gestó en 1968 la obra *La muerte de Dios: ateísmo y religión frente a la realidad actual*.

un afán que desde la revista *Ecclesia* (citado en Tapiador 1971, 21-22) era duramente criticado por su ansia de novedad:

> El nacimiento virginal de Cristo, los milagros, la Resurrección y hasta el valor histórico del Evangelio mismo, las verdades, entre otras, que, a juicio de los «secularistas», habrá que abandonar para salvar a la fe y a la Iglesia en el mundo secularizado. Es hoy imposible –habrá quien nos diga– confesar un dogma o recitar el Credo sin añadir algo distinto a lo que en él veían nuestros predecesores.

En este sentido, como apuntaba el editorial de *Ecclesia* y como podemos deducir a partir de la presentación de las rupturas en el seno eclesial con las que comenzábamos, estos esfuerzos de adaptación –sobre todo los más intensos– no estuvieron exentos de polémicas. Podemos ejemplificar estas tensiones a través de las reacciones en torno al curso que José Gómez Caffarena impartió en Madrid en 1967 con el título *Hacia un verdadero cristianismo*. Las respuestas al curso nos permiten comprender el choque este cristianismo más *auténtico* implicó en la vivencia del catolicismo más *tradicional*, que había estado inserto en los imaginarios sociales.

En primer lugar, la documentación de Caffarena describe el impacto que el propio curso causó en los alumnos como una «perturbación ante la fe» (Carta al Instituto 1970, 1), porque «Al cristiano lo dejan solito. Dios y nada más… uno no tiene dónde agarrarse. A la gente se la ve desorientada» (Ibíd.). En la réplica a un artículo surgido a partir del curso y publicado por José Gómez Caffarena, el jesuita era acusado de realizar una invitación al «escepticismo, a la duda, a la vacilación», que propugnaba «la negación de toda la Fé Católica» (Gil Sagredo 1969, 3-4).

De hecho, dentro de esta línea crítica que veía la labor de traducción más intensa como una labor de «propagación del ateísmo», Caffarena se encontró con la opinión encontrada de otro compañero jesuita, Miguel Sagüés, cuya hermana religiosa había recibido un curso por parte del propio Caffarena. Sagüés se sentía profundamente escandalizado por el daño que pensaba que Caffarena estaba realizando a través de su labor de propagación de las ideas sobre la muerte de Dios:

> Recuerda que dijiste que la M. Sagüés te había invitado a hablar a sus novicias. Y añadiste: «¡Fíjate! ¡Las voy a echar a perder!». Lo que a ti con ironía (y no hay broma que no lleve algo de verdad) se lo he oído en serio a un Padre joven y equilibrado que siguió tu curso de agosto: «Se ha reducido a glosar a esos cuatro o cinco de 'la muerte de Dios' sin rebatirlos… les ha servido de altavoz y de propaganda. Esas clases solo pueden hacer sino daño» (Sagüés 1970).

Durante los años sucesivos, la intensificación en ciertos sectores de la línea de traducción condujo a que el padre Llanos (1972, 1) abiertamente criticara el proceso de religiosización del cristianismo como una perversión del mismo. Este sendero alcanzaba

su culmen en la presentación de un cristianismo sin religión (Aranguren 1969); un estadio en el que el cristianismo tendría que aprender del ateísmo y de la no creencia. El ateo ya no era la personificación del mal, sino el que llevaba la delantera en la *desmitologización* del cristianismo: «Es un hombre "de elevada estatura" que "camina en vanguardia", que tiene la valentía de vivir cara a sus problemas y a los del mundo, sin la ayuda de un "Dios soporte" o un "Dios explicación"» (Acción Católica de Madrid 1969, 21-22). Por su parte, la religiosa Cristina González subraya en la entrevista la radicalidad que adquirió en algunos casos la traducción del cristianismo, y su consecuente «sufrimiento» personal por «la violencia que se expresaba entre mis compañeros especialmente cuando respondían de un querer echar por tierra todo lo anterior para sustituirlo por algo que, ni en el pensamiento ni en la práctica, habían encontrado todavía su manera de expresarse» (González, c.p. 2018).

Los ejemplos utilizados para la presentación de este debate de importancia fundamental en el periodo pueden hacernos pensar que estas polémicas quedaron relegadas a una cuestión de sacerdotes críticos y de los católicos que más participaban de la vida eclesial y que, en definitiva, «El pueblo mira desapasionadamente, con despreocupada indiferencia, las fricciones y tiranteces y hasta las luchas que a causa de él se suscitan en el mundo católico», como señalaba la deportista Lilí Álvarez (Gironella 1969). Sin embargo, en un informe anónimo y confidencial del Archivo de Álvarez Bolado, documento que posiblemente fuera realizado hacia el inicio de los setenta[136], se indicaba que «estos constituyen temas de los que son conscientes pocos pero que afectan a muchos» (*Enunciado de algunos*, s.f., 1), análisis que comparto.

Y lo comparto porque en este momento las tensiones que había introducido la modernización y los debates posconciliares no se habían visto acompañados de la eliminación total de toda la cosmovisión previa, de unos imaginarios en los que en 1971 al menos un 34,1% de los habitantes de Castilla la Vieja respondían que querían que el sacerdote se situara dentro de una dimensión mítica de «ser sagrado y diferente de nosotros» (Duocastella 1971b, 36). Como subrayábamos anteriormente, los ritmos de avance de las rupturas de la sociedad de consumo y de la modernización eran aún fragmentarios.

De este modo, fueron en ocasiones el clero y los cristianos activos los que propugnaron en este momento –bajo el concepto de la adultez del creyente y de purificación– la necesidad de transformar totalmente las tradiciones del imaginario católico. Esta impresión era recogida en las críticas por la expansión eclesial de un cristianismo pensado para los militantes de la JEC o de la JOC, que también estaba progresivamente en sus

[136]Cita como máximo documentos del año 1971.

propios procesos de crisis. Como subrayaba *Nuevo Diario* (citado en *ABC* 1968, 38): «Que el desconcierto –crisis– del pueblo sea efecto del ejemplo ofrecido por los "elegidos"; tal vez no se atreva a decirlo».

Así pues, las tradiciones que se deseaban transformar eran tan extrañas para el mundo postconciliar más crítico, como aún cotidianas para muchos de los católicos. El esfuerzo de propagación de una lectura más crítica de la religiosidad cristiana, en la «que existe Dios y Jesucristo y poco más…Que se quieran unos a otros» (Carta al Instituto 1970, 1), como señalaba críticamente un jesuita joven tras asistir al citado curso *Hacia un verdadero cristianismo*, se encontraba frente a piezas del imaginario católico que continuaban arraigadas, como se puede ejemplificar –por ejemplo– en los ritos y creencias marianos[137].

María se convertía en un símbolo del cristianismo más religioso, y ante la cual convergían las críticas construidas tanto desde la adaptación a un cristianismo más racional (frente a María como figura milagrosa) como de un cristianismo más personal y menos sociológico (frente a la presencia de María en la religiosidad popular).

En este sentido, el rezo del rosario, tradición católica ligada a la figura de María, ha surgido en numerosas ocasiones a lo largo de la tesis como ejemplificación del dilema entre la tradición y la adaptación. En los testimonios orales de las entrevistas realizadas, en diferentes momentos irrumpía esta particular devoción mariana como símbolo de esa religiosidad pasada y pesada con la que se quería cortar, como símbolo de una práctica rutinaria y tradicional difícilmente adaptable a la sociedad secular por su vinculación a un mundo pre-moderno. Sin embargo, los sacerdotes cántabros Seco y Bustio (c.p. 2017) describen con claridad la reacción de parte del pueblo ante la eliminación del rosario en la parroquia en los sesenta, momento en el que este continuaba integrado a su vez dentro de un imaginario vital más amplio: tomar unos vinos, cerrar las tiendas. En sus palabras:

> Yo conocí en aquellos momentos en que todavía lo religioso vertebraba en algún sentido la vida de los pueblos, en que la celebración de la misa servía para encontrarse a la gente, para hacer un alto en el camino de la vida social, para tomar después unos [vinos] blancos juntos. En algunos sitios incluso por la tarde se rezaba el rosario y todavía había mucha gente que iba. Y el cortar… yo recuerdo, por ejemplo, en aquel pueblo [cortar] con el

[137]El propio *Contrainforme* contra el citado *Decreto sobre el ateísmo* de la Comisión Interprovincial para el Estudio del Ateísmo era de carácter profundamente contrario con unas corrientes que tildaba de «confusionistas» (otro de los términos que se hicieron comunes para descalificar a la adaptación del cristianismo) y criticaba denodadamente el cuestionamiento profundo de estos sectores de la que había sido una de las figuras fundamentales del imaginario social, la Virgen, dentro de una España que aún se catalogaba como tierra de María. El Contrainforme denunciaba a todas aquellas: «doctrinas opuestas a las creencias tradicionales y universalmente aceptadas hasta ahora y no demostradas falsas, como p.ej. la pretendida ignorancia de la Virgen respecto de su maternidad divina, el simbolismo –la irrealidad, por tanto– del Ángel de la Anunciación, etc.» (Observaciones que se ofrecen 1967, 26).

> rosario al principio chocaba. Eso era tan fuerte, que era como algo propio de cada pueblo, que las los bares y las tiendas cerraban en los momentos de los oficios religiosos. Eso un primer momento. Es un momento que va poco a poco variando, por ejemplo, fue muy importante la forma de vestir, las formas de convivir con la gente.

Esta práctica del rosario, entre otras cuestiones, formaba parte de un imaginario más amplio para ciertos sectores de la población y la eliminación del mismo suponía un impacto en esos imaginarios. A este respecto, el estudio antopológico del valle del Nansa reflejaba de manera descriptiva y sugerente las reacciones que se producían entre el deseo de traducción y de adaptación de los curas posconciliares, y el imaginario del cristianismo rural en una zona remota de la entonces provincia de Santander[138].

El observador, el antropólogo William Christian, señalaba los cambios en prácticas arraigadas hasta el momento, como era que «el dinero del cepillo que se empleaba en misas por las almas del purgatorio (procedente de promesas, tanto para la salvación de las almas como por las necesidades temporales y eternas de los aldeanos) [fuera] al fondo diocesano de caridad» (Christian 1978, 202). Para el antropólogo, esta transformación constituía una disolución progresiva de lo sagrado en las cosmovisiones. El estudioso atribuía claramente el origen de estos cambios a las actitudes que tomaban los sacerdotes, especialmente los jóvenes, a los que denomina de la «reforma» (de nuevo la repetición del cura conciliar como el cura joven), que cambiaba el antiguo imaginario católico por nuevas traducciones y adaptaciones, «el concepto de Cristo como amigo o modelo, si bien no encuentran objetable la noción de María como madre [...] En última instancia, la posición de los sacerdotes jóvenes les conduce a negar la doctrina del pecado original y a revalorizar la naturaleza humana, que consideran que participa de la de Cristo» (Ibíd.).

El estudio antropológico terminaba con una sensación compartida tanto en la documentación escrita como en la oral: se estaba eliminando un modelo de estructuración basado en la tradición –que también se veía afectado por los cambios migratorios y de sociedad de consumo del momento– a golpe de renovación y sin claramente edificar las bases de un nuevo sistema, lo que fomentaba una desestructuración mayor (Ibíd.): «El cristiano como el sacerdote que rechazan un tipo de sacerdote, rechazan con él un tipo de cristianismo; pero la agonía de las imágenes será larga mientras no se realicen más allá de imágenes sacerdotales, nuevos tipos de cristianismo» (Duocastella 1971b, 75), subrayaba otro análisis del momento. Esta opinión se ratificaba en un artículo de la época, en este caso de Luis Acebal (1968, 10) en la revista de los jesuitas *Sal Terrae,* que volvía a ejemplificar los dilemas de los cambios introducidos a través de la figura del rosario:

> Ojalá el rosario vespertino de ciertos pueblos se hubiera visto tan bien tratado como algunos ídolos paganos. Las ancianas venerables que son nuestras madres o nuestras

[138]La publicación consultada es del año 1978, pero el análisis se realizó en 1969 (Christian 1978, 200).

> abuelas, las primeras personas que nos han hablado de Dios y gracias a las cuales creemos en Jesucristo, han visto aquí y allá maltratadas formas que son desde siempre el centro de su piedad. Maltratadas por sacerdotes que se las arrebatan –sin replantar mejores– bajo el pretexto de promoción seglar, o de un movimiento bíblico del que ellas no comprenden casi nada.

Distintas voces narraron los efectos potencialmente secularizadores de esta labor de traducción y adaptación desde la común impresión de que con la adaptación se promovía una *desacralización*[139] de los imaginarios en espacios donde todavía no habían llegado las dinámicas de modernización económica y social, pero donde sí habían llegado previamente los cambios en la propia Iglesia. Sin embargo, en otros espacios eclesiales esta liberación de la tradición era sinónimo de una vivencia más purificada del cristianismo, más auténtica y adaptada a la sociedad de la *ética de la autenticidad.*

3.3.3.3.2. Adaptación y subjetivismo: dinámicas en retroalimentación hacia otra ruptura más con el pasado

Un primer efecto secularizador de las traducciones y reformas dentro del catolicismo lo hemos contemplado en el potencial efecto de desacralización, y en el desconcierto y el desarraigo que provocaba en parte de la comunidad creyente.

Otro punto fundamental fue el efecto de erosión conjunta que los procesos de cambios en la Iglesia y de transformaciones sociales efectuaron sobre conceptos ligados a los imaginarios sociales, especialmente en aquellos ligados al aparato de lo considerado como «normativo». Era el encuentro entre una sociedad en creciente valoración de la *ética de la autenticidad*, del subjetivismo, con una comunidad católica en ensayo de soluciones entre ser «fieles a la palabra de Dios, y por otra, hemos de auscultar a los hombres de hoy para que la manera de presentar la verdad de Cristo responda a las exigencias de nuestra época», como señalaba Narcís Jubany (1971, 11), obispo de Gerona en este momento. Los efectos de retroalimentación de los cambios eclesiales y sociales aparecían de una manera clara en lo relativo a la traducción de un concepto fundamental en el propio imaginario católico: el pecado a través de su vertiente normativa, y especialmente en su impronta de control de lo sexual. Y ante una modernidad más dilatada en el tiempo, que había estado relacionada con una interpretación crecientemente subjetiva de la normatividad, los procesos vividos en la década de los sesenta impulsaron la expansión de la subjetivización, que el sociólogo Berger (2016, 75) plantea como un proceso paralelo a la progresiva «desintegración de las instituciones». Simultáneamente, se establecía una ruptura más clara entre la nueva moral religiosa y adaptada que debía

[139] El artículo que abría el monográfico de *Iglesia Viva* de 1969 sobre secularización se titulaba, precisamente, «Desacralización y secularización».

suceder a los anteriores parámetros religiosos, y una línea de debate fundamental en torno a la cuestión sexual.

En primer lugar, la cuestión de rechazo de lo normativo. Por un lado, de la época anterior al Concilio quedó la impresión de que era un periodo con las «normas claras» que aún se conservaban en la población española en los años sesenta, como señalaba el sacerdote José Carlos Martín de la Hoz (c.p. 2016) en la entrevista que mantuvimos. El presbítero continuaba indicando en su testimonio que en «aquella época todos teníamos las ideas muy claras, o estabas en gracia de Dios o no podías comulgar. En ese sentido no había problema de desconocimiento, de falta de formación. La gente cuando hacia la comunión recibía el catecismo y tenía una exposición clara y ordenada de la fe» (Ibíd.).

Incluso en las encuestas sociológicas, las propias prácticas religiosas estaban catalogadas dentro del término «norma»: el porcentaje se daba sobre el total de los «obligados», obligación que se traducía concretamente en el deber de la asistencia a la misa dominical, y de la confesión y comunión pascual (precepto pascual).

Sin embargo, los cambios sociales descritos, el auge del subjetivismo y los debates posconciliares iban generando una distancia respecto al cristianismo de normas claras, el catolicismo recibido. Se efectuaba el abandono del lenguaje de la norma/pecado por un lenguaje más propositivo, dentro de un rechazo más global a la «consideración de la Iglesia desde la perspectiva de sociedad jurídica» en la que «la unidad se concibe bajo una forma exterior: atraen los aspectos jurídico-normativos de la unidad: que hagan todos la misma cosa y que la hagan de la misma manera» (Andreu, Bengoa et al. 1971, 201). Era, en otros escritos, el paso «del "espíritu jurídico" al "espíritu de comunión"» (Quénétain citado en Servicios de Información 1964, 34-35) frente a la «permenente vigencia de leyes y costumbres, el afán de incontaminación y pureza de la fe y en la doctrina; la seguridad» (Iturrioz 1965, 19). Este cambio de consideración se encontraba con la oposición de quien lo juzgaba como «falsa flexibilidad y equívocas adaptaciones a situaciones transitorias, efímeras […] un "situacionismo" que tritura las convicciones en la dinámica del cambio social acelerado» (Ruiz 1971, 30).

Todos estos textos, tomados de obras y artículos del momento, hacían referencia a una doble realidad. Por un lado, y dentro del contexto de rupturas en la comunidad eclesial, frente al posicionamiento episcopal español en torno a la idea del mantenimiento de la doctrina sobre la norma y el pecado en el inmediato posconcilio *(Ecclesia* 1966d), realmente cada sacerdote, cada parroquia, cada congregación realizaba una aplicación diferente de la norma. Pero a su vez, por otro lado, el encaje del pecado y de la más amplia normatividad en los imaginarios sociales era cada vez más planteado como imposición y privación, especialmente en el sector juvenil.

Ambas dinámicas podían retroalimentarse: eran precisamente los sacerdotes de 45 años, los que más en abierta desidentificación se mostraban con la Iglesia y más cercanos se situaban a los esfuerzos de adaptación y de traducción, los que representaban el 75 por ciento de los profesores de religión de los propios colegios de la Iglesia en 1968, cuyos alumnos estaban en proceso creciente de «materialización», según el informe de ISPA (1971) sobre los colegios de la Iglesia[140]. Un clero joven visto por la juventud como «en desacuerdo con la propia Jerarquía y disconforme con el orden político-social y de la nación»; y que constituía un sector del sacerdocio del que poseían muy buena opinión, dado que el «78% de los encuestados [también jóvenes de colegios de la Iglesia] está de acuerdo con ellos, mucho o totalmente» (citado en Comisión Episcopal de Pastoral 1975, 149).

Por su parte, el informe de ISPA realizado en los colegios de la Iglesia mostraba cómo entraban en interacción estas dos realidades: si el objetivo de los agentes pastorales se centraba en una revalorización de la norma en torno al sujeto y su traducción a la nueva sociedad y la mentalidad posconciliar, el efecto se incrementaba por la recepción ofrecida en la generación joven. En los colegios de la Iglesia en los que la misa diaria era obligatoria en 1968, la asistencia al oficio eucarístico alcanzaba el 75% del alumnado. En las escuelas donde no era obligatoria esta asistencia –pero sí recomendada– las cifras ascendían únicamente al 10-20 por ciento del alumnado (ISPA 1971, 195-199). Son cifras significativas que nos revelan tanto el efecto conjunto de las dinámicas como también nos permiten intuir la relación entre imposición católica e inflación religiosa en la población general.

Desde una clave personal, Avelino Seco, sacerdote de Santander, subrayaba en la entrevista su recuerdo de este efecto conjunto de las dinámicas, que irrumpían en una motivación primera de adaptación religiosa: «Nosotros planteamos ya un tipo de religiosidad que va más unido a la vida, dando menos importancia al encuentro religioso simplemente como hábito» (Seco y Bustio, c.p. 2017). Este sacerdote cántabro continuaba con los potenciales riesgos de disolución que sucedían a la adaptación:

> Yo recuerdo alguna expresión de una madre que decía: «muy bien, los hijos están muy contentos», y decía: «pero ahora van a misa menos que antes, cuando han descubierto grupos». Yo creo donde hay un sentido crítico va introduciéndose una mentalidad en la que entra también no solo una crítica social, sino la crítica sobre la Iglesia y sobre las formas de vivir la Iglesia, etc. Y donde lo religioso queda como mucho más diluido no tanto en práctica, sino en planteamientos, en formas de vida, etc. Eso fue una de las cuestiones que más molestó a la jerarquía de movimientos como la JOC, la HOAC,

[140]La fecha de publicación es 1971, pero la encuesta se llevó a cabo en 1968.

> diciendo que es que son muy críticos con la Iglesia, no van tanto a misa, hacen un planteamiento mucho más –lo que llamaban ellos– laico (Ibíd.).

En medio de las diferentes rupturas, se consolidaba el subjetivismo como una tendencia hacia la opción parcial y la combinación personal de las diferentes piezas de un imaginario católico en desestructuración. Pero también la disolución progresiva de parte del entramado del catolicismo en medio de la selección parcial de los contenidos de la religiosidad.

En segundo lugar, más concretamente en lo relativo a la cuestión sexual, tras el posconcilio se estableció una especie de *impasse* en cuanto a la anticoncepción por medio de silencios a la espera de una resolución vaticana. El debate sobre la anticoncepción había salido de las discusiones del aula conciliar y el papa Pablo VI había encargado a dos comisiones teológicas el trabajo sobre la materia. Durante esta etapa se abrió un espacio de debate ante la expectativa de la posible aceptación del uso para los católicos de la píldora anticonceptiva, creada en 1960 por un católico practicante –John Rock– y que se pensaba que podría ser vaticanamente asumida como método anticonceptivo «natural». En España aparecieron muestras tímidas en medios católicos de este debate, más intenso en otros contextos como el francés. Botella (1966, 218) hablaba en *Ecclesia* de una suerte de estado de espera «de la resolución pontificia que desarrollara el apartado sobre sexualidad y familia de la *Gaudium et Spes*» e *Iglesia Viva* promovía el debate en 1967 en su número 8, «Ley natural y moral cristiana».

En esta misma dinámica de retroalimentación, en el momento de la toma de decisiones más unánimes por parte de la Iglesia sobre asuntos particularmente relacionados con la conciencia personal, parte de la población ya había salido del control eclesial. El hecho de que se cerrase la cuestión sobre la anticoncepción desde Roma no impedía que se publicase un nuevo número sobre «Problemas teológicos pastorales de la *Humanae Vitae*» en *Iglesia Viva* (1969) o que se ensayaran propuestas morales eclesiales alternativas a una sanción pontificia que en España había pasado «sin pena ni gloria» (Vázquez, Medín y Méndez 1973, 263).

Ante esta realidad, asumo el juicio del historiador Cuchet (2018), quien señala que cuando se rompieron ciertos silencios sobre posicionamientos doctrinales fue demasiado tarde frente a una sociedad –especialmente joven– que estaba cambiando rápido. Incluso en los asuntos en los que la jerarquía lograba mostrarse como compacta en torno a una decisión, surgía en este momento un mayor contraste entre los fieles y el episcopado por las distintas «aplicaciones prácticas que hacen los católicos de la doctrina de la Iglesia» (Miret 1967, 93).

A su vez, estas contestaciones de finales de los sesenta, que se sumaban a otros enfrentamientos entre la base y la jerarquía que hemos analizado anteriormente,

difuminaban el poder de la propia Iglesia para señalar los límites entre dentro y fuera del cuerpo eclesial, y socavaban la legitimidad de la propia institución para la exclusión de los fieles del cuerpo comunitario, dos de las características que Bourdieu (2006, 66) señala para describir el poder de la religión como estructura estructuradora de la cotidianeidad. Esta capacidad de situar los límites de la conciencia fue una tradicional atribución eclesial que desde este momento entró en creciente cuestionamiento con la propia idea de Iglesia-institución. Y la creciente valoración del factor de conciencia personal, especialmente entre los jóvenes, chocaba, pues, con una imagen genérica de la Iglesia, que se presentaba como «a) Institución, b) rígidamente jerárquica c) jurídicamente organizada» (Aranguren 1969, 85)

De este modo, durante la etapa de finales de los sesenta emergieron crecientes testimonios de una crisis paulatina del fundamento magisterial de la moral para los católicos, análisis que coincidía con el dato dado por el citado informe realizado a los alumnos de los colegios de la Iglesia en 1968: un 54% respondió que sí que se puede ser buen católico «estando en desacuerdo con muchas posiciones y actividades de quienes representan a la Iglesia», un 14% señalaba que sí –aunque con reservas– y solo un 18% indicaba que no (citado en Comisión Episcopal de Pastoral 1975, 136).

En paralelo a estos debates y dilemas sobre la moral, se consolidaba la ruptura también por vía eclesial con la moral recibida. Y alcanzaba un grado tal que el propio Jaques Maritain (1968), pensador icónico en los cincuenta de la autocrítica católica, criticaba que durante el periodo posconciliar se había expandido en el seno de la propia Iglesia una actitud de *logofobia*, palabra sumamente sugerente. La *logofobia* descansaba en la manida necesidad de adaptar los lenguajes a la sociedad del presente (Aranguren 1969, 68) y que hacía que los conceptos y narrativas vinculados al imaginario católico, particularmente los asociados al pecado y al esquema de salvación cristiano, entraran progresivamente en una herencia sin herederos. Era una herencia vacía (Sutter 2003, 31) en pro de una interpretación más ligada al sujeto y a la conciencia y menos a la norma, una tendencia que se consolidaba en medio del *impasse* posconciliar entre los fieles católicos.

Como muestra significativa de esta realidad para la sociedad española, en un informe redactado por los grupos de la Acción Católica de Madrid (1969, 37) se apuntaba precisamente en esos términos a que «La moral tradicional del pasado, casuística, inficionada de “tabús” y de sentido del pecado, delimitada en normas concretas, debe ser superada por una nueva moral, más amplia y general, para hombres maduros, libres»; un clima de superación de la moral del pasado, de *logofobia*, más intenso en el caso de los jóvenes. A pesar de que no contamos con estadísticas claras a este respecto, los documentos que analizaban esta problemática de la moral enlazaban con la citada expansión de la secularización de la intimidad (cf. 3.2.2.) y con las noticias que hablaban del profundo descenso en la confesión, símbolo por antonomasia de la moral normativa,

que comenzaba a rechazarse, y ahora se encontraba falta de penitentes. El relato de un sacerdote en el año 1968 señalaba de manera muy gráfica cómo había cambiado su vida de confesor en los años anteriores inmediatamente anteriores a la redacción del texto:

> En primer lugar, las confesiones han disminuido en general. Muchas personas se confiesan ahora más de tarde en tarde; sin que esto sea obstáculo para su participación en la mesa eucarística. Sin embargo, también son bastantes los que han abandonado definitivamente la práctica de este sacramento.
>
> Las grandes aglomeraciones de penitentes y las largas colas delante de los confesionarios, especialmente en vísperas de fiestas importantes, han dejado de ser espectáculo normal en nuestras iglesias.
>
> Entre los jóvenes, generalmente, existe una cierta repulsa hacia el confesionario. Prefieren hacer su confesión en un clima de mayor distensión; por ejemplo, sentados en el despacho del sacerdote, paseando [...]. Las horas destinadas de modo exclusivo a las confesiones (cuando están los confesores) las aprovechamos para rezar el breviario o para leer, por ausencia de penitentes («Interrogantes sobre la confesión» 1969, 15-16).

Todo parecía apuntar a que si podía haber un campo en el que la traducción del imaginario católico iba a ser particularmente compleja, en el que la ruptura superaría a las adaptaciones, ese sería el de la moral y la norma, y particularmente en su vertiente sexual. Pero también apuntaba aún en este momento a la generación de todo un campo de exploración de lenguajes religiosos más sutiles, lenguajes más vinculados a la conciencia subjetiva y al factor personal en las propias creencias que serán fundamentales en la configuración de las nuevas caras del catolicismo. Tal y como aparecía en la descripción que realizaba de la religiosidad en la II Encuesta de la Juventud de 1968, los jóvenes deseaban «ver y vivir una religión más íntima y personal (50%)» (citado en Vázquez, Medín y Méndez 1973, 277), desde un rechazo a «la fe sociológica y una inclinación unánime a la tolerancia en materia religiosa» (Ibíd., 284). Era la muestra de que a pesar de las rupturas, la profunda integración con la que el catolicismo se había presentado en los imaginarios hacía que parte de los dilemas se expresasen también en católico, al menos en este momento.

3.4. EPÍLOGO DEL CAPÍTULO

El periodo que abarcó la segunda mitad de la década de los sesenta y el inicio de los setenta constituyó una época ambigua, fragmentaria, casi borrosa por la cantidad de cambios entre las grietas heredadas y las nuevas transformaciones, y por la escasez de datos de conjunto sobre un catolicismo que seguía impuesto desde el poder y aún presente en los imaginarios sociales. En buena medida ser español continuaba para gran parte de la población intrínsecamente asociado al ser católico. Y aunque hemos constantemente

señalado con Pérez-Agote y demostrado con los documentos que con las transformaciones de este momento se iniciaba una segunda oleada de secularización, las estadísticas no reflejaban la profundidad del cambio del que los informes y análisis daban cuenta.

Sin embargo, este fue el periodo en el que se forjaron rupturas evidentes con *aquella España católica*. Las implicaciones de las distintas transformaciones analizadas, concretamente aquellas relativas a los cambios socioeconómicos y culturales y a las derivadas de la etapa posconciliar, conformaron una creciente problemática y una erosión de las estructuras y narrativas que analizábamos en el capítulo anterior con la etiqueta de cristianismo discursivo. Una serie de transformaciones que de manera multicausal implicaron un antes y un después con las previas estructuraciones del catolicismo y apuntaban hacia un horizonte más secular.

De una parte, hemos profundizado en una sociedad en vías de modernización y de intensificación de las transformaciones socioculturales, a la que contribuían cuestiones tan dispares como la implantación de la sociedad de consumo o los ecos de mayo del 68. En paralelo, se forjaba una cotidianeidad progresivamente distinta a golpe migratorio y de nuevas estructuraciones o de la ruptura con los patrones morales recibidos, corte que se traducía en posicionamientos divergentes con lo que hasta el momento había implicado ser católico. En medio de estos dilemas, lo nuevo deseado chocaba con lo antiguo rechazado, y una creciente subjetividad entraba en conflicto con normas y herencias, de las que se veía cada vez menos justificación, tal y como aparece en los análisis, documentos y testimonios. Estas problematizaciones a la anterior presencia de lo religioso configuraban el contexto por el cual la primera oleada de secularización avanzaba hacia la segunda por medio de diferentes dilemas que, a su vez, también proporcionaban un sustrato para la irrupción de narrativas en las que el factor religioso comenzaba a aparecer más atenuado o directamente problematizado como hemos visto en los testimonios de Fernando Savater o Rosa Regàs, en medio aún de una sociedad con una fuerte impronta católica.

Hemos ahondado también en este capítulo en parte de las problemáticas que se vivieron en el espacio eclesial, que desempeñaron un papel esencial durante la década de los sesenta. Sectores de la propia Iglesia cortaron a su modo con la herencia recibida, con el pasado del catolicismo en España: militantes que abandonaban el sacramentalismo y se volcaban en la lucha por el cambio sociopolítico, sacerdotes que adaptaban la religiosidad que deseaban transmitir, transformaban su presencia en la sociedad o abandonaban su ministerio, y piezas del catolicismo que eran traducidas a lenguajes nuevos, pero aún extraños para una considerable parte de la población para la cual los imaginarios sociales previos no habían entrado aún en problematización.

La profunda integración de la Iglesia y la sociedad en esta época hizo que los propios agentes eclesiales contribuyeran al cambio social, al propio proceso de secularización y al corte con las estructuras pasadas, a través de múltiples rupturas experimentadas en los modos de comprender el catolicismo, que desde este momento se tornaron más plurales, pero también más fragmentados. Si hasta los años sesenta el catolicismo se presentaba –al menos retóricamente– como un todo, a partir de la década de los sesenta esa respuesta sólida se resquebrajó y posibilitó que apareciesen nuevas variaciones entre los términos: comulgar sin confesarte, ser católico y aceptar parcialmente las partes del Credo, ser cristiano y marxista, ser católico en conflicto con tu jerarquía eclesiástica, ser cura obrero, joven católico que aceptaba la píldora, etc. En este sentido, aunque la fragmentación facilitó el debilitamiento del catolicismo en medio de una sociedad en cambio, también posibilitó la irrupción de un grupo heterogéneo que englobaba desde las comunidades neocatecumenales a la Iglesia de base, para las que la euforia posconciliar y la progresiva constatación de la secularización actuaron como acicates de sus creencias.

La profundidad de los cambios descritos, en los que se cortaba de manera evidente con los anteriores modos en los que la religión se había integrado en los imaginarios, nos ha conducido a denominar a esta etapa como la de rupturas, con un claro contraste entre el ayer y el hoy, entre la herencia impuesta y el ansia de liberación en medio de una sociedad aún nacionalcatólica. Esta realidad contradictoria me conduce a apoyar la hipótesis de Julio de la Cueva (2018, 37) de que el proceso de secularización en este momento «estaba considerablemente más avanzado a mediados de los años setenta de lo que normalmente admitían muchos en aquel momento y siguen admitiendo hoy en día la mayoría de los sociólogos»; un proceso de secularización que se había ido nutriendo a través de la apertura progresiva de las grietas con la que finalizábamos el capítulo anterior. Así pues, durante este periodo mientras que parte de la población, como señalábamos con Julián López (1966) al principio, prefirió cerrar los ojos ante esa realidad de cambio, otros análisis estaban recogiendo las crecientes problematizaciones para la inserción de un factor religioso en cambio en una cotidianeidad –a su vez– en profunda transformación. Y en paralelo, la integración en los imaginarios sociales de la religiosidad católica, ante la cual se manifestaban crecientes problematizaciones; tendría que ir buscando su encaje en una cotidianeidad y unas narrativas más secularizadas, que planteban nuevas dificultades ante los modos en los que la religión se había vivido hasta el momento. Lo que parecía cada vez más claro es que desde este momento se había efectuado una ruptura con el pasado, también religioso, especialmente en las generaciones más jóvenes.

CAPÍTULO 4. ENTRE LA PERCEPCIÓN DE LAS RUPTURAS Y LA DESINTEGRACIÓN DE *AQUELLA ESPAÑA CATÓLICA* (1972-1975)

4.1. PRESENTACIÓN: UN PASO MÁS EN LA SECULARIZACIÓN

El presente capítulo se adentra en un momento de máxima convulsión para la estructura anterior, para los previos modos en los que había estado presente el catolicismo en la sociedad española. Abordaremos en este momento el periodo que abarcó entre el cierre de la Asamblea Conjunta (finales de 1971), que supuso una consolidación posconciliar no exenta de polémicas, hasta la muerte de Franco (noviembre de 1975), y, con él, la caída del nacionalcatolicismo.

A través de la evolución del término «secularización» durante esta primera mitad de los años setenta podemos comenzar con el esbozo del proceso de cambio en la presencia de lo religioso durante esta última etapa de nacionalcatolicismo en España. A pesar de que a partir de los setenta se efectuó cuantitativamente una estabilización del número de obras sobre la secularización (Estruch 1976), para el inicio de la década se había ya consolidado su integración definitiva en el debate sobre la secularización y sus implicaciones a través de una considerable cantidad de trabajos sobre el tema. A esta situación contribuía la continuación del análisis de este fenómeno en las plataformas que citábamos en el capítulo anterior.

Mientras que Fe y Secularidad potenció durante este periodo sus seminarios sobre el estudio de la religiosidad en España y editó obras como *Fe y nueva sensibilidad histórica*, el Instituto de Sociología Aplicada publicaba el libro *La Iglesia española contemporánea* (Vázquez 1973) y formaba parte de las Semanas sobre Sociología de la Religión, de cuya segunda edición surgió una publicación recopilatoria de la reflexión efectuada (Todolo 1973). El centro ISPA, encabezado por Rogeli Duocastella, siguió engrosando al debate a través de su contribución a la Conferencia Internacional de Sociología Religiosa (1975) y de la gestación de la obra *Cambio social y religión en España* (Almerich 1975), en la que de nuevo se actualizaba el registro de la información sociológica disponible para el caso español. En definitiva, el debate sobre la secularización había llegado para quedarse y para narrarnos las transformaciones religiosas que operaban en paralelo a la discusión analítica.

Del mismo modo, durante esta primera parte de los setenta prosiguieron los estudios sociológicos sobre la religiosidad en España, parte de ellos como continuación de series que habían comenzado en la década anterior. Este fue el caso de nuevas obras a partir del trabajo de recopilación de datos efectuado en el año 1974 de la Fundación FOESSA

(1975, 1976[141]) y de la III Encuesta Nacional sobre la Juventud (1974)[142]. Además, entre la segunda mitad de la década de los sesenta y la primera de los setenta se fue completando el rostro plural del cambio en la realidad religiosa española a través de encuestas locales o regionales en Navarra, Albacete, Valladolid, Santander, Murcia, Palencia, Mallorca, Bilbao, Córdoba etc., encuestas que poseían un interés marcadamente pastoral y que revelan datos parciales, pero significativos. Estas encuestas locales y parciales, promovidas por diferentes actores, se integraron en los nuevos volúmenes de la Guía de la Iglesia en España (1973, 1976). También procedente de instancias episcopales, se generó un muy sugerente *Informe sobre la Juventud* realizado por la Comisión Episcopal de Pastoral (1975), estudio que ofrecen una cantidad importante de datos, aunque con una escasa claridad de la procedencia de las fuentes.

Junto con esta profundización en el estudio de la realidad religiosa en España continuaron tanto los cambios sociales como los debates eclesiales que analizábamos en el capítulo anterior, dado que las actitudes y tendencias que se vislumbraban en 1968 seguían «teniendo vigencia sin excesivos y bruscos cambios en 1973» (Meléndez 1974, 124). En este sentido, el informe de la Fundación FOESSA (1970, 437-438) ya había distinguido para el periodo anterior la consolidación de tres perfiles distintos de religiosidad presentes en la sociedad española a finales de los sesenta como resultado de las previas rupturas. El informe destacaba a los «fenómenos de desviación religiosa (ateísmo, agnosticismo, irreligiosidad práctica, secularización, anticlericalismo, etc.) [que] se hacen más netos y atrevidos». Simultáneamente a la mayor visibilidad recogida por el FOESSA, una de las claves que presentaba este grupo era el progresivo paso del anticlericalismo como actitud básica de su negación de lo religioso a perfiles más vinculados con la indiferencia. Por otra parte, el grueso de la población católica era dividido por FOESSA en dos grupos principales. Por un lado, detectaba a «una minoría creciente [que] intenta una mayor coherencia entre los seis elementos ya citados (la fe, el conocimiento religioso, la experiencia religiosa, las prácticas religiosas, las consecuencias éticas, la comunión), es

---

[141]Principalmente citaremos este segundo estudio debido a la cantidad de datos que ofrece sobre la situación religiosa en España. Concretamente utilizaremos el capítulo 1 y el capítulo 5 del estudio FOESSA. El capítulo 1, «La población española y su territorio», fue realizado por un equipo dirigido por Ángel Carrión (1976) –del Taller de Sociología, tds., y la colaboración de Ch. Andrés, R. Badolato, A. Cardín, A. Carrión, S. Ferrando, M. Fernández, M. Fonda, B. Fuster, J. García, A.García Martín, L. Glez. Tamarit, M. Fonda, C. Huidobro, A. Lorenzo, J. Leguina, T. Moreno, C. Morillo, Odec-Pellicer, J. Rafols, C. Vicente, D. Vilariño y J. Vinuesa. El capítulo 5, «La situación religiosa en España», fue dirigido por Alfredo Vázquez (1976), con la colaboración de Fernando Fernández, Bernardino M. Hernando, Manuel Justel, Santiago Lorente, Clemente Martín, Joaquín Ortega, Fernando Urbina y Daniel Vidal. En las citas a lo largo de la disertación utilizaremos el apellido del director del capítulo.

[142]Datos de la encuesta: «En noviembre de 1974 el Instituto de la Juventud realiza una tercera encuesta sobre actitudes y opiniones de la juventud española, la III Encuesta Nacional a la Juventud, dirigida por quien era a la sazón director del Instituto, José Mariano López-Cepero. El cuestionario, de 284 preguntas, retoma el de 1960. Realiza sus trabajos de campo una empresa privada de estudios de mercado, ECO, con 3414 entrevistas y un ámbito poblacional más reducido que en la anterior (15-24 años). Los resultados se publican en 1976». Información tomada de Zárraga (2015, 17).

decir, un sistema religioso más consistente» (Ibíd.), a los que los retos de la sociedad secular y el entusiasmo posconciliar habían servido de estímulo. Por otro, «Una gran masa estacionaria mantiene una religiosidad sin coherencia interna y no la pretende ni, en principio, la acepta; pero se siente y proclama religiosa y católica» (Ibíd.), este último grupo, que enlazaba con el previo catolicismo pasivo, se mostraba particularmente sensible a los cambios socioculturales porque en gran medida su posicionamiento religioso dependía de estos parámetros en los que las razones estrictamente religiosas se mezclaban con las sociales, culturales o políticas.

Más allá de este esbozo genérico proporcionado por FOESSA, la multiplicación de estudios no nos evita abandonar el estadio de indefinición de los datos para el momento inmediatamente anterior al fin del nacionalcatolicismo. Aunque a nivel de la población española en general la autoidentificación como católico se redujo hasta el 84% para 1974 –según FOESSA– la práctica religiosa siguió mostrando una dispersión de cifras entre el 68% que recogía el Informe FOESSA para 1974, y las cifras más bajas que eran ofrecidas por distintos estudiosos. Duocastella sostenía que la práctica en este periodo no superó el 35%, a la par que criticaba las cifras del FOESSA por reflejar una edad de oro de la fe religiosa que para el sociólogo catalán era ya insostenible tras los cambios de los sesenta[143]. La impresión de Duocastella fue también compartida por los análisis de Vázquez, Medín y Méndez (1973, 211), cuando señalaban que «el promedio nacional no llega ya al 40% de misalizantes» para principios de los setenta. Esta divergencia entre los diferentes datos es recogida en la tabla que ofrece el investigador Julio de la Cueva (2018, 34) sobre la autoidentificación y la práctica religiosa.

Tabla 22. *Evolución de la práctica religiosa en España (1960, 1969, 1974)*

	1960	*1969*	*1974*
Católico	99	>93	>84
Practicante habitual	-	<70	35-68
Practicante	-	>14	>7

Fuente: De La Cueva (2018, 34), quien a su vez toma la información de FOESSA (1975). Nota: cf. tabla 7 de esta tesis.

Sin embargo, tras la etapa de rupturas que reflejábamos a finales de los sesenta y a pesar de la ambigüedad estadística, a través de los documentos también podemos constatar que el grado de transformación se adentraba en otro estadio gracias al aumento de la percepción del cambio, que se multiplicaba en los testimonios, análisis e informes. En

[143]Concretamente Duocastella propone una práctica estimada de 34,57% para toda España (Duocastella 1975).

medio de esta realidad de transformación, emergía la percepción del cambio experimentado y del potencial ritmo que podía adoptar en el futuro más allá de las rupturas. Como apunta Taylor (2006), un hito fundamental en la expansión de nuevos imaginarios sociales, en este caso hacia una progresiva secularización de los mismos, se efectúa en la extensión de los conceptos y narrativas desde los debates espacializados a contextos cada vez más amplios, dinámica que observaremos en esta primera parte de los años setenta a través del grado de perceptibilidad que alcanzó la transformación sociorreligiosa.

En este sentido, Julio de la Cueva (2018, 37) acertadamente señala cómo en torno al año 1970 el concepto secularización parecía haberse integrado no solo en las descripciones sociológicas o pastorales de la sociedad española, sino que también explícita o implícitamente llegaba a más amplios espacios del tejido social tras los recientes debates de los años anteriores. Independientemente de las cifras ofrecidas por las estadísticas, una creciente cantidad de documentos hacía referencia en la primera parte de los años setenta a un cambio que ya había sucedido, una ruptura ya acontecida con los anteriores modos de experimentar la religiosidad, a la par que revelaba una creciente problematización para la inserción del factor religioso en las nuevas cotidianeidades por más que a nivel general de la población no se tradujera aún estadísticamente con claridad. Esta realidad era subrayaba en el libro de 1972 sobre la secularización de Jiménez Blanco y Estruch, en el que la secularización en España constituía una investigación empírica, no un análisis abstracto. La misma constatación era también destacada por diferentes estudios que remarcaban que frente a la dificultad de la definición estadística era difícilmente cuestionable la pérdida de asistencia a los oficios dominicales para el inicio de la década de los setenta (Vázquez, Medin y Méndez 1973, 211). La percepción de la previa ruptura ya acontecida –en muchos casos implícitamente– favorecía la multiplicación de las rupturas personales explícitas con los modos en los que la religión había estado presente.

El testimonio del abandono de la identidad católica por parte de Albert Riba (c.p. 2019) es revelador de este sustrato de transformaciones no percibido, pero que no negaba la existencia de un cambio social previo que estaba ya operando. El presidente de la Asociación de Ateos de Cataluña sitúa precisamente su opción explícita por la no religiosidad en este periodo de principios de los setenta. En su descripción, remite a cambios previos que de manera implícita habían ido fraguando esa decisión hasta que un día la evidencia de la transformación ya experimentada le condujo a la explicitación de la misma.

> Entonces me di cuenta de que yo, que en aquel momento era cristiano «súper-progre», anti-Vaticano y todas esas cosas, que lo que estaba haciendo era justificar mi posición en lugar de planteármela. No me la estaba planteando, no estaba cuestionando aquello, sino que lo estaba justificando. Y entonces, de la noche a la mañana, me volví ateo. Fue una

> cosa acojonante. Ya me ha pasado varias veces en la vida, que después de un proceso… no es un corte seco, que pasa otra cosa y «¡pam!», pegas un salto; sino [que] hay un proceso de acumulación y la última gota desborda el vaso. Pero es la última gota, y soy plenamente consciente de cuál es la última gota, en qué momento se produjo. Del proceso de acumulación no me di cuenta. Llegó un momento en que dices «no puede ser». Hay algo que no funciona, y el espíritu racionalista no te permite seguir en esa posición. Y dices «Fuera. Se acabó. Hasta aquí hemos llegado». Entonces, yo hice este salto, y nos estamos situando en el año 74-75, por ahí, con Franco todavía vivo. Pero yo ya pegué ese salto.

Aunque no exista una relación estrictamente proporcional entre percepción y cambio, la percepción del cambio es factor de transformación, dado que la percepción –en este caso de las profundas modificaciones socioeconómicas, culturales y eclesiales– coadyuva a la variación del *habitus* de la población a través de una «rutinización» de la transformación (Burke 1996, 26). La expansión del cambio y de su percepción revelaban la naturalización de la transformación como «cosa percibida» por los individuos, es decir, la externalización y habitualización de la transformación (Fernández del Riesgo 1997). Así pues, como consecuencia, la percepción del cambio intensificaba también la distancia entre el resultado de las transformaciones sociales y las anteriores estructuraciones sociorreligiosas, con el consiguiente potencial aumento de las problematizaciones para la integración del factor religioso en los imaginarios.

Muestra de la expansión en la percepción del cambio era su aparición en diferentes y dispares espacios. Incluso en las declaraciones de un constructor, símbolo de esa España desarrollista, de nombre Manuel De la Quintana, emergía su valoración sobre la transformación religiosa. Un periodista de *ABC* le preguntaba a De la Quintana –entre otras cuestiones sociales y económicas– por su opinión acerca de las profundas modificaciones en el catolicismo, a lo que respondía de manera muy significativa que él era «de formación preconciliar y de aceptación postconciliar» (Amores 1973, 17), como si el mundo en el que le tocaba desenvolverse le hubiera impuesto la aceptación de una realidad en ruptura con la de su imaginario previo. Para otros individuos, la valoración ante esa sociedad secular que era ya percibida como tal era muy distinta a la remarcada por el constructor. Y como señalaban los sociólogos Joan Estruch y Jiménez Blanco (1972, 2): «La palabra secularización les hace exclamar en voz más o menos alta, una especie de "¡Por fin!", celebrando algo que vivencian como la esperada liberación de pesos injustificados o de problemas fuera de sitio»[144], opinión que –como subrayaban los informes– era más común en la juventud.

---

[144]Resulta sumamente sugerente el análisis que hace Herrera (1979, 2) sobre las valoraciones diferenciales respecto a los mismos conceptos: «Bastantes vocablos son confusos, ambiguos; mientras son de signo positivo para unos, resultan negativos para otros: sacral, secularización, profano, entre otros, se encuentran

Este sector juvenil, que presentaba «una huída de la fe, muy significativa» (Carrera 1972, 10), disminuyó su práctica religiosa de manera muy notable durante el periodo en el que nos adentramos, dato que constata una intensificación de la ruptura generacional y de la quiebra del proceso de recepción que señalábamos en el capítulo anterior[145].

Tabla 23. *Evolución de la práctica religiosa en la juventud española (porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	1960			1968			*1975*
	Varones	*Mujeres*	*Total (*)*	*Varones*	*Mujeres*	*Total*	*Total*
Nunca falto a misa	42,6	73,5	58	37	70	53	25,3
Voy varias veces al año	37,3	15,5	26,4	31	15	23	36,8
Voy una vez al mes	11,3	5,6	8,4	6.	4	5	14,8
No voy nunca	10,1	4,3	7,2	20	9	15	23,2
No contesta	-	-	-	6	2	4	-

Fuente: información elaborada por Beltrán, García et al. (1984, 124) a partir de los datos de la Encuesta de la Juventud (I, II y III). La II encuesta fue realizada en 1974, pero publicada en 1975. Nota (*): el total para 1960 es una estimación personal realizada a partir de los datos ofrecidos.

En este sentido, la profundidad del cambio en la juventud confirmaba que no solo el presente había cambiado, sino que el futuro se antojaba con un rostro profundamente distinto al del pasado ya en estos inicios de los años setenta. El citado informe de la Fundación FOESSA (1970) hacía varias veces explícita la impresión de que la secularización y la progresiva disminunción del factor religioso marcarían el futuro, una opinión arraigada en la población para esa fecha según el informe:

---

en esta situación. Su significación depende muchas veces de la ideología y mentalidad de quienes los utilizan, es decir, tienen excesiva carga subjetiva, necesitarían un deslinde, con lo que ganarían mucho en claridad».

[145]De hecho, la entidad que adquiría este proceso generacional de fuga de los jóvenes de la Iglesia es relatado por Carlos García de Andoin (c.p. 2018) en la entrevista que mantuvimos: «En los pueblos normalmente, en las parroquias en las que yo estuve en esta edad de adolescente o en la edad joven, viví una experiencia: que toda la generación que estaba por delante mío, los que habían nacido en los años 50 en incluso en el año 1961, desapareció de la iglesia y de las parroquias. Y luego veníamos más gente por detrás, pero toda esa franja que lo que eran desde mis 15-18 años hasta 20 años por encima eran los que podían tener en la década de los 20 años o 30 años todos aquellos que habían estado en la lucha anti-franquista o que tenían una mayoría de edad o que corrieron delante de la policía, todos aquellos se fugaron de la Iglesia. Y en la iglesia, cuando entré yo había personas que tenían 40, 45, 50 años, pero no esa franja intermedia, que es donde se produjo el impacto y el abandono más importante».

> Por otra parte solo una minoría piensa que la gente será más religiosa [la sociedad española del futuro], y una mayoría considera que el interés por las cosas materiales será mayor. Se cree también que habrá más libertad sexual, menos relaciones familiares, más separaciones matrimoniales, algo más de tiempo libre, en general menos paro, menos diferencias sociales, más enfermedades mentales, más uso de drogas y en general más criminalidad, más mujeres y gente joven en puestos importantes. Ciertamente se trata en este caso de una imagen bastante plausible de lo que puede ser el futuro (Ibíd., 1355).

Como recoge Julio de la Cueva, el camino hacia ese futuro que marcaba el FOESSA pasaba por la «inexorabilidad del proceso de secularización que confusa, pero intensamente, percibe ya el hombre de calle» (citado en De la Cueva 2018, 50).

Desde esta línea de un paso más allá de las rupturas hacia su percepción, volveremos en este capítulo sobre los diferentes trazos con los que habíamos dibujado la presencia de la religión en los imaginarios hasta los años sesenta (catolicismo impuesto, catolicismo normativo y catolicismo cotidiano). Analizaremos en este momento, y a través de los actores históricos, qué profundas transformaciones se percibían en los modos en los que la religión se había integrado en los imaginarios tras el primer periodo de rupturas eclesiales, de mentalidades y socioeconómicas (Sánchez 2003, 229), que continuaban durante esta primera parte de la década de los setenta.

4.2. DE UN CATOLICISMO IMPOSITIVO A UNA INSTITUCIÓN RELIGIOSA EN CONTESTACIÓN Y CONTESTADA

A la percepción de que el catolicismo estaba cambiando, y ya había cambiado, contribuyó toda una serie de tensiones de amplia repercusión mediática. En ellas, el episcopado estuvo presente de una manera fundamental a través de las problemáticas relacionadas con el despegue de la Iglesia respecto al catolicismo impositivo, que había sostenido y alimentado durante los años previos. Frente a la imagen de unas bases eclesiales en movimiento y un episcopado tradicionalista, que había sido la nota en el inmediato posconcilio, en 1973 la Iglesia, «comunidad y jerarquía» (Llimona 1973, 75), se presentaba en este momento con un «rostro diferente del que ofrecía en los años anterior al Concilio y aún más distinto del que presentaba en los años inmediatamente posteriores a la guerra civil» (Ibíd.), una nueva faz en la que la Asamblea Conjunta (1971) y la línea episcopal catalogada como *taranconismo* jugaron un peso fundamental. Era, en definitiva, la transformación profunda en «uno de los pilares más firmes que sustentaba al Régimen nacido de la Guerra Civil» (Enrique y Tarancón 1996, 468), y el corte con todo un modo de posicionarse en el entramado social.

4.2.1. Un cambio pastoral y político

Tras la Asamblea Conjunta y durante los años previos a la caída del Régimen se fraguó a nivel episcopal su propio despegue del nacionalcatolicismo; un hecho que suponía para el sociólogo Rafael Díaz-Salazar un eslabón más de la aportación del catolicismo al allanamiento del camino hacia la democracia. Y también la intensificación de la ruptura con los modelos anteriores. Sin embargo, la aparición del sector claramente demócrata de los obispos a la cabeza de la actuación episcopal implicaba toda una serie de repercusiones políticas, sociales y eclesiales (Díaz-Salazar 2006, 88). Y es que el giro episcopal era contemplado no solo como un despegue respecto al previo nacionalcatolicismo, sino también como la consolidación del cambio en la praxis pastoral de los obispos, menos autoritaria, «convencidos de que los tiempos de las imposiciones habían pasado» (Enrique y Tarancón 1996, 516). La personalidad del propio arzobispo Tarancón, a juicio de Martín Velasco (c.p. 2018) en la entrevista que mantuvimos, ejemplificaba en su persona la nueva línea episcopal de este momento: «Tarancón, que era un hombre muy realista, con una espiritualidad sólida, un hombre mucho más tradicional de lo que parecía por fuera pero con una mentalidad muy abierta, y muy atenta a lo que sucedía y él hizo posible esto».

En este espíritu, y especialmente el episcopado más próximo a la línea de Tarancón, la Iglesia católica se mostraba consciente de la autonomía de lo secular y abierta al diálogo para dar respuestas pastorales desde los dilemas de la sociedad y de la Iglesia del momento, tal y como recogía la primera ponencia de la Asamblea Conjunta, que versó de una manera fundamental sobre la propia secularización. La Asamblea Conjunta sumaba a la Iglesia a la «secularización de la propia secularización», y consolidaba el despegue eclesial respecto a la valoración de la secularización como un derivado ateo y marxista para adoptar perfiles más complejos que debían tomarse como punto de partida de la acción pastoral. Incluso el estudio de FOESSA (Vázquez 1976, 540) valoraba que en los textos de la Conjunta existía una gran «cantidad de indicadores de secularización» de la propia Iglesia tras el periodo posconciliar.

Sin embargo, como hemos señalado, si la repercusión de la Asamblea consolidó la renovación eclesial, también su peso mediático contribuyó a «la explosión de toda clase de conflictos» (Echarren 1990, 47), ya que, como señalaba el propio Tarancón (1996, 456), «Quizá no se haya celebrado otro acto en España de características similares –era plenamente intraeclesial; para solo obispos y sacerdotes– con un eco semejante en la opinión pública». La repercusión mediática que tuvo la Asamblea Conjunta y la agudización de la tensión tanto de la Iglesia con el Régimen como de los conflictos intraeclesiales favorecieron la extensión de la conciencia sobre el propio cambio religioso a estratos más amplios de la población. «Todos esos problemas llenaron cientos y millares de páginas periodísticas», señaló a posteriori Martín Descalzo (1976, 452) y, así pues,

llegaban estos dilemas de manera más efectiva a los diferentes rincones de la sociedad, a la par que suscitaban la generación de opiniones y posicionamientos al respecto.

En medio de este contexto convulso, la vía reformista de Tarancón y su estrategia de despegue del nacionalcatolicismo y de diálogo con la realidad secular como vías para el abandono de un catolicismo impositivo encontró resistencias tanto en aquellos a los que cualquier cambio les parecía demasiado como a los que el giro episcopal les sabía a demasiado poco. Esta diferencia traducida al debate sobre la secularización era la distancia entre los que contemplaban a los obispos como agentes de la desacralización, y a los que la nueva línea episcopal no modificaba sustancialmente las razones de su propio proceso de alejamiento de la institución eclesial. (García Nieto 1974, 50).

4.2.2. La crítica nacionalcatólica a una Iglesia *traidora* y *secularizadora*

Como hemos enfatizado, la ruptura que ocasionaba la separación de la Iglesia de este compuesto nacionalcatólico generaba diferentes conflictos en un periodo, no lo podemos olvidar, aún de marco legal nacionalcatólico y de fuerte politización de la vida religiosa. Por tanto, desde 1972 la tensión entre la Iglesia y el Régimen se caracterizó por «el enfrentamiento total» (Gabinete de Enlace 1973a, 1)[146], que fue en aumento a medida que la crítica al régimen nacionalcatólico por parte de la Conferencia Episcopal se iba convirtiendo en una constante a través de reacciones a las declaraciones de los obispos en las que se cuestionaba de manera más profunda la actuación de la dictadura. Por el importante documento *Iglesia y Comunidad política* de 1973, la Conferencia Episcopal reconocía que ninguna opción política encerraba la totalidad del Evangelio, una declaración que suponía el culmen de la trayectoria de despegue episcopal respecto a la memoria oficial católica (Margenat 2005, 61). Pero también a través de textos como *Actitudes cristianas ante la actual situación económica* de 1974, el episcopado sometía a revisión otros aspectos de la actuación del franquismo más allá de la vinculación ideológica del nacionalcatolicismo, como era el ámbito socioeconómico (Díaz-Salazar 2006, 186).

A la crítica creciente se sumaba la actuación –cuestionable por parte del Régimen– de la Iglesia en diferentes puntos especialmente tensos en estos años[147]. Tales fueron los casos de la ejecución de Puig Antich (marzo de 1974), la polémica en torno al obispo Añoveros (febrero-marzo de 1974), la campaña nacional pro-amnistía, promovida por la Comisión Nacional de Justicia y Paz (abril de 1974), el crecimiento del número de homilías

[146]Anteriormente la tensión había ido *in crescendo*¸ pero la llegada de Tarancón a la CEE y la Asamblea Conjunta de 1971 marcó la escalada de la conflictividad entre la Iglesia –tanto de base como institucional– con el régimen franquista.
[147]El listado de los eventos conflictivos ha sido tomado de Casimir Martí (2013, 40).

multadas por contener opiniones políticas contrarias al régimen[148], la comunicación pastoral de los obispos de San Sebastián (noviembre de 1975) o el debate en torno a la Asamblea cristiana de Vallecas (marzo de-1975).

Este delicado panorama político-eclesial conformaba el contexto en el que se efectuaban las fallidas negociaciones para la renovación del Concordato, que había funcionado como sustrato teopolítico del régimen y que no lograba ser adaptado por unos interlocutores que mantenían posturas cada vez más dispares sobre cómo integrar en el ordenamiento legal español el catolicismo que un día les unió. Además, las posturas de la Iglesia y del Estado respecto a esta integración legal del factor católico eran a su vez superadas por las reclamaciones de la población: las estadísticas comenzaban a mostrar una sociedad en la que un 90% se posicionaba en contra de la confesionalidad del Estado, el 73% se posicionaba como partidario de la libertad de la Iglesia en los nombramientos episcopales, e incluso a favor de la posible intervención de los fieles en los mismos; el 65% demandaba la abolición del fuero eclesiástico –cifra que se repetía en el apoyo de la separación del matrimonio civil del religioso– y un 52% de los encuestados mostraban su preferencia de que la enseñanza de la religión no fuera obligatoria (datos de *Vida Nueva* citados en Llimona 1973, 76).

En medio de una sociedad en cambio, pero dentro aún de un contexto nacionalcatólico, la Iglesia se separaba tanto del que había sido el marco posibilitador de su posición privilegiada como de su propia estrategia de recristianización durante la posguerra que, sin embargo, aún encontraba apoyo en diferentes espacios, tanto sociales como eclesiales. De tal modo, el episcopado con su giro se situaba frente un Régimen que –aunque incorporaba con mayor intensidad el elemento económico como base de su justificación y disolvía parcialmente la retórica de la Cruzada (Richards 2013, 197-198)– no abandonó el fundamento nacionalcatólico en su propia legitimación. Pero también se posicionaba frente al sector católico más celoso ante las transformaciones, aquellos que percibían el viraje de la actitud eclesial como «una traición a todos los combatientes que habían luchado por Dios y por España» (Enrique y Tarancón 1996, 469).

Aunque Aranguren señalaba que esta crítica hacia el episcopado constituía una realidad minoritaria en la sociedad del momento y la anterior estadística sobre una alta demanda social de una distinta integración de la religión católica en el marco legal daba cuenta de ello, el sector tradicionalista poseía una amplia proyección mediática a través de voces como Blas Piñar, las revistas *Iglesia-Mundo*, el diario *Informaciones*, las propias declaraciones de personajes vinculados al Régimen o el grupo de presbíteros de la Hermandad Sacerdotal, que llegó a juntar 6000 sacerdotes en el año 1974 en Monserrat.

---

[148]Según un cálculo de *Vida Nueva* que cita Teófilo Cabestrero (1974, 24) entre 1972 y 1975 ascendieron a 109 el número de homilías multadas.

Además, este sector contó con momentos de especial presencia en los debates , tal como fue la reacción generada sobre un documento emitido de la Sagrada Congregación del Clero (1972, 1-2). Este documento, que aparentemente provenía de la Curia Vaticana, ponía en entredicho diferentes puntos de la Asamblea Conjunta, entre los cuales se sugería la prescindencia de la ponencia primera al completo, aquella que había versado sobre las relaciones con el mundo moderno y –de una manera particular– la secularización (Ibíd., 3). El documento romano fue utilizado como arma arrojadiza privilegiada por la parte tradicionalista en una estrategia más amplia de reacción ante el cambio eclesial.

En líneas generales, desde esta visión crítica con el taranconismo la propia actuación del episcopado español era contemplada como un agente de la secularización y desacralización, cuestiones en las que mezclaban lo teológico y lo político sin solución de continuidad. Desde los parámetros de su crítica, los obispos presididos por Tarancón se sumaban a la *traición* que ya habían efectuado los clérigos con su postura más reivindicativa desde los sesenta, un posicionamiento que ignoraba –en su opinión– la época de la quema de conventos y la protección que el Régimen les había brindado[149]. Esta traición era extendida en la revista de Fuerza Nueva a toda la Iglesia en despegue del nacionalcatolicismo en los siguientes términos:

> Cállense de una vez para siempre los que traidora, asalariada, sectaria o erróneamente hablan de este problema contra la Iglesia y contra los que farisaicamente, según ellos, pero sincera y denodadamente mantienen la doctrina social de la Iglesia antes, en y después de la Cruzada, teñida su postura en muchos casos, quizá, con gotas de propia sangre, antes, en y después del Concilio, y aun en estas horas «del poder de las tinieblas» a que ha aludido Pablo VI el día de San Pedro, sin que por ello haya tenido ni tengan que pedir perdón a nadie, ya que los hechos demuestan que pisaron y pisan terreno totalmente firme. Ellos sí que tienen que entonar el *Yo pecador*, por convertir a la Iglesia en columna y fundamento de grandes errores (Fernández 1972, 7).

Como mostraba la crítica de Fuerza Nueva, y desde esta suerte de mezcla nacionalcatólica entre lo político y lo teológico, el episcopado más reformista no constituía una salvaguarda frente al *confusionismo* posconciliar que venían denunciando[150]. Las

---

[149]Interesantes son toda una serie de disposiciones que ya en 1966 había recomendado el Gabinete de Enlace para contener el apoyo del clero a los sectores críticos con el Régimen. Entre las recomendaciones destaca ese recuerdo que se pretende invocar de la quema de conventos: «Cuarta: enviar por vía secreta diplomática, un libro blanco al Vaticano, donde se incluyan, relación de hechos y fotografías de la quema de los conventos e Iglesias durante la república (el supuesto régimen "democrático"), siguiendo con una prueba exhaustiva, también con fotografías de los asesinatos de sacerdotes y monjas, en la etapa del dominio rojo. Finalizando con transcripciones de discursos comunistas, comparándola con frases, casi idénticas, de sacerdotes de la H.O.A.C. en la actualidad […] » (Servicio de Información 1966, 38-39).

[150]En este sentido, no es de extrañar que un informe sobre el estado religioso en Zaragoza señalase que: «Tomando como referencia la época preconciliar puede afirmarse que la religiosidad ha disminuido en un 20% de la población», dato que achacaban básicamente al cristianismo posconciliar y a lo que catalogaban de *confusionismo*. (*Información sobre el sector religioso* 1970, 1).

intervenciones de los ordinarios contribuían a la expansión en la comunidad católica de la confusión y la mundanización que había propiciado el posconcilio porque, según una crítica realizada a las declaraciones de Tarancón en una conferencia, «el Sr. Primado nada sabe ni quiere saber de la descristianización del pueblo español. Tan solo en sermones y homilías que se habla del culto a la persona, de la felicidad temporal y corporal, de las injusticias sociales y nada de espiritualidad» (Comisión Permanente de Defensa 1973, 2). En otros documentos se denunciaba un «silencio jerárquico ante todos estos acontecimientos» (Asociación San Antonio María Claret 1974, 3), que favorecía la intensificación de la crisis católica.

La documentación del Gabinete de Enlace del ministerio de Información y Turismo, presidido por Manuel Fraga, recoge el apoyo continuado del Régimen a los católicos más tradicionalistas en el conflicto intraeclesial. Este sustento político fue realizado con el fin de lograr el descrédito de la Iglesia en despegue ante la población[151], y fue nutrido por medio de toda una serie de campañas orquestadas contra el episcopado y la Iglesia más proclive a la reforma. Sin embargo, si el propio Régimen a través de su apoyo a la transformación económica ya había coadyuvado a la propia secularización de la sociedad, la crítica tradicionalista poseía a su vez una particular carga secularizadora. A través del ataque continuado a la actuación episcopal, esta labor *contrainformativa* minaba la credibilidad de la propia autoridad eclesiástica para parte de la comunidad católica. Una falta de credibilidad que ahora alcanzaba también al sector más tradicional, habitualmente más ligado a a la autoridad eclesial, y alimentaba un anticlericalismo de derechas que constituía un fenómeno nuevo en la trayectoria histórica de España.

[151]Así pues, en 1973 el servicio de Información del Ministerio de Información y Turismo afirmaba: «La coordinación de esfuerzos de los sectores antiprogresistas ha sido una de las tareas más eficaces entre las realizadas. Puede afirmarse que hoy la lucha antiprogresista está perfectamente coordinada gracias a la actuación del Servicio que logra unificar las direcciones de acción, desde el núcleo de obispos positivos hasta la masa de fieles, mediante la línea que arranca en aquellos Obispos y pasa a través de la asesoría Religiosa del MIT, agencias informativas ya citadas, Hermandad Sacerdotal, prensa y revistas afectas y grupos de seglares. El eslabón más débil de esta cadena es precisamente el de las asociaciones de seglares dado su escaso peso específico. Como medio característico de actuación han figurado en 1972 las operaciones concretas lanzadas en determinados casos con éxito muy lisonjeros en la mayoría de ellos. Pueden citarse como más notables las operaciones "Pedro", "Approdo" acerca del Documento de la Sagrada Congregación del Clero, la "Pilar" sobre las Jornadas de Zaragoza, la "Astorga" sobre los curas rurales, la "Nadal" sobre el documento acerca de la Iglesia y la Comunidad Política, la "Iciar" sobre Setién, etc., etc.» (Gabinete de Enlace 1973b, 17). Una campaña contrainformativa considerable e importante por parte del gobierno en apoyo a este catolicismo tradicionalista que no se aleja de la memoria del nacional catolicismo, en que estas operaciones están sobre todo basadas en apoyo a las reuniones de la Hermandad Sacerdotal, artículos y publicaciones en contra de la marxistización del clero y del nacionalismo.

4.2.3. Moderación de la jerarquía frente a continuación de la *mundanización*

Como el propio Tarancón reconocía, la crítica más tradicionalista supuso un freno del entusiasmo tras la propia Asamblea y favoreció que el giro episcopal fuera evidente, pero también necesariamente prudente. Además, la ruptura abierta tras el posconcilio empezaba a ser cosida desde las instancias romanas a través de distintas resoluciones pontificias y episcopales sobre los puntos más controvertidos de la tensión, continuando con la línea de la «proclamación del Credo de los apóstoles» en 1968 por Pablo VI y de la *Humanae Vitae* sobre la anticoncepción.

Los límites que iba poniendo Roma fueron considerados como una suerte de corrección de los derroteros posconciliares en torno a ciertos puntos que habían suscitado gran controversia interna, como fue el caso de la problemática en torno al clero. A este respecto, el sínodo de los obispos de 1971 volvía a reforzar la identidad clerical del sacerdote, a juicio de Jesús Martínez Gordo (2000), frente a la secularización de su identidad. En esta misma línea de fijación de límites, en 1973 se aprobaba el manual de penitencia, que unificaba más claramente los criterios magisteriales sobre la moral, el pecado y, consecuentemente, adquiría una postura más clara contra el «ensayismo» realizado desde finales de los sesenta en prácticas como el rito de la penitencia. En el caso particular del contexto español, la supuesta rectificación romana del debate posconciliar a través del documento de la Sagrada Congregación coadyuvó a su vez al efecto de moderación y contención en las posturas episcopales, a pesar de su despegue en otros campos del cristianismo impositivo.

Esta realidad generaba una profunda contradicción en los sectores que se encontraban más comprometidos con la aplicación posconciliar, como recogía Josep Dalmau (1972, 29) en un ilustrativo artículo titulado «Problemas de fondo de la Iglesia católica», aparecido en *Cuadernos para el Diálogo*. En opinión del comentarista, el giro episcopal taranconiano venía a ratificar toda una serie de cambios superficiales: «Desapareció el latín y aparecieron las lenguas vernáculas; se retiraron actitudes rituales demasiado estilizadas y entraron en acción gestos menos formales; desaparece el gregoriano y nacen canciones con ritmo más actual; los curas se quitan la sotana y se visten el clergyman o el simple anorak». Sin embargo, mostraba su desconfianza ante la posibilidad de que se revisara de manera general el fondo de «los contenidos dogmáticos, los presupuestos culturales y la disciplina canónica», un cambio más profundo que las denominadas primeras rectificaciones estaban cegando a través de sus «aires de contrarreforma» (Ibíd., 32).

En el caso español, además, a pesar de que el despegue respecto a las prácticas del pasado era reconocido ampliamente, la presentación del cambio también se empañaba por las propias divergencias en el episcopado, que minaban el alcance de la transformación

potencial. En la propia Asamblea Conjunta, ya se había mostrado esta realidad a través de la controversia que suscitaron los puntos más delicados de la misma, como fue el reconocimiento de que la Iglesia no había actuado como agente de reconciliación entre los españoles. Este punto alcanzó una mayoría no lo suficientemente amplia como para ser incluido a las conclusiones de la misma.

Frente a esta realidad eclesial, la intensificación de la oposición al Régimen durante este periodo inmediatamente previo a la muerte del dictador motivaba que la acción política y el interés por la eficacia en la lucha contra la opresión no cejaran y continuaran guiando la actividad de las iniciativas eclesiales más vinculadas al compromiso temporal. Así se concretaba –por ejemplo– en sucesos como la implicación de sacerdotes en el proceso 1001[152] o las reacciones de la Iglesia de Base a frente a la opresión del Régimen en esta hora postrera del franquismo a través de la elaboración de un escrito programático en 1974, cuyo objetivo era sostener la lucha para la transformación tanto del frente sociopolítico como del eclesial (Exposición de Juan José Tamayo en Encuentro ACT 1976, 12). Además, en esta primera parte de los setenta se consolidó la ascendente que poseyó sobre estos grupos la Teología de la Liberación, corriente teológica resultante de una combinación de las exigencias de la justicia y del marxismo a la luz de la fe cristiana y que tuvo su foco irradiador en América Latina. La fuerza simbólica e ideológica de la Teología de la Liberación en España adquirió notorio peso a partir de las *Jornadas fe cristiana y cambio social*, que se celebraron en 1972 en El Escorial bajo el auspicio del Instituto Fe y Secularidad. A ellas asistió uno de los considerados padres del movimiento de Liberación, el limeño Gustavo Gutiérrez, y concitó el interés de toda una serie de agentes pastorales presentes en esta «reunión eclesiástico-marxista», como fue catalogada desde las instancias del Régimen[153].

De tal modo, las demandas e implicaciones de las comunidades de base y grupos más comprometidos se encontraban frente a un episcopado distinto, con el que se mantenían más contactos, pero contradictorio, y como Tarancón (1973, 25) reconocía, reacio a dar el espaldarazo definitivo a las comunidades de base. Sin embargo, también la actitud de espera episcopal y de las congregaciones para que parte de estas iniciativas pudieran «encauzarse muchas de ellas de una manera conveniente», que señalaba Tarancón (Ibíd.), dejaba un cierto margen de maniobra para estos grupos, que se fueron trasladando más claramente hacia los inestables límites de la eclesialidad institucional. El propio Reyes

---

[152]Proceso de 1972 del Tribunal de Orden Público que tuvo como objetivo principal el procesamiento de los líderes de Comisiones Obreras.

[153]En medio de este periodo de críticas, el episcopado emitió un documento titulado *Algunos aspectos sobre la situación religiosa de España*, en el que atacaba a las dos posturas que más recelos mostraban hacia la jerarquía, ya que –a juicio de los obispos– «dan la impresión de creerse en el deber de suplantar a la Jerarquía, y, a través de noticias y comentarios tendenciosos relativos a actuaciones episcopales, siembran la confusión y turban el ánimo de los fieles» (Comisión Permanente 1972).

Mate, impulsor de la iniciativa Cristianos por el Socialismo en 1973 enfatizaba cómo «A estos militantes no les queda más salida que el autoexilio de una Iglesia y de una teología que tan ligeramente identifica marxismo con ateísmo. Y España es un país lleno de estos exiliados espirituales» (Mate 1973, 16).

El contradictorio punto en el que se hallaban respecto a la institución jerárquica era el terreno propicio para que se extendiera, en palabras de Casimir Martí (2013, 13), el fenómeno de los «militantes quemados » y la consiguiente continuación de la salida del espacio eclesial hacia la búsqueda de cauces de actuación política en grupos al margen de la Iglesia. Como señalaba el jesuita Francisco Cuervo-Arango (1972) a Álvarez Bolado, en medio de la urgencia de la lucha política del momento y la situación eclesial limítrofe de estos militantes, las propias asociaciones «clásicas» de la Iglesia se evidenciaban como aún sujetas a un marco de *pastoral de cristiandad*, de control episcopal, de preocupación por la recristianización. Ante esta realidad, el jesuita remarcaba la inviabilidad de estas propuestas en la futura sociedad democrática y secular que debiera suceder al franquismo, lejos del catolicismo impositivo y del nacionalcatolicismo.

Así pues, en este espacio eclesial desde los setenta se intensificó el paso desde la militancia católica a la oposición de izquierda que, como señala González de Cardedal (2010, 132), suponía «la salida de los seglares del espacio de diálogo y trabajo desde dentro de la Iglesia para situarse fuera de ella, lejos de ella y lentamente al margen de ella. La política recibe una autonomía clandestina y la fe queda en un espacio de silencio y de mudez». En no pocos casos, estos procesos de *mundanización* que hemos rastreado ya en el capítulo anterior daban un giro más desde el silencio de la fe hacia la desaparición de la misma (Andrés-Gallego y Pazos, 1999 157-159).

Consecuentemente, en los primeros años setenta se hizo aún más perceptible el drenaje que se había efectuado en el asociacionismo católico, y que en este momento se evidenciaba con una particular intensidad: «Los problemas que se iniciaron con la crisis de 1966 siguen tan vivos como en sus comienzos, incluso se han acentuado en algún aspecto» (Vázquez, Méndez y Medín 1973, 188), señalaba un análisis del momento. La JEC, asociación de la Acción Católica para el encuadramiento estudiantil universitario, «cae en picado» entre 1973 y 1974 (exposición de Cristóbal Robles en Encuentro ACT 1976, 10). Por su parte, la FECUM, los congregantes jesuitas, sitúan el culmen de su crisis en ese mismo año 1973, hito en la consolidación de su propio declive: si en 1965 había quince congregaciones marianas federadas, en 1971 quedaban ocho, que se convirtieron en cuatro antes de su disolución durante los setenta (Sainz 1996, 109).

La actuación de los propios responsables eclesiales en este periodo no estuvo exenta de contradicción y generó reacciones diferenciales entre las distintas asociaciones y militantes, en medio de un contexto de «desorientaciones criteriológicas» (Vázquez,

Méndez y Medín 1973, 188). Por un lado, hubo asociaciones como la propia JEC que tras la profundización de su crisis en 1973, volvieron a adoptar un tono más pastoral en el que se matizaba el alcance político del compromiso temporal (exposición de Cristóbal Robles en Encuentro ACT 1976, 10). En casos como el de la FECUM, este redireccionamiento se efectuó por medio de la propia Compañía de Jesús, a la que se encontraba vinculada. Desde los cuadros directivos de la Compañía indirectamente se expulsó a la FECUM de sus locales de reunión y se crearon alternativas asociativas para frenar el encuadre a una organización que había escapado de su control. Y el propio José Manuel Ribera, miembro de los congregantes marianos, enmarca de nuevo esta crisis de la FECUM no como un caso aislado, sino dentro de un contexto de quiebra total en el que destacaba también el declive de la importante plataforma de intelectuales seglares católicos de Pax Romana a partir de 1971 (Ribera 2010, 175)[154].

En definitiva, si la acentuación de la división base-jerarquía en el posconcilio por la interpretación diferencial del mismo había contextualizado los procesos de alejamiento eclesial durante la última parte de los sesenta, el despegue episcopal tampoco logró detener ni la actitud antijerárquica en estos sectores (Dalmau 1972) ni la sangría del encuadramiento cristiano, que continuó su propio proceso de secularización y crisis, iniciado en los sesenta. Durante este periodo continuaron las problemáticas de la tensión «entre un compromiso temporal vivido por los miembros» y «la afiliación religiosa en el grupo esclesial» (Vázquez 1976, 642). Este dilema entre lo político y lo religioso se fue resolviendo de manera más clara a favor del primer término del binomio, y el sociólogo Díaz-Salazar (2006) apunta a la conservación de la presencia de católicos de izquierda destacados hasta la Transición, difuminándose este peso a lo largo del periodo democrático.

En definitiva, la quiebra del cristianismo impositivo y de la crisis del nacionalcatolicismo se expandía a más amplios sectores de la población. Sin embargo, más incierto era el marco de relaciones entre las autoridades políticas, eclesiales y la comunidad católica que debía suceder a ese trazo de cristianismo impositivo que había caracterizado a la presencia del catolicismo en los imaginarios hasta la década de los sesenta. Y desaparecía más

[154]Otro hito de las contradicciones que también se experimentaron en la Compañía de Jesús en este periodo fue la expulsión del jesuita Díez-Alegría, profesor de la Gregoriana y símbolo de la relación marxismo-catolicismo con su libro *Yo creo en la esperanza*. Se trató de una decisión paradójica por haberse efectuado en paralelo a la XXXII Congregación General de la Compañía de Jesús, que suponía un hito en la transformación de la propia institución católica, y que alimentaba la sospecha de Gómez Caffarena que se deseaba transmitir desde la Compañía la sensación de que no se había ido demasiado lejos en esta asamblea. Este hecho, más allá de lo personal, suscitó una amplia reacción entre las múltiples personas y grupos vinculados a Díez-Alegría ante las contradicciones que detectaban en la actuación de la propia Compañía, y constituye otra muestra de los efectos adversos que presentaban los esfuerzos de reorientación. Información de interés al respecto en el Fondo del archivo personal de José Gómez Caffarena, caja 36, carpeta 6, subcarpeta «Alegría» 38/6/subcarpeta «Alegría». AESI-A.

claramente la presencia de la imposición católica de los imaginarios sociales de lo que irrumpían nuevas alternativas para su recreación en un contexto progresivamente transformado.

4.3. EL PESO DE LA CONCIENCIA PERSONAL

A estas tensiones de la jerarquía tanto con el Régimen como con diferentes sectores eclesiales que desdibujaban el rostro del cristianismo impositivo hasta los años sesenta, debemos añadir el proceso de alejamiento creciente entre el cristianismo normativo y la población en general. Hasta los años sesenta el peso de la normatividad católica y de la autoridad magisterial como emisora y sostén habían sido fundamentales en la configuración de los imaginarios durante un periodo –además– de «caza del pecado», como recordaba el obispo Mauro Rubio.

Sin embargo, la reacción frente a este dispositivo normativo y moral se generalizaba en Europa occidental desde los años sesenta y se hacía progresivamente visible en España, donde los análisis ponían crecientemente de manifiesto las rupturas entre los protocolos del catolicismo y los nuevos valores que traía asociada la sociedad de consumo, que se sumaban a otras cuestiones como los ecos de la contestación del 68 parisino. Esta contestación se expandía con el avance de las transformaciones socioeconómicas y culturales a diferentes estratos de la población, y por medio de los debates eclesiales al respecto también alcanzaban de manera creciente al grueso de la comunidad católica, que aún en este momento era prácticamente sinónimo de la totalidad de la población española.

Un interesante texto publicado en 1971 en *Cuadernos para el diálogo* analizaba el proceso de intensificación de los dilemas asociados al peso de la autoridad no solo episcopal, sino de la construcción moral y normativa de la religión católica, en dos escalones temporales que nos facilitan la comprensión de esta evolución para el caso español. El texto recogía cómo la última etapa de los sesenta había supuesto un primer momento de nivelación, «en el que las formas religiosas pueden ser puestas en cuestión» (Castro 1971, 59), esfuerzo que dio «lugar a un entusiasmo creador, por una parte, pero también a una destrucción o abandono de formas […] durante los años sesenta hemos asistido a una debilitación en la práctica entusiasta de muchas formas religiosas. Piénsese en el descenso de "prácticas" tradicionales como la confesión individual […] piénsese en el apartamiento de ideas religiosas como la autoridad, vocación» (Ibíd.).

El texto continuaba afirmando que en la última parte de los sesenta «Se puede decir que se ha puesto todo en cuestión», punto en el que finalizábamos el anterior capítulo a través del concepto de rupturas. La primera nivelación de los sesenta posibilitaba que los setenta se iniciaran en un paso más allá, en el estadio de «un cierto confusionismo e interrogante vago» (Ibíd.), desde el cual se intensificaba el cuestionamiento sin respuestas que

ocupasen el espacio yermo dejado. Por tanto, en la etapa inmediatamente anterior al final del Régimen, junto con la crítica a la autoridad episcopal por varios frentes, la población, y especialmente la juventud, se mostraba cada vez más inmersa en ese interrogante vago ante las formas y normas anteriores (Comisión Episcopal 1975, 154).

Ese rechazo a la estructura anterior, al monopolio de las directrices eclesiales tanto sobre lo que debía ser una actuación moralmente correcta como de los modos de construir la identidad católica, se ponía de manifiesto en una encuesta realizada entre adolescentes madrileños en 1972. El estudio evidenciaba las crecientes divergencias en la aceptación de la normatividad eclesial por parte de los jóvenes: mientras el 27,5% de los adolescentes entrevistados manifestaba verdadera sumisión interna y externa ante las normas eclesiales; el 39,5% afirmaba sentir respeto externo, pero no obligación de cumplimiento en su interior; un 30% señalaba indiferencia y un 3% reaccionaba con rechazo[155]. Por otra parte, en una encuesta publicada por *Cuadernos para el Diálog*o se revelaba que el encuadramiento dentro de la Iglesia era percibido como necesario para un 34,10% de las respuestas, conveniente para el 42,05%, indiferente al 18,25% y perjudicial para el 1,59% (no responden el 4,02%)[156].

Estas dos constataciones estadísticas nos conducen hacia la intución de un amplio campo de juego sobre las significaciones morales y normativas que se estaba abriendo al margen de la Iglesia o, al menos, más apartadas de lo que hasta el momento se había considerado como lo correcto normativamente (Vázquez 1976, 579). Estudiaremos en este epígrafe el proceso de disolución más evidente del periodo de las «normas claras» (Martín de la Hoz, c.p. 2016) a través de dos líneas fundamentales. En primer lugar, las múltiples posibles recomposiciones del ser católico a través de la selección o relegación de unos conceptos del fragmentado universo católico frente a otros, es decir, la consolidación progresiva del subjetivismo religioso. En segundo lugar, la acentuación de un progresivo distanciamiento entre los criterios morales de la población y el magisterio eclesial.

Estos dos procesos no fueron vectores desconectados, y en parte de los análisis se revelaba cómo actuaban conjuntamente en sectores poblacionales que continuaban simultáneamente con la identificación como católico, una aproximación más subjetiva a sus creencias y el apartamiento de los cánones morales-normativos católicos. Esta era, de hecho, la situación mayoritaria de la población española que el FOESSA calificaba como «la masa católica», pero también de los grupos que continuaban con el esfuerzo de las adaptaciones. De nuevo, en todas estas realidades nos acompañará la línea discursiva de viejo frente a la novedad, que las transformaciones socioeconómicas habían impulsado,

---

[155]Los datos provienen del Informe de la Comisión Episcopal de Pastoral (1975, 172-173), que cita una encuesta realizada en los centros escolares a adolescentes madrileños en 1972. Fueron entrevistados 1542 adolescentes, procedentes en su práctica totalidad de centros religiosos.
[156]Número 104 de *Cuadernos para el diálogo (*citado en Comisión Episcopal de Pastoral 1975, 134).

y nos encontraremos con el creciente peso de la primacía de la elección personal sobre la estructura heredada e impuesta, en torno a los cuales continuaron forjándose diferentes explicaciones y narrativas sobre el espacio que debía ocupar el factor religioso en la sociedad en transformación.

4.3.1. Ser católico: un concepto, ¿crecientes significados?

Las dinámicas de retroalimentación entre los parámetros de la *ética de la autenticidad* y los esfuerzos de adaptación del catolicismo durante el posconcilio condujeron a la creciente subjetivización del factor religioso en más amplios espacios poblacionales. Esta elección diferencial del contenido de las creencias debe ser contextualizada en una doble vertiente.

Por un lado, era un debilitamiento o sutilización de la presencia religiosa en los imaginarios sociales, en los que frente a la «creencia fuerte» que constituía el ideal en *aquella España católica* (esa hispánica idea de «ser más papista que el papa»), la conciencia personal devenía articuladora e intérprete del credo religioso en época de *ética de la autenticidad*. Esta mentalidad secular a la que hacía falta adaptar el aparato normativo y moral del catolicismo se traducía en distintos análisis del momento como el peso de la conciencia personal, de nuestro yo íntimo (Quilón 1975, 26), en el que descansaba crecientemente la elección y construcción del aparato de valores y creencias para responder a una sociedad que progresivamente problematizaba los anteriores modos en los que la religión había estado presente.

Por otro lado, también como una respuesta desde la propia religiosidad que, ante los retos de la sociedad en cambio, intentaba ofrecer alternativas religiosas más secularizadas que pudieran adaptarse a las condiciones del momento. Como señalaba en este momento el importante experto de moral católica, Marciano Vidal (1975, 148): «Si queremos exponer la doctrina cristiana sobre el pecado de un modo inteligible para el hombre de hoy, es necesario hacerlo dentro de una mentalidad secular».

De nuevo, la expansión de estas dinámicas bebía de las implicaciones de las transformaciones eclesiales y de distintas valoraciones socioculturales, que en su retroalimentación minaban la potencial confianza en las respuestas magisteriales que no pasasen a través de la conciencia personal, bien por exigencia de la *ética de la autenticidad*, bien como exigencia evangélica para los grupos más reformistas, o por ambas. Así también les debió parecer a los editores que decidieron dejar de publicar el famoso manual del padre Astete en 1972, que contenía las respuestas magisteriales elaboradas antes de que surgieran las preguntas personales.

El avance de este subjetivismo se puede observar progresivamente a través de diferentes realidades, ya perceptibles a principios de los setenta, en las que se establecía una ruptura más amplia con la anterior presencia del catolicismo en los imaginarios.

Este era el caso de la diferencia entre la confesión y la asistencia y participación en el rito eucarístico. Por un lado se generalizaba en este momento la tendencia de la pérdida de peso de la confesión, dinámica que «se da por evidente y ya no necesita demostración» (Larrabe 1972, 50). Sin embargo, lejos de traducirse esta pérdida de confesión en la consecuente pérdida de comunión, respuesta de acuerdo a la normatividad católica, «los fieles no dejan por ello de comulgar» (Quilón 1975, 58)[157]. Esta opinión se ratificaba en la diferencia de percepción poblacional entre la vitalidad de la asistencia a misa dominical y la confesión. Mientras que el 21% de los encuestados juzgaba que la frecuencia de la asistencia a la eucaristía en 1972 era incluso mejor que antes, el 41% peor y un 36% que no había cambiado; un 90% opinaba que la práctica de la confesión era inferior, un 4% decía que era mejor y un 6% opinaba que no había variado (citado en Vázquez, Medín y Méndez 1973, 230).

Sin embargo, junto con la ambigüedad de las estadísticas sobre la asistencia a misa, no contamos cifras que claramente nos puedan mostrar con evidencia la pérdida del peso de la confesión más allá de la percepción de los actores. E incluso las estadísticas disponibles para los estudios locales son confusas. La relación entre comulgantes y asistentes a misa semanalmente en dos regiones próximas, Tierra de Campos y Palencia capital, no varió sustantivamente entre 1965 y 1974[158], por lo que debemos subrayar que junto a los comentarios generales, los análisis concretos continúan mostrándonos la necesidad de subrayar los ritmos diferenciales del cambio, en los que las optatividades y las subjetividades de las creencias se expandían a distintas velocidades regionales y generacionales. Y así, este cambio debe ser comprendido desde la constatación de que,

---

[157]De hecho, se presentan diferentes estudios en los se subraya para esta altura la dejación de la confesión por parte de los jóvenes (Gómez 1972).

[158]En el estudio de Tierra de Campos, realizado en 1968 (Martínez, Duocastella y Almerich 1971) en las zonas preguntadas –Mayorga, Medina, Villalón y Villagarcía y Villafrechós– la propoción de misalizantes (comulgantes dominicales semanales) era 4,3% para varones y 19,6% para mujeres. Por el contrario, la práctica dominical era la siguiente: 89,1% varones/93% mujeres (Mayorga); 86,2% varones/93% de mujeres (Medina de Rioseco); 60,7% de varones/72,5% de mujeres (Villagarcía); 86,2% de varones/72,5% de mujeres (Villalón). Para un periodo ligeramente posterior (principios de los setenta) y en una zona próxima a Tierra de Campos, los comulgantes en Palencia variaban entre el 14,8% que comulgaban todos los domingos o más y el 33,4%, que comulgaba al menos una vez al mes (Vazquez y Valderrábano 1974; citado en Oficina de Estadística 1976, 151). En Burgos en 1974 el 29,5% de los asistentes comulga semanalmente (22,3% hombres comulga, 33,9% mujeres) (Oficina de Estadística 1976, 139). Estos datos nos muestran un incremento respecto al caso de Tierra de Campos recogido por Martínez, Duocastella y Almerich (1971), pero con ambigüedades. Nota: la encuesta de Burgos fue realizada en febrero de 1974 por Salvador González y Luis García, consultando en 60 lugares de culto entre los asistentes y 57803 asistentes, en las 250 misas y está incluida en la *Guía de la Iglesia en España* (Oficina de Estadística 1976, 137-139). Nota: La *Guía de la Iglesia en España* (Oficina de Estadística 1976, 144-152) incorpora los datos para la ciudad de Palencia elaborados por Vázquez y Valderrábano (1974).

aunque las transformaciones se expandían de manera más evidente para la totalidad de la población, existían aún profundas divergencias en la presencia de la religiosidad en las distintas regiones, que nos remite a la continuación de las dinámicas que hemos subrayado en los dos capítulos anteriores.

Tabla 24. *Práctica religiosa en España a principios de los setenta (porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Diócesis	*Año*	*Área*	*Censo estimado de practicantes [%]*	*Diócesis*	*Año*	*Área*	*Censo estimado de practicantes [%]*
Almería	1969	Diócesis	12	*Ibiza*	1969	Diócesis	50
	1969	Ciudad	27	*Tenerife*	1972	Diócesis	22,4
Cádiz-Ceuta	1969	Diócesis	19	*Las Palmas*	1972	Diócesis	22,4
	1969	Ciudad	24	*Madrid*	1972	Diócesis	17
	1969	Rural	14	*Toledo*	1972	Diócesis	30
Córdoba	1969	Diócesis	16	*Ciudad Real*	1872	-	27
	1969	Ciudad	24,4	*Cuenca*	1972	Diócesis	35
	1969	Rural	22	*Sigüenza*	1972	-	24,4
Jaén	1967	Diócesis	20,8	*Ávila*	1972	Diócesis	64
	1967	Ciudad	40	*Burgos*	1972	Diócesis	61
	1967	Rural	24	*Astorga*	1972	Diócesis	72,9
Málaga	1970	Diócesis	33,4	*León*	1972	Diócesis	82,6
Huelva	1969	Diócesis	12,4	*Ciudad Rodrigo*	1972	Diócesis	49,1
	1969	Ciudad	24	*Salamanca*	1972	Diócesis	70
	969	Rural	12	*Osma*	1972	Diócesis	65
Granada	1969	Diócesis	33,3	*Valladolid*	1972	Diócesis	59
	1969	Ciudad	45	*Palencia*	1974	Diócesis	71,7
	1969	Rural	28		1974	Ciudad	74,7

Sevilla	1969	Diócesis	24		1974	Rural	70,7
	1969	Ciudad	28	*Zamora*	1972	Diócesis	75,1
	-	Rural	12	*Segovia*	1972	Diócesis	65
Guadix-Baza	-	Diócesis	33,3	*Calahorra*	1972	Diócesis	61,4
Jaca	1972	Diócesis	40	*Santander*	1972	Diócesis	48
Barbastro	1972	Diócesis	65	*Badajoz*	1972	Diócesis	20,1
Huesca	1972	Diócesis	60	*Coria*	1972	Diócesis	24,3
Zaragoza	1972	Diócesis	50	*Plasencia*	1972	Diócesis	26,7
Teruel	1972	-	52	*Santiago*	1972	Diócesis	41,8
Tarazona	1972	Diócesis	52	*Tuy-Vigo*	1972	Diócesis	38,5
Barcelona	1972	Diócesis	17,1	*Mondoñedo*	1972	Diócesis	30
	1972	Ciudad	22,2	*Lugo*	1972	Diócesis	45
	1972	Rural	15,1	*Orense*	1972	Diócesis	50
Gerona	1972	Diócesis	29,2	*Albacete*	1972	Dióceiss	33,2
Lérida	1972	Diócesis	28,4	*Murcia*	1972	Diócesis	36,7
Seo de Urgell	1972	Diócesis	32,8	*Orihuela*	1972	Diócesis	30,3
Solsona	1972	Diócesis	41,2	*Valencia*	1972	Diócesis	23,37*
Tarragona	1972	Diócesis	31	*Segorbe*	1072	-	27,1
Tortosa	1972	Diócesis	25,1	*Bilbao*	1972	Diócesis	66
Vic	1972	Diócesis	27,8	*S. Sebastián*	1972	Diócesis	76
Mallorca	1972	Diócesis	50	*Vitoria*	1972	Diócesis	75
Menorca	1972	Diócesis	49,8	*Pamplona*	1972	Diócesis	75,5

Fuente: Duocastella (1975, 119-128). Nota (*): el porcentaje para Valencia está obtenido a partir de las cifras absolutas que ofrece Duocastella sobre el número de practicantes y los habitantes de Valencia.

Sin embargo, en lo que sí parecían coincidir ambos, estadísticas y comentarios sobre los cambios religiosos del momento, era en la progresiva expansión de la duda hacia diferentes puntos del contenido catolicismo, un potencial primer sustrato hacia la extensión del subjetivismo religioso. Como mencionábamos en lo relativo a las cuestiones sexuales, esta aceptación epistémica solía anteceder al cambio práctico de actitudes morales y religiosas. Y en este sentido, la duda constituye el primer estadio hacia una posterior manifestación de comportamientos religiosos diferenciales.

Tras las creciente problematización de la estructura religiosa recibida durante los sesenta en un contexto y en una Iglesia en cambio, la radiografía de la realidad religiosa española recogida en los documentos de la II Semana de Sociología de la Religión (Todoli 1973, 3) mostraba cómo una de las notas cada vez más presentes en el cambio religioso en España se daba en la generalización de la duda hacia diferentes contenidos de la religiosidad católica, afirmación que coincidía con apreciaciones contenidas en otros estudios del momento como el FOESSA (Vázquez 1976, 543). Una duda que alcanzaba –según el informe coordinado por Todoli– a diferentes sectores, desde los intelectuales y los jóvenes –antiguos y nuevos «increyentes» por antonomasia– hasta los propios sacerdotes y religiosos, todos ellos vanguardia de los diferentes rostros del cambio religioso:

A) Los sacerdotes y religiosos reflejan la crisis apuntada dudando: 1) de la autoridad jerárquica, el magisterio y la infalibilidad del Papa. 2) Del orden dogmático de verdades reveladas. 3) Del infierno 4) De los misterios relacionados con la eucaristía.
B) Los intelectuales, a su vez, dudan: 1) De la autoridad de la Iglesia, del magisterio e infalibilidad pontificia 2) De la Divinidad de Cristo, 3) De la vida eterna. 4) De la existencia del pecado y su sanción. 5) De los sacramentos y, especialmente, de la penitencia.
C) Los jóvenes dudan: 1) De la autoridad jerárquica de la Iglesia. 2) De la necesidad de la Iglesia para el cristiano. 3) Del infierno. 4) Del sacramento de la penitencia.
D) Por último en otros ambientes se duda: 1) Del infierno. 2) Del sacerdocio como orden sacral. 3) De la presencia de Cristo en la Eucaristía (Todoli 1973, 3).

El informe resaltaba –entre muchas dudas distintas– la propia extensión que alcanzaba el cuestionamiento, la expansión de la duda en sí como aproximación al catolicismo, que configuraba un peldaño para la elaboración de una religiosidad (o no) más adaptada a cada individualidad[159]. Pero también la enumeración de dudas presentada en el informe nos revela los distintos focos en los que ese cuestionamiento se presentaba de manera más palmaria, siendo tanto la Iglesia-institución como el esquema de salvación, soteriología y

[159]Bericat (2008, 18) analiza cómo el rasgo característico de la secularización europea es la duda y el escepticismo. La muestra de la expansión de la duda en estos primeros años setenta es prueba de la expansión de ese proceso de secularización que Bericat analiza décadas después.

pecado (el modelo de recompensa/castigo moral del catolicismo) especialmente cuestionados en todos los sectores. Este último espacio soteriológico constituía igualmente el conjunto de creencias que menor adhesión mostraba en los entrevistados en las distintas encuestas locales realizadas durante el periodo. Incluso, en el anteriormente mencionado como contradictorio caso de Palencia, el 47% de los católicos de la ciudad castellana mostraba dudas o no creencia ante el hecho de que la moral fuese revelada (Vázquez y Valderrábano 1974, citado en Oficina de Estadística 1976, 145), situación que se repetía para los casos de Navarra y la provincia de Logroño[160].

Tabla 25. *Aceptación de creencias en las diócesis de Pamplona-Tudela y Calahorra-Logroño a principios de los setenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Se declaran creyentes en:	*Pamplona-Tudela (Navarra)*	*Calahorra-Logroño*
Existencia de Dios	91	93
Divinidad de Cristo	88	88
Presencia eucarística	84	81
Presencia providente de Dios en el mundo	83	81
Institución divina de la Iglesia	74	74
Asunción de María	74	71
Institución divina del sacerdocio católico	72	64
Resurrección futura de los cuerpos	67	62
Fe en una moral revelada	43	40
Fe en un castigo eterno	25	17

Fuente: (Oficina General de Información 1973, 115)

El castigo eterno había prácticamente desaparecido de los imaginarios de los habitantes entrevistados en la provincia de Logroño y en Navarra. Por su parte, el estudio de FOESSA (Vázquez 1976, 552) también era revelador a este respecto. Aún presentando, como hemos señalado, una cifra muy alta de práctica religiosa para la sociedad española

[160]Con el título «III.– Encuesta al pueblo de Dios de las diócesis de Pamplona-Tudela y Calhorra-Logroño» la *Guía de la Iglesia en España* (Oficina General 1973, 112-125) incorpora estadísticas sobre la situación religiosa de estas diócesis. No señala la procedencia de los datos, pero en el caso de Navarra provienen probablemente de los trabajos de Vázquez, Díaz y Azcona (1973), publicados ese mismo año.

para el inicio de los setenta, los datos mostraban tanto el aumento de la duda ante la fe como un decrecimiento evidente de creencia en el infierno.

Tabla 26**.** *Evolución de la creencia en un castigo eterno entre 1970 y 1974 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Fe en un castigo eterno	*FOESSA 70 (Media nacional)*	*FOESSA 1974 (Media nacional)*
Creen	80	63
Dudan	14	17
No creen	5	5
No se lo plantean	-	8
No responden	1	7
Totales	100	100 (muestra de 1807)

Fuente: FOESSA (Vázquez 1976, 552).

Si fijamos nuestra atención a las diferencias generacionales mostradas por el FOESSA para la creencia en un castigo eterno, el estudio ofrecía el siguiente resultado[161].

Tabla 27**.** *Creencia en un castigo eterno en España en 1974, división por edades (porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Fe en un castigo eterno y edad	15-29	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55 y +
Total convencido	56	57	60	58	69	68	58	63	71
Dudosos	21	19	17	24	15	19	16	16	12
Es falso	6	9	10	5	4	3	3	6	6
No se lo planteo	10	11	6	7	7	5	11	10	6
Sin respuesta y no responden	7	4	7	6	5	5	12	5	8

Fuente: FOESSA (Vázquez 1976, 561). Nota: muestra compuesta por 1808 entrevistados.

[161]Una duda más generalizada a los contenidos de la fe católica era recogida por Rodríguez (1974, 415) en la juventud vallisoletana de 15 años: un 46,5% declaraba en 1972 haber tenido «dudas serias de fe».

A pesar de que no es posible trazar una línea exacta entre las edades, se observa que el máximo y el mínimo de creencia en un castigo eterno coincidían con la mayor edad (máximo grado de creencia) y la menor edad (mínimo nivel de aceptación), datos que eran corroborados por el alto cuestionamiento de los conceptos de diablo, infierno o purgatorio en los diferentes informes realizados sobre la juventud en este momento. Tal era el caso de la encuesta realizada a la juventud mallorquina en 1976 (Delegación de catequesis de Mallorca; citado en Oficina de Estadística 1976, 141)[162] o las cifras que ofrecía Cristóbal Sarrias (1976, 374)[163], en las que el cuestionamiento del conjunto diablo-infierno-castigo era directamente más dudado que afirmado en los datos mostrados por el investigador.

Tabla 28. *Creencias de la juventud en la España de mediados de los años setenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	¿Crees en el diablo?	*Infierno*	*Castigo de Dios*
Sí	28,8	28 (bastante) + 26,4 (muchísimo)	28,8
No	37,7	45,6	36,4
No sé qué responder	31,5	-	31.5
En blanco	1,6	-	-
Nulas	0,4	-	-

Fuente: Sarrias (1976, 374). Nota: ni la muestra ni la procedencia de los datos son especificados por el autor, pero es probable que procedan de la III Encuesta de la Juventud.

De igual modo, la estadística realizada en Albacete[164] sobre los cambios en la religiosidad mostraba perfiles de duda o de increencia en el infierno más acusados que los del FOESSA, que se intensificaban –de nuevo– para el caso de la juventud.

[162]Encuesta realizada en 1972 sobre una muestra de 788 jóvenes de ambos sexos de 15 a 21 años de edad residentes de Mallorca.
[163]Muestra no especificada.
[164]Encuesta realizada por la Oficina de Estadística de la Iglesia y con la colaboración del DIS de la Universidad Comillas. Se llevó a cabo en septiembre de 1974. Muestra: 489 entrevistados, de ellos 134 jóvenes. (Oficina de Estadística 1976, 121-131).

Tabla 29. *Creencia en el infierno en la diócesis de Albacete en 1974 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Cree en el infierno	*Todos*	*Jóvenes*
No, nada	20,4	34,4
Muy poco	3,6	3,2
Bastante	8,2	8
Mucho	15,2	15,2
Muchísimo	18,7	12,8

Fuente: Oficina de Estadística (1976, 25)

No obstante, debemos subrayar que en las diferentes cifras nos encontramos ante el problema de lo que las estadísticas revelan y velan. Aunque el FOESSA señalaba la pérdida de 17 puntos en la creencia en el infierno, la creencia católica más perjudicada en este momento, y las encuestas locales evidenciaban el descrédito progresivo de estos términos entre los jóvenes, no podemos profundizar el calado completo de este cambio en el espacio de la conciencia.

Sin embargo, no es difícil imaginar que en un periodo de ruptura, como hemos señalado, y de un creciente subjetivismo que se retroalimentaba con el esfuerzo de traducción del catolicismo efectuado dentro de la propia Iglesia, entre los que respondían que sí que creían en el pecado o en el infierno en las encuestas los significados otorgados a esos significantes podrían variar considerablemente de uno a otro entrevistado.

Máxime teniendo en cuenta que en otras encuestas se evidenciaba progresivamente la expansión generalizada –aunque con ritmos diferenciales– de este factor subjetivo y de conciencia en la generación de un credo católico más personalizado, ante el cual se re-leían los contenidos de la religiosidad católica. Como señalaba de manera ilustrativa el testimonio de un adolescente de Reus de 15 años en 1972. «No comprendo muchas cosas... por ejemplo, la misa. ¿No es amar a los demás lo más importante del cristianismo? ¿No es mejor cristiano el que ama y no va a misa, que el que va a misa y no ama? ¿No se convertirá muchas veces la misa en algo que excuse nuestro mal comportamiento?» (Rodríguez 1974, 20), opinión que se veía refrendada en diferentes análisis estadísticos en los que la práctica religiosa aparecía como crecientemente dispensable para ser buen cristiano.

Tabla 30. *Percepción de necesidad entre asistencia a misa e identidad religiosa en la década de los setenta (porcentaje sobre el total de los entrevistados)*

Santander, 1974[165]		*El factor religioso según una encuesta del Instituto de la Opinión Pública (mayo de 1975)*[166]	
Se puede ser buen cristiano y no ir a misa	*% sobre el total de entrevistados*	*Se puede tener fe sin ir a la Iglesia*	*% sobre el total de entrevistados*
Acuerdo	74,3	*De acuerdo*	80
De todo, algo	7,6	*No acuerdo ni desacuerdo*	8
Desacuerdo	17,1	*Desacuerdo*	8
No contesta	1	*No contestan*	5

Fuente: los datos de Santander se encuentra en Oficina de Estadística (1976, 170); para la población española en general los datos son del Instituto de Opinión Pública (mayo de 1975) (citado en Oficina de Estadística 1976, 106).

En esta diferencia entre el concepto (infierno o la asistencia normativa a la misa dominical, por ejemplo) y la creencia asociada tras el mismo, el peso de la reinterpretación desde el factor subjetivo alcanzaba su máxima extensión dentro de los propios jóvenes católicos.

Un número creciente de estudios de este momento no solo revelaban las transformaciones en la parte de la moral-castigo-norma entre los jóvenes, sino incluso la modificación de los conceptos más básicos del catolicismo como era la figura de Jesús de Nazaret como Dios. En 1970 una amplia encuesta realizada en los colegios Salesianos de Madrid ponía de manifiesto las concepciones de Jesús distintas a la normatividad católica entre los jóvenes que asistían a los colegios madrileños de la citada congregación; unas presentaciones diferenciales de Jesús en las que la traducción de lenguajes del posconcilio había jugado un peso fundamental.

[165]Realizado por la Oficina de Sociología y Estadística de la Iglesia con la Vicaría de Apostolado Seglar de la diócesis de Santander. La muestra de 2505 personas, siendo los 47,3% jóvenes. Los núcleos de población encuestados fueron Santander (1032), Torrelavega (426), Laredo, Osto, Arredondo (722), Astillero (119), Cabuérniga (57), Camargo (64), Yuso (68), Liérganes (20). Se encuentra recogido este «Estudio socioreligioso de la diócesis de Santander» en Oficina General (1976, 153-168).

[166]La información procedente de «El factor religioso según una Encuesta del Instituto de la Opinión Pública (mayo 1975)» está incluida en la *Guía de la Iglesia en España* de 1976 (Oficina General 1976, 105-106).

Tabla 31. *Valoración de Jesús de Nazaret entre los jóvenes estudiantes salesianos en 1970 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Valoración de Jesús de Nazaret	*Porcentajes de aceptación*
Aceptación de su divinidad	22,3
Modelo e ideal que seguir	25,9
Cristo como amigo	23,.7

Fuente: Encuesta de la juventud salesiana realizada por el DIS de Fomento Social en 1970 entre 7408 jóvenes bachilleres y de Escuelas Profesionales (citado en Comisión Episcopal 1975, 284-285).

Por su parte, la III Encuesta de la Juventud (citada en Comisión Episcopal 1975, 126), realizada en 1974 y publicada al año siguiente, mostraba cómo el 18,9% de los jóvenes que se consideraban católicos diferían abiertamente de la creencia de su religión sobre Jesucristo a través de la elección de las siguientes opciones.

Tabla 32. *Creencia sobre Jesús en la juventud española (en 1974) (en porcentaje sobre el total de los entrevistados)*

	En % sobre el total de las respuestas de los jóvenes católicos
Es un hombre extraordinario pero no es Dios	6,9
No estoy seguro de que sea Dios	7,8
Dudo que haya existido	3,4
Es un mito, una fábula, una leyenda	0.8

Fuente: III Encuesta de Juventud (citada en Comisión Episcopal 1975, 126).

Desde esta realidad que los comentarios y las estadísticas perfilaban, podemos comprender con mayor claridad que entre el abandono de prácticas y creencias religiosas concretas, de una parte, y el rechazo total a la religiosidad en sí o de la identidad católica, de otra, se abría un espacio de tensión y debate entre los múltiples significados para el significante católico (Vázquez 1976, 572). Así pues, de manera gráfica y sugerente, un artículo publicado en 1974 en la revista *Vida Nueva*, que se hacía eco del análisis de «dos sociólogos del DIS», subrayaba que «cerca de la mitad de los españoles no tienen un pensamiento moral ortodoxo, según la doctrina de la Iglesia» (Alonso y Vergara 1974). Evidentemente, el hecho de que no poseamos estadísticas de décadas anteriores para realizar una comparativa fiable no nos permite trazar la evolución exacta del cambio. Pero en un contexto de transformación que problematizaba las anteriores estructuras religiosas heredadas, ante la pérdida de peso del cristianismo impositivo y la expansión de las

propias traducciones eclesiales, el grado de explicitación de la duda y la pluralidad de la reconstrucción de las creencias alcanzado en este momento suponía un hecho diferencial claro respecto a la presencia previa del catolicismo en el imaginario. Y perfilaba tanto una acentuación de las recreaciones religiosas realizadas en un lenguaje más secular como también su potencial mayor difuminado ante la primacía de la conciencia personal.

4.3.2. La moral, al margen de la Iglesia

La profundización del cambio en la propia articulación de las creencias católicas se complementaba con una modificación progresiva en los parámetros sobre la moral, que aunque iniciada en los sesenta, fue a partir de 1973-1974 cuando «comenzó su más profunda transformación» (Juliá y Mainer 2000, 16). Para comprender esta intensificación es significativo el análisis que realizaba Sabino Acquaviva sobre el cambio religioso en Europa en ese mismo momento. Para el sociólogo, frente a la anterior aceptación, naturalización e integración de los parámetros del cristianismo discursivo, se había efectuado una transición desde esa moral católica hacia un primer estadio en el que los «impulsos» eran reconocidos como motivos en sí mismos. Como ponía de ejemplo el sociólogo: «"Siento" la exigencia de no ir a la Iglesia, e inconscientemente un sentimiento de fastidio que se aleja de ello; aun sin acertar a formular un motivo, tengo conciencia vaga e indefinible del impulso que me aleja de la asistencia a la iglesia» (Acquaviva 1972, 284). En un segundo estadio, que era el que progresivamente se empezaba a detectar en los informes de los setenta sobre la sociedad española, esa conversión del impulso en criterio moral se reconocía como tal, es decir, «toma de ello conciencia» (Ibíd.) y se dota progresivamente de explicaciones discursivas individuales y sociales[167].

De nuevo, la ruptura era sucedida por la mayor percepción, la explicitación y la intensificación de la propia ruptura, aún en un momento en el que el marco legal en lo relativo a la moral se ajustaba teóricamente a los cánones de la religión católica. Además, esta problematización, cuestionamiento y debilitamiento general de la normatividad religiosa se encontraba en relación con el aumento de los índices del desarrollo económico, de una mayor escolaridad, un mayor nivel de renta y una mayor concentración urbana y, sobre todo, por el factor generacional, los jóvenes (De Sobrino 1974a, 30). Como señala la historiadora Mónica Moreno (2002, 23), la eliminación en esta generación

[167]Encontramos ejemplos de la mayor explicitación de los cambios en los criterios normativos en la obra de David Barba sobre la aproximación de un conjunto de españoles al sexo en este periodo. El autor de la obra señalaba cómo el sexo no solo dejaba progresivamente de ser condenable socialmente en la sociedad española, sino que se expandía su consideración como beneficioso, bueno y equilibrante para la vida del individuo a través de intervenciones como la del popular doctor López Ibor, quien comentaba en estos años que «la ausencia de vida sexual, aun decidida por motivos religiosos, infantiliza siempre la psicología del individuo» (citado en Barba 2009, 212).

joven del factor de la culpa fue fundamental en el cambio de sus criterios normativos. Esta ruptura cada vez más evidente de la juventud con los modos con los que la generación anterior había vivido estas cuestiones se constataba en el Informe de la Juventud. Ante la pregunta «¿Crees que la educación sexual tiene que hacerse tal como la has recibido?», un 83% de los jóvenes encuestados señalaba que no, frente al 17% que respondían con un sí (citado en Comisión Episcopal 1975, 177).

La consecuencia de esta emancipación de la conciencia íntima y de la crisis cada vez más notoria del cristianismo normativo era que la población –especialmente la juvenil– parecía situarse crecientemente de espaldas a la doctrina moral de la Iglesia y sin necesidad de rechazar la «etiqueta de católico».Y volvía la espalda a las dos iglesias, a la iglesia más apegada a la tradición como a la progresista, es decir, tanto a la iglesia que se movía «en repliegue hacia posiciones tácticas conservadoras» como a aquella que avanzaba «sin sotana y sin teja hacia la discoteca, la Universidad, el bar americano, la calle, la librería progre o el tajo, dispuesto a ser uno más» (Umbral 1975, 38). El propio paisaje esbozado por la mesa redonda de 1974 en el Valle de los Caídos era revelador de este mayor alejamiento de la juventud y sus criterios normativos respecto a los dos sectores eclesiales[168]. Por un lado, la mayoría de la población juvenil se continuaba declarando católica, pero presentaba una escasa sensibilidad a «la dimensión social del pecado» (Colón 1971), lo que supondría una sensibilidad difícilmente aprovechable dentro de un catolicismo reformista en el que la cuestión social era fundamental para la reinterpretación de la moral. Pero, por otra parte, se posicionaba también frente a la jerarquía y los límites normativos, que eran percibidos con un tono incoloro y rutinario (Comisión Episcopal 1975, 113). En definitiva, el acentuado ritmo de la transformación cultural y social superaba no solo a las estructuras recibidas, sino también los propios dilemas de la adaptación y de la traducción de los conceptos católicos, de los que la población juvenil también se emancipaba crecientemente (Umbral 1975, 38).

Los datos estadísticos nos pueden ayudar a perfilar esta acentuación. Ya no era solo que «un 65% [de los profesores de religión en los colegios de Madrid] testificasen que sus alumnos tienen dificultad en aceptar las normas, principalmente de la misa dominical como obligatoria», sino que directamente «A otros muchos ya no les importa el que sea obligatorio o no; se sienten ya "liberados"»[169]. Una impresión que recogía en términos

[168]En las discusiones sobre *La educación en España*, las jornadas del Valle de los Caídos analizaron un informe recogido elaborado por el Centro de Estudios Sociales de la abadía que, en septiembre de 1973. La encuesta recogía las respuestas de 49 centros de Bachillerato Superior con una muestra de 2331 adolescentes de ambos sexos (Centro de Estudios 1974).

[169]Citado por la Comisión Episcopal de Pastoral (1975) Muestra y fuente sin especificar. ¿Puede hacer referencia a una muestra de 2011 profesores de religión de adolescentes a la que se refiere en el informe?

parejos un cura de la Cataluña rural, Balcells, cuando enfatizaba cómo los jóvenes en este contexto «poco a poco han ido prescindiendo de la "práctica dominical"»:

> Sus devociones son ahora la moto, el mini, la boîte, las fiestas, las excursiones y la playa. Quedan tranquilos al comprobar que el hecho de dejar de ir a misa no les produce el más mínimo remordimiento. Se sienten liberados[170].

Junto con estos dos ejemplos sobre la liberación –concepto discursivo clave del momento– de la norma en torno a cuestiones más rituales (la misa), gran parte de las evidencias recogidas enfatizaban una emancipación en su forma de liberación moral-sexual, eje que concentraba la intensificación de la transformación social y cultural que estalló en 1973-74 para Santos Juliá. Así pues, si para 1964 se señalaba que los jóvenes generalmente se declaraban sujetos a la normatividad católica en las cuestiones de vida de pareja, las estadísticas mostraban una realidad divergente ya en la primera parte de los setenta, en continuación con la progresiva aceptación de las relaciones sexuales premaritales que señalábamos a finales de los sesenta. En los diferentes informes que se analizaban en el encuentro sobre juventud en el Valle de los Caídos en 1974, se apuntaba a la cifra de que un 60% de los jóvenes entrevistados autorizaba las relaciones sexuales prematrimoniales y el 80% era favorable al divorcio[171].

No solo la juventud, sino también estratos más amplios de la población general avanzaban en la aceptación de parámetros distintos hasta lo que entonces se había considerado como católicamente correctos: el divorcio era teóricamente aceptado por un 72% de la población española total a la altura de 1972 y el uso en conciencia del preservativo al margen de lo dispuesto por la Iglesia contaba con el respaldo del 56% de los varones madrileños cabezas de familia (en De la Cueva 2018, 37). Frente a las ambigüedades del anterior informe, los datos del FOESSA para 1974 recogían un aumento del probabilismo en las cuestiones sexuales en respuestas como que el 63% de los entrevistados no pensase que el uso de la píldora anticonceptiva sea en sí reprochable (Carrión 1976, 47)[172], un posicionamiento que les situaba directamente frente a las estipulaciones de la *Humane*

---

[170]Es un artículo publicado en *Pastoral Misionera* 9 (1973) con el título «Mundo rural, juventud y fe» (pp. 89-85) (citado en Martí 2013, 97).

[171]Datos de de la encuesta de Gerardo Rodríguez (1974), con los resultados de un sondeo realizado entre los meses de mayo y junio de 1972 en 49 centros de bachiller superior de dieciocho ciudades españolas. Muestra de 2331 adolescentes (citado en De Sobrino 1974b, 152).

[172]Muestra de 2497 entrevistados. En esta cuestión en concreto, el entrevistador solo preguntaba a las personas del mismo sexo y menores de 60 años de la muestra total. Esta información se complementaba con la siguiente cuestión: «Posición ante los métodos anticonceptivos: ninguno es reprochable (16%), todos son malos (22%), cita alguno en concreto como reprochable (25%), no contesta (37%)», el porcentaje de los que citan la píldora como reprochable entre los que contestan: 24%. (Fundación FOESSA, Carrión 1976, 47).

Vitae para los católicos (teóricamente más del 84% de la población española en 1974) [173]. Según el texto de Pablo VI, el uso de la anticoncepción «antinatural» suponía un medio que no era«lícito ni aun por razones gravísimas». Era «hacer el mal para conseguir el bien» (punto 14 de la encíclica)[174].

Además, el cambio en las posiciones teóricas se acompañaba cada vez más de prácticas efectivas a través de una «decreciente resistencia al cambio» (Vázquez 1976, 540), tendencia que Amando de Miguel (1972, 15) ya había concretado en un menor rechazo ante el uso de anticonceptivos en este periodo. Este cambio en las pautas morales favorecía que el progresivo decrecimiento del número de hijos fuera del matrimonio no se debiese a una mayor aceptación de la moral matrimonial católica –según los comentaristas– sino a que «La caída de esa última tasa [de nacimientos ilegítimos cada 1000 nacidos] del 42 por 1000 en 1955, al 13,8 en 1972 habla bastante claro por sí misma sobre la creciente importancia de los anticonceptivos modernos» (Carrión 1976, 40). Era, en el análisis en este caso de Jesús María Vázquez (1976, 592), otra muestra más del proceso de «emancipación y de autonomía» en marcha respecto a los anteriores criterios morales, a la par que ponía en evidencia la creciente crisis de «la moral tradicional relativa a la familia, al matrimonio y a las relaciones sexuales» (Vázquez 1976, 592).

Así pues, los parámetros de mantenimiento de la autoidentificación como «católico» se desligaban cada vez de manera más intensa de un cristianismo normativo que se había basado en «una moral muy clara y delimitada, totalmente objetiva, socialmente indiscutida» (Rovira 1973, 316). Y en consecuencia, lejos del anterior peso de la normatividad del catolicismo, la religiosidad perdía progresivamente la capacidad de estipular lo correcto en los diferentes ámbitos de la vida, quedando para la mayoría de la población claramente «en una función secundaria de defensa de una estructura social que ha perdido su vigencia real» (Urbina 1976; citado en Ídem 1993, 224). En otros casos, era la propia normatividad la que pasaba a un segundo plano en la propia identificación católica, que podía entrar en oposición a los criterios magisteriales a este respecto. Sin embargo, para ambos se consolidaba el subjetivismo como tendencia y la disminución del peso del factor religioso normativo en el espacio del fuero interno, que radicalizaban la tensión entre las formas heredadas y las nuevas estructuraciones abiertas.

---

[173] Aunque ciertamente continuaba en este momento siendo diferencial por edades y regiones. En el caso de Palencia un 20% de mujeres decían no conocer la píldora en el estudio publicado por Vázquez y Valderrábano (1974) (citado en Oficina General 1976, 149).

[174] Consulta del texto de la *Humanae Vitae* (1968) disponible en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (último acceso 26 de mayo de 2019).

4.4. HACIA UN PAISAJE SECULAR

Junto con el grado que adquiría la crisis del catolicismo impositivo y normativo, las transformaciones efectuadas en el espacio más amplio del *habitus* y de las estructuras cotidianas de la población se hacían cada vez más perceptibles. Era la progresiva naturalización de las transformaciones tras el intenso proceso de cambio de los sesenta (Paltí 2006, 250). Como señala Connerton (1989, 37) «Our memories are located within the mental and material spaces of the group». Y esos espacios mentales y materiales que envolvían a la sociedad constituían a su vez reflejo y motor de los cambios en las dinámicas sociales e individuales. Reflejo, porque la modificación de esos espacios cotidianos –ahora plagados de nuevos edificios de ladrillo y hormigón, de coches o de discotecas– era fruto de la acumulación de transformaciones de los años inmediatamente anteriores. Motor, porque favorecían la gestación de nuevos imaginarios en torno a esa cotidianeidad en cambio, en la que el encaje del factor religioso estaba deviniendo una realidad crecientemente problemática, progresivamente distante de la cotidianeidad resultante, y por lo tanto potencialmente alejada de la construcción de los imaginarios. Los ritmos de la sociedad modernizada y los bienes adquiridos mediante el consumo transformaban el paisaje cotidiano, que en paralelo se iba secularizando a medida que esta cotidianeidad en transformación consolidaba una distancia creciente entre el catolicismo proclamado y el catolicismo vivido, y acentuaba la ruptura entre los espacios y los tiempos que estaban configurando la cotidianeidad con los espacios y los tiempos de *aquella España católica.*

4.4.1. Cambio de espacios

Tras una década de modernización económica y de un notable aumento en el acceso a los bienes de consumo, los espacios cotidianos de los españoles habían cambiado profundamente en el sentido más corpóreo del mismo (*Embodiment* del *habitus* para Bourdieu 2005, 184). El contexto se había transformado, y la España de los setenta remitía cada vez más débilmente a esa España de los cincuenta con la que comenzábamos, en parte gracias a la ampliación de las consecuencias de la sociedad de consumo. Frente a la escasez y la sencillez de buena parte de los hogares españoles durante la posguerra, a principios de los setenta la tecnología ocupaba un número creciente tanto de espacios como de tiempos de la vida del español del momento Y los bienes de consumo habían dejado ya de ser una cuestión diferencial, exclusivamente accesible por la propaganda para unos y real para otros, para convertise en una presencia cada vez más generalizada en la cotidianeidad de los españoles.

Tabla 33. *Incremento de los bienes de equipo en España (en porcentaje sobre el total de los hogares españoles)*

	1960	*1975*
Aparato de televisión	1	90
Frigorífico	4	87
Baño o ducha	44*	86
Automóvil	4	49
Batidora	4	44**
Tocadiscos	3	39
Teléfono	12	44

Fuente: (Castillo 1982, 45). Notas: (*) datos de 1966, (**) datos de 1973.

Los moradores de estos domicilios habían crecientemente engrosado unos núcleos urbanos (más 10.000 habitantes), que pasaron de concentrar 17,3 a 22,5 millones de habitantes en solo diez años (Juliá y Mainer 2000, 21-22). A la altura de 1975 uno de cada cuatro españoles había sido emigrante en su vida[175]. En la mayoría de los casos, estos migrantes no encontraron en su lugar de destino más que un espacio vital de «bloques enormes con viviendas minúsculas, sin espacios verdes, sin locales sociales para una formación asociativa, para un desarrollo cultural. El único espacio disponible para los niños es la calle. Para los adolescentes estaban las discotecas» (Urbina 1993, 146). Y es que las ciudades, en paralelo con su crecimiento demográfico, habían experimentado una transformación radical: procesos de destrucción del legado patrimonial y de reconstrucción de enormes moles de ladrillo y hormigón, que ocultaban y disimulaban los campanarios de las Iglesias, hasta entonces hitos paisajísticos esenciales de las urbes. Como analizaba en perspectiva el famoso arquitecto Chueca Goitia (1977), durante estos años del último franquismo se efectuó la radical transformación del paisaje urbano español, siendo prácticamente total la destrucción en muchas de las ciudades, que llegaba a ser calificada por el arquitecto con un 9 sobre 10 en casos como Murcia o Valladolid. El famoso arquitecto responsabilizaba directamente de la destrucción del legado patrimonial a un Gobierno –el franquista– autoproclamado paradójicamente baluarte de una tradición, que aún imponía en su retórica y en su marco legal en este momento.

[175]Estos migrantes de una u otra manera habían experimentado lo que Pablo Sánchez Herráiz (1975, 23) señalaba en la Asamblea cristiana de Vallecas de 1975: «Al pasar de una cultura rural a una urbana entra en crisis la jerarquía de valores», realidad que también mencionábamos en el capítulo anterior.

Este contexto paisajístico en transformación constituía el marco en el se difuminaba progresivamente la presencia religiosa en la cotidianeidad. A las consecuencias del proceso de modernización y su traducción paisajística, se añadían los cambios en las dinámicas sociales.Y también las consecuencias de la propia secularización eclesial, en lo que los críticos calificaban como el esfuerzo de «desacralización», de disolución de su propia especificidad católica en las estructuras de un mundo secular en el que había que encontrar a Dios. Entre los distintos factores, el peso religioso en el día a día cambiaba de presencia o se diluía, tal y como recogían diferentes testimonios y estadísticas del momento.

En medio de esta transformación radical del espacio urbano, el aspecto de las iglesias y su función sociabilizadora se habían transformado profundamente. Para comprender este cambio en la presencia física de los espacios religiosos, resulta de interés la información ofrecida en una encuesta realizada por la Conferencia Episcopal en 1975, que mostraba cómo la parroquia urbana se alejaba de la típica construcción de campanario medieval y retablo barroco o renacentista, con una pila bautismal en la que quizá se habían bautizado los progenitores y los progenitores de los progenitores. En los inicios de los setenta, el 30,4% de todas las parroquias que respondieron a la encuesta promovida por la Oficina Estadística de la Iglesia se encontraban en barrios de nueva construcción (menos de 10 años), el 41,7% de las parroquias poseía una antigüedad media (10-25 años) y solo el 26,4% eran anteriores a esa fecha (Oficina de Estadística 1976, 110)[176]. En términos de *lieux de memoire* suponía un vuelco sin precedentes en las cotidianeidades, que a su vez era intensificado por la crisis de la parroquia como espacio de encuadramiento y espacio social.

La presencia parroquial en el tejido urbano se difuminaba progresivamente en la cotidianeidad de la población, especialmente la más joven (Comisión Episcopal 1975, 134), y, a su vez, las sociabilidades se alejaban de aquellos encuentros en torno a las parroquias de los cascos viejos de las ciudades y en la plaza del pueblo, lugares ambos que constituían ya en este momento el reflejo del «modelo pretérito de la sociedad anterior» (Vázquez 1976, 609). A este respecto, el decrecimiento en la asistencia a los oficios religiosos –ambiguo para la población, claro en la juventud– se acompañaba de la eliminación de la función de la Iglesia como espacio básico de la sociabilidad para la juventud española, que buscaba nuevas formas de ocio, nuevas dinámicas que también

[176]La encuesta en la que se encuentran esos datos es «Situación de la parroquia urbana», realizada por la Oficina General de Estadística y Sociología de la Iglesia. La encuesta fue encargada a J.M. Díaz Mozaz y a Vicente-José Sastre. Los datos proceden de una muestra de 1265 respuestas procedentes de sacerdotes de parroquias urbanas (de un universo conformado por 2148 parroquias urbanas y 4296 sacerdotes), en las que se incluyen aquellas de ciudades de más de 50.000 habitantes y de capitales de provincia, independientemente de su tamaño particular. Las diócesis de Cuenca y Orihuela-Alicante no respondieron. Se encuentra en la *Guía de la Iglesia en España* (Oficina General 1976, 107-120).

explicaban parcialmente la pérdida del encuadramiento asociativo juvenil católico que se estaba efectuando (Urbina 1976; citado en Urbina 1993, 258-59) y que se sumaban a los citados casos de la sangría por la *mundanización* a través del compromiso temporal y sus implicaciones. Si en 1960 el 20% de los jóvenes estaba integrado en alguna asociación religiosa (Vázquez 1976, 596), entre 1968 y 1973 la cifra se mantuvo en torno al 9% (Luján 1974, 285).

Esta parroquia difuminada en la cotidianeidad se insertaba dentro de un contexto en el que las consecuencias de la crisis del presbiterado y de los seminaristas comenzaban a hacerse evidentes. Y la omnipresencia clerical cotidiana de los periodos anteriores empezaba también a resquebrajarse tras años acumulados de pérdida de ingresos en los seminarios y de secularizaciones dentro del más amplio proceso de secularización interna de la Iglesia.

Lejos de la contención de la crisis cuantitativa del anterior periodo, en este momento se aceleraba la pérdida de los seminaristas, con claras implicaciones en el futuro de la presencia sacerdotal en la vida cotidiana española. Frente al carácter sorpresivo inicial, ya no cabían dudas de la delicada situación de los seminarios. Incluso las diócesis que mejor habían resistido hasta el momento también sucumbían, como señalaba Bueno Monreal (1976, 1), arzobispo de Sevilla: «Es pública, en España y fuera de ella, la crisis de vocaciones que ha reducido extraordinariamente el número de aspirantes al sacerdocio. Nuestra diócesis no ha acusado este fenómeno hasta 1975 en que solo se ordenaron tres sacerdotes».

Tabla 34**.** *Evolución del número de seminaristas diocesanos en España (1968-1976)*

Curso	*Número*	*Saldo respecto al curso anterior*
1968-69	4832	
1969-70	3932	-900
1970-71	3361	-571
1971-72	3396	+35
1972-73	2791	-605
1973-74	2793	+2
1974-75	2371	-422
1975-76	1613	-758

Fuente: hasta el curso 1973-74 tomado de FOESSA (Vázquez 1976, 621), los datos relativos a los cursos 1974-75 y 1975-76 proceden de Domínguez (2001, 40-41).

Dentro de este difuminado de la presencia religiosa en la cotidianeidad, tras los esfuerzos de adaptación de la identidad clerical en la sociedad esta también había quedado diluida ante un paisaje que se antojaba como radicalmente distinto a aquel en el que los curas caminaban con sombrero de teja y sotana. Si a principios de los sesenta citábamos el artículo de *Razón y fe* que señalaba precisamente cómo el católico tenía constancia de la presencia del factor religioso en la cotidianeidad por el edificio parroquial y por la distinción del sacerdote, tras el posconcilio la mayoría de los sacerdotes, especialmente los más jóvenes, habían eliminado todo carácter diferencial de su apariencia en la vida cotidiana. E incluso proseguían las reflexiones que invitaban a que, ante la radicalidad de la transformación, «más que nunca es necesario hacer una reflexión teológica, secularizante y desdivinizante del sacerdocio», como señalaba una publicación sobre la *problemática sacerdotal de nuestro tiempo* (Sahagún 1975, 129). De hecho, ante la continuación de la secularización de la identidad del sacerdote, del desdibujamiento entre el perfil del presbítero y el del laico, Torelli (1973, 42) planteaba en *ABC* directamente la pregunta en 1973 «para qué sirve un jesuita» ante la constatación de un paisaje de la Compañía de Jesús que describía en los siguientes términos: «Visten ya trajes de seglar y se confunden entre los demás. A veces forman pequeñas comunidades de cinco a diez religiosos. Alquilan un apartamento "para vivir como la gente"» (Ibíd., 43). La especificidad del sector religioso parecía haberse diluido en la cotidianeidad.

En medio de estas dinámicas en las que seglares y laicos se confundían en un paisaje más secularizado, en el artículo de *Cuadernos para el Diálogo*, Carlos Giner –que había sido director de la Revista *Mundo Social* hasta su destitución en 1969 por injurias contra la policía– señalaba que gracias a transformaciones como la sacerdotal, «de tal forma se ha desmitificado el mundo religioso, que se ha roto esa unanimidad religiosa y moral que caracterizaba la sociedad española cuando comenzó a imprimirse *Cuadernos para el diálogo* [1963]» (Giner 1973, 78). En este escrito, la idea de la ruptura con los modos en los que la religión había estado presente era dibujada por Giner a través de dos paisajes sacerdotales radicalmente distintos e insertos en unas cotidianeidades diferentes:

> El contraste exterior de dos fotografías de 1963 a 1973 donde en una aparece un reluciente grupo de curas, todos ellos ensotanados y abufandados, tocados todos ellos con el bonete o la teja, en tonalidades uniformemente ennegrecidas y en la otra los mismos curas, con anorak azul, corbata o camisa blanca ¿responde a un cambio de mentalidades tan profundamente revolucionario que se pueda llegar a decir que no tienen que ver nada el uno con el otro? (Ibíd., 78).

Otra profunda modificación de paisaje –en relación también con la desclericalización– se evidenciaba en los cambios en el espacio de la educación, que hasta los sesenta había estado mayoritariamente bajo influencia de los religiosos, y había constituído un núcleo de transmisión fundamental para la religiosidad (Gracia y Ruiz 2004, 107). Una primera

pérdida del peso eclesial en esta esfera se había efectuado por medio de la profunda secularización de los religiosos, ostentadores de la mayoría de los colegios, tanto a través del masivo abandono en las congregaciones como en la secularización de sus identidades religiosas y congregacionales. Además, junto al impacto de las salidas y las secularizaciones en los colegios de la Iglesia, el Consejo de Ministros del Régimen planteó la expansión de la educación estatal sobre las iniciativas de carácter privado a partir de la presentación del *Libro Blanco* sobre la Educación en España (1969) (De Carli 2011, 86-87), con el objetivo de acompasar el desfase entre el sistema educativo y el progreso económico experimentado en España. El aumento efectivo en la construcción de escuelas públicas tras la reforma educativa de la Ley Villar Palasí de 1970 cambiaba progresivamente las proporciones entre el peso eclesial y el estatal en el paisaje educativo español. De hecho, una de las tensiones añadidas entre Iglesia y Estado franquista se efectuó ante lo que la Iglesia consideraba como una potencial pérdida de presencia en el esencial sector educativo (Ibíd., 87), que efectivamente se constató en los sucesivos cursos.

A tenor de la nueva legislación, la proporción del aumento de la escuela pública fue espectacular en el nivel del Bachillerato y COU. La etapa educativa pre-escolar, previa a la educación obligatoria, supuso el espacio donde la Iglesia perdió menor peso y se vio desde este momento más acompañada por la difusa categoría «otros», en la que se incorporaban diferentes iniciativas de carácter privado. Además, la Ley Vilar Palasí, entre otras cuestiones, establecía la posibilidad de enseñanza mixta entre niños y niñas, otro cambio del paisaje en el que las generaciones más jóvenes se educaron desde este momento (Soto 2005, 400).

Tabla 35**.** *Evolución de la distribución del sistema educativo en España por propietario del centro y por nivel de enseñanza (en porcentaje sobre el total de centros en España)*

Titular	*Estado*		*Iglesia*		*Otros*	
Curso	*1967-70*	*1975-76*	*1967-70*	*1975-6*	*1967-70*	*1975-6*
Preescolar	46,12	37,3	38,2	31,41	15,66	30,87
Primaria y EGB	63,13	60,5	20,61	23,51	16,65	15,98
BUP	28,27	49,19	37,25	26,16	34,46	24,3
COU	36,88	67,43	29,08	14,3	34,02	18,19

Fuente: Fundación FOESSA (1983, 548). Las cifras proceden del Instituto Nacional de Estadística (INE) y de la Federación de Religiosos en la Enseñanza (FERE).

En definitiva, si señalábamos cómo la configuración de los imaginarios descansa en las estructuras de la cotidianeidad, esta vida diaria en la que el factor religioso se diluía nos conduce hacia el planteamiento de su mayor difuminado de la religiosidad en los imaginarios.

La vida cotidiana se emancipaba también de ese catolicismo cotidiano de manera cada vez más evidente, realidad que se puede constatar no solo a través de los ejemplos citados en este punto, sino también por medio de la creciente crítica ante los resquicios de la influencia clerical en los espacios sociales. Y frente a la natural presencia de la Iglesia en la práctica unanimidad de los espacios sociales hasta los sesenta, en este momento se tornaba en crecientemente problemática para ciertos sectores más secularizados, dado que juzgaban que se efectuaba un desfase entre la aún fuerte presencia religiosa y la verdadera demanda de servicios religiosos. La Iglesia empezaba a ser «visible más por sus instituciones (capillas, parroquias, colegios mayores) que por la vida de sus creyentes» (Comisión Episcopal 1975, 147), hecho diferencial que generaba «desprestigio» (Ibíd., 148) en parte de los sectores sociales, especialmente juveniles, que se posicionaban contrariamente a lo que consideraban como un «adoctrinamiento religioso» (Ibíd., 112).

Sin embargo, para otros grupos los primeros cambios que se observaban de secularización de los espacios públicos eran ya lo suficientemente graves para ser considerados como excesivos: «Primero se quitaron los crucifijos de las aulas, ahora quieren terminar con las clases de Religión, sustituyéndolas por cursillos socio-políticos, y, por si fuera poco, como lo que más estorba a una total laicización de la Universidad es la presencia real de Jesucristo en ella, se le arrincona y ahora se le expulsa» (Calderón 1973, 1-2). A pesar de las valoraciones diferenciales de esta secularización del espacio en los distintos testimonios incorporados, en todos se hacía evidente la percepción de que los tiempos habían cambiado (*The Times They Are A-Changin'*), como cantaba el estribillo de la popular canción del bardo Dylan en este momento.

4.4.2. Cambio de tiempos

Junto con el cambio en la presencia y la creciente problematización del factor religioso en los espacios sociales, Connerton (2009, 3) igualmente señala la fugacidad y la dinamicidad de la modernización como una de las cuestiones fundamentales en las transformaciones de los paisajes de la cotidianeidad: el tiempo. Y más allá de la metáfora que citábamos de Dylan, la propia configuración de los tiempos también estaba modificándose, con profundas implicaciones en una tradición religiosa que ha sido definida básicamente como un hilo de memoria (Hervieu-Léger 2005), como una profunda conexión entre el presente y la tradición.

En este sentido, en el periodo anterior, la presencia de la religión católica, tanto en la cotidianeidad como en los llamados «tiempos fuertes», había sido fundamental (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 56). Como veíamos en el capítulo 2 (cf. 2.1.), las prácticas sacramentales, rituales, las procesiones, la religiosidad popular, las misiones populares, los ejercicios espirituales y un largo etcétera marcaron vida ordinaria y extraordinaria en tiempos de euforia religiosa. Sin embargo, la diferencia de este momento con *aquella España católica* se explicitaba en testimonios como los incorporados en el estudio antropológico sobre la religiosidad en el valle del Nansa (actual Cantabria).

En el estudio sobre este valle santanderino, Gerónima, de 44 años en 1969, conservaba aún una fuerte inserción del factor religioso en su cotidianeidad: «Rezo al Ángel de la Guarda todas las noches antes de acostarme. Cuando salgo de casa: Jesús, José y María dadnos santos y buenos días». La entrevistada continuaba indicando: «Cuando me levanto [dice] "María, Madre mía, líbrame de caer en pecado mortal este día", y luego tres Avemarías. Cuando emprendo camino: "Iluminad, Señor, todos mis pasos"» (Christian 1978, 151). En 1975, los jóvenes de ese mismo valle del Nansa mostraban una aproximación a la religiosidad que quedaba distante de esa naturalidad, de ese cristianismo cotidiano y evidente que se observaba en Gerónima. Para los jóvenes del valle, la religión de Gerónima era «verdad para la gente mayor, pero no para los jóvenes». Una mujer adulta, juzgaba la situación en el Valle del Nansa en 1975 en los siguientes términos: «Antes se le daba más importancia a las cosas de la religión que hoy […]. Entonces, ya después se rompió, y entonces es cuando ya cada uno hace lo que le da la gana. Ya no se vive en auténtico como antes» (Ibíd., 207). Frente a la realidad de Gerónima, las nuevas dinámicas estaban modificando la significación y estructuración de los tiempos en sus dos vertientes de tiempos cotidianos y tiempos fuertes.

Mientras que el tiempo de penitencia por antonomasia del catolicismo, la cuaresma, no actuaba ya en 1974 como un freno de la nupcialidad (y, por ende, de las prácticas sexuales) (Carrión 1976, 39), la resignificación de otras fiestas católicas desde los patrones de la sociedad de consumo, el turismo y el ocio seguía su curso, a tenor de los artículos críticos que aparecían en el *ABC* en torno a esta temática. Juan Ordóñez Márquez (1972a, 63), presbítero de la diócesis de Sevilla, se alzó de manera particularmente intensa contra estas transformaciones, que en el caso concreto de la fiesta del Corpus Christi en la ciudad de Toledo había llegado a convertirse en un triste sucedáneo a «aquella encarnación de la Presencia eucarística a nivel de masas». Una realidad profundamente distinta al recuerdo del pasado que subyacía en el presbítero:

> En el regocijo masificado con que todas sus gentes, entre bailes, ritmos y quehaceres verbeneros, se extenuaban materialmente viviendo las «fiestas típicas» del pueblo ante propios y extraños. Resultaba evidente que la impresionante realidad presencial de Cristo en medio de su pueblo había provocado originariamente todo aquel ferial típico. Un

> pasado de fe acendrada, un tanto agitada por antiguos ministros de la Palabra desde los púlpitos, había llegado a provocar un impresionante fenómeno de «encarnación» socio religiosa difícil de superar y aún de igualar (Ibíd.).

Por su parte, la fiesta de Santiago, todo un mito del nacionalcatolicismo en particular, y de la ligazón entre España y la religiosidad católica en general, también se resentía ante el cambio. En 1972, de nuevo Ordóñez Márquez (1972b, 29) calificaba el impacto de la festividad como «anodino» dentro de la vida de la Iglesia española. La fiesta del apóstol había sido vivida como

> un día más de signo vacacional para la evasión festera colectiva y para la ilusión hedonista por «hacer puentes» de frivolidad y ociosidad, cuantas veces el ritmo del calendario lo permita. Como otras tantas fechas análogas se nos está convirtiendo en *diatest* para medir la religiosa irreligiosidad de un cristianismo sacrificado colectivamente a los ideales de una sociedad de confort y consumo (Ibíd.).

Esta modificación de los tiempos religiosos, que persistían como significante vacacional pero se vaciaban de su significado religioso, se daba también en otra de las fechas reseñadas del cristianismo, la Semana Santa, y en un espacio perteneciente a una de las áreas de práctica religiosa alta del mapa de Duocastella, Monzón (Zaragoza). El diario *ABC* en 1972 subrayaba cómo en esta localidad se había constatado la imposibilidad de sacar los pasos religiosos debido a que «la ciudad, que cuenta con unos 15 000 habitantes, quedará prácticamente deshabitada en los próximos días, al tener programados la mayoría de los vecinos sus vacaciones hacia la playa, estaciones de esquí y rutas turísticas» (Cifra 1972, 35). En un punto más al sur de la geografía española, Cáceres, a partir de 1972-1973 y tras años de drenaje de hermanos de las cofradías, aparecieron ya problemas serios para la carga de los pasos (Ávila 2013, 103).

Los casos de Monzón y de Cáceres no constituyeron situaciones particulares, sino que representaban una dinámica que se extendía y que favorecía que a raíz de la expansión del consumo de ocio y la resignificación de los tiempos se vivieran los momentos más críticos de las Semanas Santas locales, a pesar de que la imposición regimental seguía obligando a que se respetara el decoro de los días. En medio de esta esquizofrénica situación entre las imposiciones y las transformaciones sociales, el Gobierno Civil de Sevilla en 1972 continuaba suprimiendo entre las 12 horas del Jueves Santo hasta la una de la tarde del Domingo de Resurrección: «Los espectáculos públicos, sin más excepciones que conciertos sacros, representaciones teatrales de carácter eminentemente religioso y cinematográficas que cuenten con autorización expresa del Ministerio de Información y Turismo» (Nota del Gobierno Civil 1972, 35), práctica habitual del momento, y que no evitaba que sus habitantes salieran de la ciudad para buscar la evasión vacacional en algún espacio costero.

Tabla 36. *Valoración diferencial de la considerada como piedad tradicional en la década de los setenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Albacete[177]			*Palencia*		*Santander*		*Valencia, zona urbana*[178]	
Pregunta: ¿le gustan que se mantengan las formas tradicionales de piedad como novenas, procesiones, etc.?	*% del total de respuestas*	*% del total de respuestas entre jóvenes*	*Actitudes ante las procesiones*	*% del total de respuestas*	*Me gustan las formas tradicionales de piedad*	*% del total de respuestas*	*Le gustaría que se conservasen las formas tradicionales de piedad*	*% del total de respuestas*
No, nada	24	43,5	*Muy desfavorable*	3	Desacuerdo	38,1	*No, nada*	33
Muy poco	5,4	9,9					*Poco*	22
Poco	6,1	2,3	*Desfavorable*	10				
Le da lo mismo	1,9	3	*Indiferente*	21	De todo, algo	13,6		
Bastante	11	9,2	*Favorable*	52	Acuerdo	38,1	*Bastante*	24
Mucho	18,5	10,7	*Muy favorable*	12			*Mucho*	10
Muchísimo	33,1	21,4					*Muchísimo*	3
			No tiene una actitud formada	1				
			No consta	1	No contesta	2,9	*No sabe/no contesta*	8

Fuente: procede de las diversas encuestas incluidas en la *Guía de la Iglesia en España* (Oficina de Estadística 1976, datos de Albacete en p. 124, datos de Palencia en p.148, datos de Santander en p. 156, y datos de Valencia en p.171). Los datos de las encuestas de Valencia, Santander y Albacete fueron elaborados desde la misma Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia. La información sobre Palencia procede de Vázquez y Valderrábano (1974; citado en Oficina de Estadística 1976, 144-152).

[177]En la encuesta de la diócesis de Albacete incluida en la *Guía de la Iglesia en España* de 1976 (Oficina General 1976) se repite esta división en torno a la «piedad tradicional» en distintas preguntas, i.e. «¿Le gusta a usted que vistan los sacerdotes con sotana?» [Respuestas: «No, nada» (21,4%), «muy poco» (2,9%), «poco» (7,3%), «bastante» (7,1%), «mucho» (8,5%), «muchísimo» (23%), «le da lo mismo» (29,9%); en jóvenes los datos se distribuyen de la siguiente manera: «No, nada» (33,3%), «muy poco» (3,9%), «poco» (7,0%), «bastante» (5,4%), «mucho» (4,7%), «muchísimo» (9,3%), «le da lo mismo» (36,9%)].

[178]La encuesta «Datos sobre la situación religiosa en la zona urbana de Valencia», fue realizada por la Oficina de Sociología y Estadística de la Iglesia, en colaboración de Cadena de Ondas Populares y Radio Popular de Valencia, con una muestra de 1000 personas. Se encuentra incluida en la *Guía de la Iglesia en España* (Oficina General 1976, 169-171).

Sin embargo, y concretamente en torno a esta religiosidad popular amenazada por la profunda transformación socioeconómica y por la valoración crítica de la Iglesia posconciliar, los análisis continuaban recogiendo una situación paradójica que en el capítulo anterior mencionábamos a través de las resistencias y adaptaciones. Esta articulación religiosa, que había marcado sustancialmente los tiempos hasta los años sesenta, era muy diferencialmente considerada por la población entrevistada en estos momentos. Y constituía paradójicamente uno de los puntos de la religiosidad calificada como «tradicional» que mayor aceptación encontraba, cuestión que durante la primera parte de los setenta no era óbice para que se efectuara su citada crisis más profunda. Por tanto, ante las dinámicas de transformación citadas, el dilema sobre su futuro se establecía entre la conservación de estas religiosidades populares desestructuradas por medio de la *folclorización* (Urbina 1975, 369) –cuestión que era facilitada por las calificaciones que en algunos casos poseía esta religiosidad de «interés turístico»– o su absoluta desestructuración y desertización en medio del contexto de modernización y consumo (De Castro y Serrano 1977, 155).

Por otra parte, los tiempos de la cotidianeidad también progresivamente iban moldeándose a las exigencias de una sociedad modernizada y de consumo, que hacían que la religión fuese crecientemente percibida como carente de respuestas ante las preguntas que la nueva estructuración de la cotidianeidad y sus imaginarios planteaban. Estudios como el FOESSA (Vázquez 1976, 568) revelaban que en cuestiones de «dinero o negocios» el 44 por 100 de los entrevistados opinaban que no era posible seguir la moral cristiana. El *habitus* cotidiano estaba reduciendo la presencia del factor religioso y aumentando su problematización ante la expansión de los criterios negocio/ocio para la estructuración de los tiempos, valoración que subyacía al informe sobre los cambios religiosos en la ciudad de Palencia: la mayor tolerancia y aceptación de los cambios se daba en aquellos a los que la cotidianeidad les apartaba más denodadamente de las cuestiones religiosas (Vázquez y Valderrábano 1974, 248)[179].

La diferencia entre Genónima y los jóvenes del valle con la que comenzábamos este punto, entre la presencia cotidiana del catolicismo y la estructuración temporal que iba expandiéndose en el momento, también se mostraba en el creciente desajuste entre los ritmos cotidianos del momento y los ritos religiosos. Si en los imaginarios hasta la década de los sesenta, el rito aparecía inserto en la concepción social y blindado por el cristianismo impositivo, en el Informe de Juventud elaborado en 1975 se evidenciaba su creciente percepción como extemporáneo para la sociedad de principios de los setenta. Entre los jóvenes de Córdoba, las valoraciones negativas hacia la liturgia alcanzaban un

[179]Esta dinámica se estaba acentuando en la misma ciudad de Palencia, dado que prácticamente ya no se rezaba en familia diariamente a la altura de 1973-1974 (Vázquez y Valderrábano 1974., 198).

81,76%, dato que el informe local explicaba en la diferencia entre el estatismo litúrgico y el acelerado ritmo vital juvenil (Comisión Episcopal 1975, 166)[180]. Otros comentarios sobre encuestas locales, en este caso sobre los adolescentes madrileños, apuntaban en esa misma dirección de la diferencia entre los ritmos litúrgicos y vitales para explicar que más de un 70% se situaba en actitudes negativas ante la homilía, tales como «no la escucho», «me fastidia», «me aburre», o «no la entiendo» (Comisión Episcopal 1975, 162)[181], que se acompañaba con un 70,29% de entrevistados que sostenían que el tomar parte en una celebración influía luego poco o nada en su vida concreta. Un informe sobre la juventud bilbaína, por su parte, a la hora de describir los motivos de desconexión del joven con la liturgia católica recogía las siguientes opiniones: «"Es una comedia", "Parece un desfile de modelos", "Una reunión gregaria", "Un vulgar rito", "Es un mero cumplimiento", "A nadie le importa en realidad", "No tiene relación ninguna con la vida"» (Ibíd., 158) [182], como si perteneciera –en definitiva– a otro tiempo, a una estructuración pasada.

De nuevo, y como señalábamos para el cambio en los espacios, las estructuraciones temporales que se estaban expandiendo y en las que el factor religioso aparecía como crecientemente distante eran causa y consecuencia de la propia secularización de los imaginarios. Y la extemporaneidad con la que eran percibidos los ritos religiosos por parte de los jóvenes mostraba que sus imaginarios se habían secularizado, sí, pero también que esta dinámica continuaría ante un hoy que se antojaba cada vez más distante del ayer religioso al que se vinculaban las prácticas católicas.

4.4.3. ¿Inmanentización?

> Apresúrate a venir a mí cuanto antes, porque me ha abandonado Demas por amor a este mundo y se ha marchado a Tesalónica; Crescente, a Galacia; Tito, a Dalmacia.
>
> II Timoteo 4, 9-10

La cotidianeidad, con sus tiempos y espacios, se encontraba cada vez más distante de *aquella España católica*, de la que la separaban apenas un puñado de años. Pero el grado de transformación alcanzado en este momento revelaba ya la problematicidad que

---

[180]Los datos que cita están tomados del informe del DIS «Estudio socio-religioso de la juventud de Córdoba. Volumen-base para las sesiones de estudio y reflexión teológica», del año 1970.
[181]Los datos que cita el estudio provienen de un informe de 1972 realizado con una muestra de 1542 adolescentes encuestados en Madrid en los colegios de la Iglesia.
[182]En este caso ha sido imposible establecer la fuente a partir de la información proporcionada por el Informe de la Comisión Episcopal de Pastoral. Quizá proceda del «Informe sociológico sobre la juventud de Vizcaya», realizado por el DIS y publicado en 1974.

la propia cotidianeidad implicaba para el factor religioso, cada vez más extraño a la vida diaria. Y el paisaje secular que se iba fraguando se enmarcaba en los análisis en dos valoraciones de carácter más general, indicativas de la profundidad del vuelco en las cotidianeidades.

En primer lugar, como destacaban varios análisis del momento, la vivencia cotidiana se ubicaba cada vez más en el espacio *aquí* (mundo) y en el tiempo *ahora* (el hoy), con una consiguiente potenciación de la ruptura entre el ayer y el hoy, y entre el aquí y la trascendencia del factor religioso. Esta diferencia entre la cotidianeidad transformada a golpe de modernización y el factor religioso –que constituía un contraste importante con el catolicismo que se había vivido con anterioridad a los sesenta– era el análisis básico que subyacía a la explicación del proceso de transformación como una *inmanentización*. La ruptura entre la rápida evolución socioeconómica y un catolicismo en crisis favoreció la instalación en la realidad más inmediata y la consiguiente creciente pérdida de sentido de la religiosidad. En palabras de la lectura que realizaba del proceso la Asamblea Conjunta (1971, 25-26): «Esta sociedad de consumo, al parecer, es suficientemente satisfactoria para muchos de nuestros contemporáneos; les ofrece dosis diarias de trabajo, de preocupaciones, de penas y alegrías, que les permiten vivir simplemente el presente. No se plantean problemas», que –como indicaba también esta primera ponencia de la Asamblea, encargada a Felipe Fernández, de la diócesis de Plasencia[183]– se traducía en que

> los módulos ideológicos en que basábamos nuestra fe eran medularmente trascendentalistas, mientras que los módulos sobre los que el hombre de hoy, o al menos gran parte de los hombres de hoy, construye son esencialmente inmanentistas. […] La nueva cultura quiere y cree que la justificación y la explicación de la realidad no puede encontrar su sentido más que dentro de este mundo (Ibíd., 18).

La nueva cotidianeidad modernizada y de consumo ofrecía un número de satisfacciones lo suficientemente elevado como para que lo religioso tuviera un prescindible encaje. A esta valoración debemos añadir la consideración entre el hoy moderno y el ayer tradicional, que doblemente invalidaba las respuestas que el factor religioso ofrecía para los dilemas de la cotidianeidad. Encontramos explicaciones de calado similar en el artículo de Carlos Giner (1973, 78) en *Cuadernos para el Diálogo* cuando indicaba que «en menos de diez años, la sociedad española había cambiado dando un giro de 180 grados para transformar su dimensión enhiestamente vertical trascendentalista en un inmanentismo humanista», constatación que se repetía la valoración de Gómez Caffarena

[183]Felipe Fernández de la diócesis de Plasencia estuvo a cargo de la gestación de la primera ponencia, «Iglesia y mundo en la España de hoy», que se adentraba en el profundo cambio experimentado y narraba la visión básica de la secularización en la época.

(1976, 118-119): «“Las cosas como son”, de renuncia a la pretensión de un sentido último, de proyecto de instalación coherente en la finitud» (1976: 118-119).

Aunque el teólogo Olegario González de Cardedal (2010, 52) ha utilizado explícitamente el término *inmanentización* para describir lo que él estima la dinámica principal de los cambios acumulados de los sesenta y los primeros setenta; el término corre el riesgo de desplazarnos a conceptos extra-históricos. Sin embargo, el concepto de *inmanentización* a través de su propio propio uso en el debate del momento, también a través de su variable de *mundanización*, daba cuenta de la profundidad con la que los cambios eran percibidos por los actores, y que estos cambios implicaban una ruptura de calado más profundo entre la cotidianeidad vivida y el factor religioso. Esta impresión era drásticamente percibida por el sociólogo y obispo auxiliar de Madrid Ramón Echarren (1974, 211-212): «El hombre de hoy vive sometido a una presión, interna y externa, que orienta su vida en unas determinadas direcciones, difícilmente compatibles con el Evangelio y que constituyen valores que, consciente o inconscientemente aceptados, son pautas de comportamiento en nuestra sociedad».

En segundo lugar, en esa sociedad, llámese *inmanentizada* o *mundanizada*, dígase simplemente transformada en profundidad, los analistas apuntaban a otro comentario de interés, consecuencia del punto anterior y que enlazaba con la opinión de Echarren: el progresivo extrañamiento que producía un catolicismo que se alejaba de la cotidianeidad, a la cual tendría que adaptarse el factor religioso si deseaba sobrevivir. En la Conferencia Internacional de Sociología Religiosa que tuvo lugar en Lloret de Mar en 1975 se explicaba esta extrañeza a raíz de una escasa integración del ser cristiano en el ser global, que presentaba como puntos especialmente delicados las prácticas religiosas y la liturgia (Conferencia Internacional 1975, 28); opinión que también era recogida en otras obras del momento: «En efecto, existía –y podemos decir que todavía existe– una gran desconexión entre la penitencia ritual y la vida misma del cristiano» (Larrabe 1972, 54).

Los pueblos y las ciudades contemplaban la radicalización de la transformación en esta etapa cercana a la muerte de Franco, que facilitaba que se interpretase ya no como un cambio en alguna faceta del mundo, como una suerte de rupturas entre diferentes cuestiones de la sociedad, sino que se leyese prácticamente como un giro de mundo, como una ruptura con la sociedad de antaño. Y a medida que este giro se iba consolidando, las rupturas entre tradición-modernidad, catolicismo-secularidad, entre el ayer y el hoy se presentaban con menor frecuencia en conceptualización binomial, y aparecían más como los dilemas del encaje de la tradición en la modernidad, del catolicismo en la secularidad, del ayer en el hoy, en el que la antigua católica sociedad española se antojaba ya en este momento como un «panorama de jungla, conjurado, en cambio, por aquellas sociedades individualistas en las que, en rigor lógico, debería haberse producido» (Cisneros 1972, 43). Consecuentemente, los análisis enfatizaban cada vez con mayor intensidad que ya

no eran solo cuestiones morales o de autoridad las que entraban en conflicto entre la «nueva sociedad» y la Iglesia –proceso de rupturas– sino que era una problematización en general sobre el factor religioso y su encaje en la cotidianeidad[184].

Con esta doble constatación de la cotidianeidad transformada y el catolicismo en proceso de extrañamiento finalizamos el proceso de secularización en la etapa nacionalcatólica, en la que antes de la muerte del dictador el grado de fragmentación del catolicismo de *aquella España católica* era evidente y perceptible. Y en paralelo se había consolidado una distancia entre la cotidianeidad inmanentizada –o radicalmente transformada– y el factor religioso, cuya intensificación nos acompañará en las próximas páginas y marcará la continuación del proceso de secularización.

4.5. EPÍLOGO DEL CAPÍTULO

Tras diez años de rupturas múltiples con los modos previos en los que la religión había estado presente en la cotidianeidad, los informes revelaban un paso más en este camino de la secularización. A través del análisis que hemos realizado sobre los trazos con los que la religión se había insertado en los imaginarios hasta los sesenta, hemos mostrado cómo las distintas rupturas sociales –y también eclesiales– habían minado los modos en los que se había efectuado esa inserción, los trazos de *aquella España católica*. Además, la propia ruptura comenzaba a ser explicitada, percibida e incluso superada en ciertos sectores hacia una ruptura con el estadio de las rupturas.

Frente al catolicismo impositivo, la pugna entre Iglesia y Estado restaba fuerza a un nacionalcatolicismo que un día les unió. Además, la propia autoridad episcopal perdía su pulso institucional y no lograba contener las críticas crecientes de la comunidad eclesial por diferentes frentes. De una parte, emergía el anticlericalismo de derechas, un fenómeno nuevo en la historia de España. Pero por otra parte, los grupos *comprometidos-reformistas* estaban superando el concepto de compromiso temporal hacia una más clara salida del espacio eclesial. Se daba un paso más.

El catolicismo normativo y moral había instaurado una serie de códigos que regulaban las relaciones interpersonales y había configurado una serie de pautas morales, que eran transmitidas por agentes como las madres y los sacerdotes. En este momento, la ruptura entre la herencia normativa y moral recibida se convertía cada vez en menos problemática porque en cierto modo comenzaba a ser superada en sectores crecientes de la población,

[184]Así pues, *Iglesia Viva* en 1973 titulaba su monográfico «Vivir en Cristo hoy», y en 1974 «Evangelizar en España hoy», como si el *hoy* marcara un paisaje distinto dentro del cual la cultura católica necesitaba significativamente incluso de un reinicio en la evangelización, impulso que desde Roma se refrendaba desde 1975 en la encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y el comienzo de la denominada como *nueva evangelización*.

especialmente juvenil. Tras un periodo de ruptura y confrontación, estos grupos sociales que más reticencias mostraban hacia la moral católica se sentían liberados no solo de la herencia en sí, sino de tener siquiera que confrontarse con ella. La expansión de este rechazo en la juventud, además, implicaba la acentuación en el futuro de estos dilemas por medio de madres que cada vez serían menos «ángeles del hogar» a tenor de los cambios que se iban fraguando Por otra parte, los esfuerzos de traducción posconciliar, favorecían el debilitamiento de la presencia religiosa en los imaginarios, pero también una mayor pluralidad en las formas de ser católico. Sin embargo, se revelaban crecientemente incapaces de contener la sangría progresiva de la comunidad católica ante una transformación radical que les superaba. Si los sacerdotes más tradicionales no lograban enlazar con las exigencias del contexto, los sacerdotes que más habían secularizado su identidad se veían igualmente sobrepasados por una sociedad que se libraba de lo que estimaba como toda herencia pasada, en este caso del catolicismo. Se daba un paso más.

Frente al choque entre el mundo tradicional y los nuevos *habitus* de la sociedad de consumo y de la modernización, a inicios de los setenta la expansión de la sociedad de consumo y de la modernización eran realidades extendidas que moldeaban profundamente la cotidianeidad. Ya no era un dilema entre el catolicismo y la modernidad secular, sino cada vez más adoptaba otro tono en el que el reto era cómo podría integrarse el catolicismo en una cotidianeidad que le planteaba crecientes problemáticas, una cotidianeidad *inmanentizada* ante la cual el factor religioso aparecía como extraño. Se daba un paso más.

En definitiva, en la etapa inmediatamente previa a la muerte del dictador se hacían cada vez más evidentes «una serie de problemas de fondo de la situación de la fe, que habían estado aparentemente ocultos en el primer entusiasmo inicial de renovación» (Urbina 1975, 363); un ocultamiento de la dimensión de la secularización al que también había contribuido el efecto de velamiento y de inflación religiosa que generaba una sociedad legalmente definida como católica, con todas las inercias sociales subyacentes a esa idea. Sin embargo, la España real más secularizada iba tomando el pulso a la España oficial (Marías 1973, 323), que hasta 1975 fue católica. Y bajo esta etiqueta de la España católica, que aún era tal en amplios espacios de población, hemos visto en los dos últimos capítulos cómo las transformaciones sociales y eclesiales habían expandido una cotidianeidad progresivamente distinta a la anterior estructuración religiosa. Esta afirmación confirmaría parte de la hipótesis con la que comenzábamos: el germen de la segunda oleada de secularización se efectuó en paralelo a la desintegración de los modos en los que la religión había estado presente en los imaginarios. Y el resultado fundamental de este conjunto de cambios era que, a pesar de la alta definición como católico, el factor religioso comenzaba a percibirse como un «paquete extrínseco» a la propia vida cotidiana

(Berger 2016, 143-44), cuestión que se vislumbraba en los informes a partir de finales de los sesenta, intensificándose en los setenta. La progresiva acentuación del proceso de rupturas entre la matriz categorial heredada y los nuevos fenómenos sociales posibilitaba que, ante el mayor grado de desintegración de los anteriores imaginarios y el citado aumento de la problematización, se efectuase progresivamente la consolidación de imaginarios y narrativas con una presencia más problemática del hecho religioso (Cabrera 2001, 73), en los que la religión aparecía como algo externo o distante a sus preocupaciones y ya no de manera natural y aproblemática como en *aquella España católica* (Villar, c.p. 2017).

Una percepción extrínseca que se revelaba de manera particularmente intensa en líneas como la dificultad del encaje del factor religioso en la vida cotidiana y sus nuevos ritmos y la aceptación de la normatividad religiosa en el campo de la intimidad y de la conciencia, espacios en los que lo nuevo entraba en conflicto más evidente aún con lo anterior. En paralelo a esta percepción distanciada con la religiosidad, se iba fraguando todo un magma de significaciones que enfatizaba las crecientes dificultades para la actualización del factor religioso en la vertiente discursiva. En los comentarios incorporados a lo largo de la disertación ha aparecido la constatación en parte de los testimonios de una Iglesia demasiado vinculada a un Régimen crecientemente contestado, una juventud en liberación sexual frente a una Iglesia que cerraba las puertas de ese debate entre otros, todo ello en medio de una sociedad transformada que hemos constantemente repetido cómo observaba desde la distancia al pasado y a la tradición religiosa. Sin embargo, digo aún magma de significaciones porque estas construcciones narrativas en las que la integración del factor religioso se tornaba más problemática se encontraban todavía sometidas a las exigencias de un ambiente que debía ser católico social y políticamente, aunque cada vez se revelara más artificial que real esta imposición. Condicionantes que persistieron hasta que el velo del nacionalcatolicismo cayó, y comenzase entonces a emerger de una manera más clara el profundo grado de transformación religiosa en el que se había adentrado tanto la sociedad como los individuos que la componían, tanto la cotidianeidad como las narrativas que la pueblan, que cada vez adoptaban un tono más secularizado.

III. 1976-2019. EL CAMINO HACIA LA ERA SECULAR EN LA ESPAÑA DEMOCRÁTICA

CAPÍTULO 5. EL DESVELAMIENTO: LA TRANSICIÓN RELIGIOSA EN ESPAÑA (1976-1982)

> El presente no es nunca nuevo, en un sentido estricto, sino solo en la medida en que creemos que abre tiempos nuevos.
>
> Paul Ricoeur (2009, 944)

5.1. LA TRANSICIÓN: EXPLICITACIÓN Y ACENTUACIÓN DEL CAMBIO RELIGIOSO

Entre el fallecimiento del general Franco (1975) y el acceso del Partido Socialista al poder (1982) –fechas que engloban este capítulo– la oficialidad católica entró en vía muerta (De Carli 2017; Muñoz 2017, 489) y pudieron tanto explicitarse como acentuarse los procesos de rupturas y alejamientos que hemos descrito hasta el momento, ahora desde los presupuestos de sociedad democrática. Con la Transición, el marco nacionalcatólico que había envuelto la primera fase de la segunda oleada de la secularización cayó. Y el proceso de transformación sociorreligiosa iniciado en los sesenta continuó en un contexto que presentaba también lógicas diferenciales a aquellas del monolitismo religioso del Régimen. En este capítulo presentaremos las profundas implicaciones que la democracia supuso en la transformación religiosa, implicaciones que excedían a las cuestiones políticas que coparon la actualidad mediática. Explicitación y acentuación serán dos palabras que nos acompañarán de manera particularmente intensa para describir este periodo, que ha sido catalogado por Díaz-Salazar (1993) como la transición religiosa de los españoles.

Por un lado, la explicitación. Los parámetros morales que progresivamente se habían expandido y la cotidianeidad moldeada por nuevas estructuraciones favorecían que la religión apareciese progresivamente como un factor extrínseco a la vivencia cotidiana. Sin embargo, el marco social era aún definido por su nacionalcatolicismo hasta 1975, realidad que generaba unas inercias y presiones sociales que se hallaban tras el concepto de «inflación religiosa». Incluso en la etapa final del Régimen, Albert Riba (c.p. 2019) destacaba en la entrevista cómo-a pesar de los cambios– la Iglesia continuaba en todas partes: «La Iglesia ahí jugó un papel ambidiestro: ahora soy de ultra derecha, ahora soy de medio izquierdas, y estoy en todas partes». Repetidamente hemos señalado hasta este punto que el nacionalcatolicismo y la fuerte presencia de la Iglesia en el periodo anterior a 1975 nos ocultaban el catolicismo realmente existente.

Por el contrario, la sociedad no se encontrará católicamente definida a partir de la democracia, el Estado no será confesional, y ambas situaciones en cierta medida contribuirán al ya entonces creciente abandono del catolicismo como *mundo tomado por garantizado* (Schütz, citado en Duch 2017, 36-37), la opción necesaria por defecto. La

construcción del edificio democrático posibilitaba la explicitación del cambio experimentado y brindaba un factor más en esta clave de extrinsicidad con la que finalizábamos el último capítulo, dado que la democracia motivaba la sensación de posicionamiento social fuera de todo «aquel andamiaje de peso que la Iglesia había ejercido sobre sus conciencias, sobre sus modos de vida» (García de Andoin, c.p. 2018). Y generaba un nuevo espacio público y social que permitió el desvelamiento y la explicitación de las profundas transformaciones experimentadas hasta el momento en las cotidianeidades, las narrativas y los imaginarios, a medida que las limitaciones y restricciones desaparecían y se gestaba un marco en el que la creencia y su contrario coexistían de manera más clara como alternativas válidas (Taylor 2006, 216).

A este respecto, el contexto democrático y la posibilidad de explicitación del cambio acontecido desde ese marco, ahora plural y no confesional, favorecían una opción religiosa real bajo un menor número de inercias y presiones tras la eliminación de la sociedad nacionalcatólica y en medio de una mayor pluralidad. Francisco Delgado (c.p. 2017), que ha ocupado el cargo de presidente de Europa Laica, subrayaba en la entrevista cómo la posibilidad real de opción (no) religiosa fue efectiva solo a partir de la democracia, ya que «una vez que ha pasado la Transición política la gente ha podido decidir libremente cuáles eran sus creencias o no, se ha normalizado la situación»**.** Este nuevo contexto para el desarrollo de las creencias religiosas motivó paralelamente un reposicionamiento de parte de la sociedad española y de los propios actores eclesiales ante el presupuesto de sociedad democrática y secularizada.

Por otra parte, la acentuación. Durante la Transición se acentuó el cambio a medida que el factor religioso católico devenía una opción entre otras posibles, aunque con particulares características dadas las trayectorias sociales y culturales anteriores. Las lógicas de no confesionalidad y pluralismo que la democracia traía asociadas –y sus consecuencias en el factor religioso– se añadían a una transformación socioeconómica de la población española que hemos visto en los dos últimos capítulos y que seguía condicionando el derrotero de la segunda oleada de secularización. La suma de todos los factores favoreció el afianzamiento de la posibilidad real de matización y modificación de la opción religiosa con mayor libertad como respuesta ante las crecientes problematizaciones presentadas para el factor religioso. Y, así pues, al desvelamiento y la explicitación, se añadía la continuación de las transformaciones. En paralelo, se acentuaba el proceso de secularización, cuyo principal resultado en este momento fue una variación drástica en los parámetros de autoidentificación religiosa.

Además, para el trazado de estos procesos de explicitación y acentuación de finales de los setenta, de esta salida democrática de *aquella España católica*, contamos con un mayor número de perspectivas que nos posibilitan el delineamiento de las transformaciones sociorreligiosas.

Continuó en este periodo la aportación de los centros que habían protagonizado el capítulo anterior, aunque con una suerte variable en sus trabajos. Las valiosas contribuciones en sociología religiosa realizadas por el Instituto de Sociología Aplicada de Madrid y el centro ISPA, dirigido por Duocastella, se nutrieron a través de sus nuevos estudios e informes, en los que la perspectiva más local y sociológica cuantitativa de finales de los sesenta cedió paso a otra aproximación más temática y cualitativa. El Instituto de Sociología Aplicada de Madrid presentó su *Estudio sociológico de la familia española*, con el foco de atención puesto en los cambios en este espacio fundamental para la comprensión de la transformación sociorreligiosa. El ISPA, por su parte, en 1981 publicó la obra *Aspectos educativos y religiosos en la España de los años 80* (Duocastella 1981), en la que volvía a analizar la realidad religiosa de los colegios católicos. También continuó la labor de la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia con nuevas ediciones de las *Guías de la Iglesia en España* de 1976 y 1979, que incorporaron una gran variedad de estudios sobre el cambio religioso, tanto locales como nacionales, mientras que la Fundación FOESSA a partir de la gestación del IV informe FOESSA realizó dos obras de recapitulación de los cambios en esta primera parte de la democracia en España: una primera, que englobaba las transformaciones acaecidas entre 1975 y 1981 (Linz, Gómez-Reino et al. 1981), que se complementó con un segundo *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975-1983* (Fundación FOESSA 1983). Esta última publicación contiene un ilustrativo capítulo dedicado a la cuestión religiosa[185].

En este mismo terreno de las transformaciones de los centros y plataformas que nos han acompañado hasta el momento, el Instituto Fe y Secularidad, que posiblemente se convirtió en el centro eclesial con mayor continuidad en el interés por la secularización, generó también a partir de 1978 uno de los más importantes espacios de encuentro de diversas posturas en torno al debate sobre las religiones: el Foro sobre el Hecho Religioso. Este interés por el creciente fenómeno de la no creencia también fue acompañado por la iniciativa «Debates» en la revista *Iglesia Viva*, surgida a partir de 1978, en la que se invitaba al diálogo entre diferentes posturas religiosas y no religiosas.

Si era cierto que las fuentes hasta este momento habían adoptado una creciente preocupación sociológica y científica por la realidad religiosa tras el abandono del análisis de la secularización desde la idea de Cruzada durante los sesenta, muchas de ellas continuaban presentando un marcado interés religioso. Sin embargo, desde este momento los análisis realizados por centros ya clásicos (ISA, ISPA…) se acompañaron cada vez en mayor medida por informes con menor interés pastoralista y una aproximación más

[185]El capítulo de religión fue coordinado por José María Díaz Mozaz con la colaboración del grupo EDIS, y fue complementado por diferentes reflexiones sobre aspectos de la religión en la España del momento, como el análisis sobre política y religión de Díaz-Salazar o las reflexiones sobre la presencia religiosa en distintas realidades autonómicas.

netamente académica, bien realizados dentro de las propias instituciones eclesiales (Fundación SM[186], creada en 1978), bien por medio de fuentes estatales (CIS[187], y la continuación de las encuestas de la Juventud: la III en 1974, la IV en 1977, y la V en 1982), de instituciones internacionales (Gallup) o a través de centros privados de estudio en España sin vinculación confesional (Demoscopia, DATA[188]).

Desde el contexto de caída del nacionalcatolicismo y desde las fuentes presentadas, analizaremos a continuación dos bloques para la comprensión de las implicaciones que la Transición y la etapa democrática implicaron para la integración del factor religioso en los imaginarios sociales:

- Si hemos contemplado hasta el momento el carácter problemático de la presencia del factor religioso en la cotidianeidad modernizada y en una intimidad progresivamente emancipada, desde la muerte de Franco estas cuestiones se efectuaron en el marco de un Estado no confesional y una sociedad plural. Profundizaremos en los dilemas que desde este momento revelaba la construcción democrática para la presencia del factor religioso a través de dos líneas. En primer lugar, la salida del nacionalcatolicismo hacia un Estado no confesional, con los consiguientes debates sobre cuál debía ser el papel del factor religioso en la articulación democrática. En segundo lugar, la salida del nacionalcatolicismo hacia una sociedad explícita y crecientemente plural, que convertía a la Iglesia en un discurso más dentro de la esfera pública. En ambos espacios se clausuraba el nacionalcatolicismo y se constataron desde este momento debates y dilemas sobre el encaje democrático del factor religioso que nos acompañarán hasta el final de la disertación de esta tesis.
- Analizaremos en la parte final del capítulo la respuesta religiosa ante el presupuesto de sociedad democrática, en consonancia con el objetivo 3 de esta tesis doctoral. La más acentuada separación entre la sociedad española respecto al factor religioso quedaba consolidada por la propia construcción del edificio democrático. Por tanto, la sociedad española ya no podía ser catalogada sin matices como católica. Este factor favoreció no solo el desvelamiento de los procesos sociales de transformación que habían sido experimentados hasta el momento, cada vez más liberados de la etiqueta «necesaria» del catolicismo; sino también el progresivo desvelamiento de la propia realidad social del catolicismo, con el consiguiente reposicionamiento tanto de la sociedad española respecto al catolicismo como de los actores religiosos respecto al contexto secular.

---

[186]Nombre de la editorial perteneciente a los marianistas (Sociedad de María), que creó un centro referencial para el estudio de la realidad social en España.
[187]El Instituto de la Opinión Pública pasa a ser el CIS en 1977. El barómetro de junio de 1979, el primero del registro, proporciona información seriada sobre la autoidentificación religiosa desde este momento.
[188]Empresa privada presidida por el eminente sociólogo Juan José Linz.

5.2. HACIA UN ESTADO NO CONFESIONAL Y UNA SOCIEDAD PLURAL

A la luz del periodo de la Transición se consolidaron los procesos de fragmentación de los modos en los que la religión había estado presente en *aquella España católica*. Mientras el cristianismo de cuño más impositivo desaparecía progresivamente del espacio político no confesional –que instauraba lógicas democráticas que no pasaban por la definición católica del aparato institucional– el cristianismo normativo-moral se encontró con las tensiones de la pluralidad en una época –además– de profunda liberación de costumbres, el periodo del *destape*. En medio de estas dinámicas por las que se explicitaban y acentuaban los cambios ya acontecidos, el catolicismo cotidiano – que se había difuminado profundamente en la última parte del Régimen– se diluía entre la retirada de la Iglesia del espacio público y la primacía de otros intereses, particularmente todo lo relacionado con la política, en la atención mediática. Era el paso de la quiebra de los trazos en los que la religión se había hecho presente en los imaginarios hacia su superación en nuevas dinámicas.

Abordaremos en este punto las dos líneas particulares por las que el Estado y la sociedad salían del nacionalcatolicismo en este periodo: la gestación de un espacio político no confesional (5.1.1.) y el desvelamiento de la pluralidad social (5.1.2). En ambos apartados hablaremos, en primer lugar, del reposicionamiento del catolicismo en el contexto democrático, para posteriormente adentrarnos en los debates y tensiones que se ocasionaban en torno al encaje de este factor religioso en el marco que sucedió al nacionalcatolicismo. Y en paralelo a este doble proceso, se generaban –a su vez– nuevas problemáticas que marcarán su impronta en la evolución de una segunda oleada de secularización que continuaba.

5.2.1. Del nacionalcatolicismo hacia un espacio político no confesional

5.2.1.1. Del nacionalcatolicismo al Estado democrático

Desde la premisa con la que iniciábamos de que no todos los cambios en la Transición fueron *ex novo*, la misma posibilidad democrática se asentaba sobre un sustrato de transformación previo y daba cuenta de las modificaciones descritas en los anteriores capítulos. La gestación de una salida no conflictiva del nacionalcatolicismo hacia un marco no confesional constituía la prueba fehaciente del propio proceso de secularización que ya había experimentado la sociedad española, pero que las estadísticas aún velaban hasta la muerte de Franco (Fernández-Coronado y Suárez 2013). El profundo grado previo de transformación como preámbulo democrático era recogido en las reflexiones de uno de los principales protagonistas de este contexto, el socialista Felipe González (citado en Iglesias de Ussel 1990, 246), en una entrevista en los años ochenta: «Si algo ha demostrado esta sociedad, es que ya, antes de la muerte de Franco, estaba

viviendo con actitudes que no correspondían con la costra superestructural que representaba al franquismo. Sin esa realidad no hubiera sido posible el cambio democrático». Y también lo era así para una realidad religiosa, que se había adentrado ya en una segunda oleada de secularización durante la década de los sesenta.

Desde este cambio experimentado bajo la costra superestructural del nacionalcatolicismo, que hemos denominado en la parte anterior de la tesis como rupturas y creciente distanciamiento, se puede explicar el fracaso de una de las primeras tentativas para un nuevo encaje religioso la hora de la construcción democrática: la democracia cristiana. El grado en el que se encontraba el propio proceso de cambio sociorreligioso –en opinión de diferentes autores e informes– truncaba el pronóstico de una famosa encuesta realizada por el sociólogo español J.J. Linz en 1966 en la que señalaba al comunismo y la democracia cristiana, al estilo italiano, como las dos opciones para el futuro democrático español. En 1975, el recientemente fallecido Ramón Chao escribía ya a este respecto que

> Los que esperan que la democracia cristiana adquiera en España una importancia semejante a la que tiene en Italia o en Alemania pueden llevarse un buen chasco. La propia Iglesia lo ha advertido: «España, país oficialmente católico, se halla profundamente descristianizado» y señales parecidas llegaban de las primeras encuestas de sociología religiosa de España (Chao, citado en Muñoz 2006, 318).

La democracia cristiana como potencial presencia del factor católico quedó pronto atrapada entre el rechazo de la Iglesia a bendecir la creación de un partido con siglas confesionales democristianas y la falta de apoyo social, que se saldó en un constante fracaso electoral en este periodo de la Transición (Montero 2007, 120). Esta realidad era recogida por Marcelino Oreja, figura clave de esta etapa y que ocupó la cartera de Exteriores (1976-1980). En la entrevista realizada dentro de este proyecto de tesis doctoral, Oreja (c.p. 2018) señalaba que incluso los más cercanos a este espacio de pensamiento (como era su propio caso) consideraban que la democracia cristiana tal como se configuró durante la Transición no constituía una alternativa viable para el futuro democrático español, lo que condujo a muchos como el propio Oreja hacia la UCD[189].

---

[189]En cambio para Albert Riba (c.p. 2019) este rechazo a la democracia cristiana era valorado por el entrevistado como una estrategia de *entrismo* eclesial. Según Riba, a la Iglesia le resultaba más rentable adentrarse en cada partido que estar solo en un partido confesional: «Había ahí un juego para mí perverso por parte de los políticos que se dejaron llevar por ahí. También, otro efecto secundario del famoso documento del Vaticano II sobre la libertad religiosa fue que la Iglesia intentó ir cerrando todos los partidos cristianos demócratas. Todos los partidos de filiación cristiana, intentó cerrarlos, y adoptó la estrategia tan puramente trotskista del entrismo. Y tú te encuentras con cristianos por el socialismo, cristianos por el comunismo, cristianos por el anarquismo, cristianos por el independentismo, cristianos por la madre que los parió, en todos. En todos se infiltran, en todos los partidos, y con lo cual se constituyen minorías de bloqueo. Ningún partido se atreve a enfrentarse a la Iglesia católica. Se presentan propuestas de ley, de mejora y la minoría de bloqueo lo bloquea: "Ahora no es el momento", "ahora no, se nos marchará gente", "perderemos un escaño". Y ahí están, inmovilizados» (Ibíd.).

De tal modo y por un lado, el resultado de los procesos previos de ruptura en los imaginarios posibilitaba la salida del nacionalcatolicismo hacia una democracia en la que la presencia del factor religioso para el futuro debía presentar un carácter distinto a cualquier vestigio confesional. Pero por otro, y a pesar de la apreciación de Chao sobre la descristianización que había experimentado ya la sociedad española en los años setenta, la importancia del factor religioso, que había sido extenuante en las últimas décadas, y cuyos significantes –aunque fragmentados– seguían presentes en las construcciones e identidades de los individuos, era lo suficientemente relevante como para que parte de este proceso de salida de nacionalcatolicismo se acompañase de múltiples dilemas en torno al encaje del factor católico en un Estado democrático y en una sociedad cada vez más plural.

La doble preocupación tanto por la salida del nacionalcatolicismo como por el encaje de un catolicismo en el edificio democrático se encontró presente en la que fue la piedra de toque del nuevo sistema: la Constitución de 1978. A su vez, el texto constitucional encajaba *grosso modo* con las más amplias pautas del programa religioso del Gobierno de Suárez, basado en «un programa bien elaborado», en palabras de Eugenio Nasarre (c.p. 2018), que continúa en la entrevista su reflexión sobre el cambio necesario en la gestión pública del hecho religioso en los siguientes términos:

> Suarez lo comprendió perfectamente [esta necesidad de cambio] y lo aplicó. Era, primero, alejarnos del nacionalcatolicismo, pero creando un nuevo marco jurídico-político basado en la libertad religiosa, en el reconocimiento de las confesiones como sujetos también del derecho a la libertad religiosa y la cooperación (Ibíd.)[190].

Por un lado, la definición constitucional del sistema español como un Estado no confesional (16.3) era la definitiva eliminación desde el Estado del resorte de la memoria impuesta del catolicismo y la habilitación de un espacio que el Tribunal Constitucional ha interpretado a posteriori como un marco de «laicidad» (Amérigo 2007, 56). Además, gestos simbólicos y no tan simbólicos por parte de los actores políticos, como fueron la retirada del crucifijo del despacho del presidente de las Cortes en 1977 (*El País* 1977) o la invitación de la Iglesia Católica a nivel de las otras confesiones religiosas al acto de proclamación de la Constitución el 27 de diciembre de 1978, indicaban que la neutralidad y la pluralidad suponían parte de los valores del marco de la salida del nacionalcatolicismo.

---

[190]A su vez Nasarre (c.p. 2018) señala que él fue el primer Director General de Asuntos Religiosos, ya que antes era de Asuntos Eclesiásticos y en la Transición existía la necesidad de cambiar este nombre para adaptarse a las exigencias de una sociedad democrática: «A mí me nombra Iñigo Cavero director General de Asuntos religiosos. asoy el primero que asume ese nombre, porque antes se llamaba Dirección General de Asuntos Eclesiásticos, porque era prácticamente solo con la Iglesia católica. Había que cambiar, remozar el nombre, [un cambio en la denominación que vino] con sus dudas: relaciones con las confesiones, etc. Entonces uno inteligente dijo: "Lo más sencillo, cambiar eclesiásticos por religiosos, y ya está"».

Sin embargo, en esta salida de la sociedad y de la política respecto al nacionalcatolicismo, también se procuró una especial deferencia –dentro del término más amplio de cooperación– a la que había sido legalmente la religión de los españoles hasta el momento; una deferencia que se concretaba en una cobertura diferencial al hecho sociológico y cultural del catolicismo en España a través de un estatus particular, reclamado por la Iglesia y por otras voces sociales y políticas del momento (De Carli 2011, 92). Y en el mismo punto constitucional (16.3) en el que se declaraba la aconfesionalidad, se realizaba una mención explícita de la «cooperación con la Iglesia Católica» entre el resto de las confesiones religiosas.

Esta polémica también se extendió a los Acuerdos España-Santa Sede, otro de los corpus legales fundamentales para comprender el encaje del factor católico en la España democrática. En la temprana fecha de 1976 se logró un primer acuerdo: el Rey Juan Carlos I devolvió a Roma al derecho de presentación de los obispos que poseía el anterior Jefe del Estado; un hecho que el *ABC* leyó como «secularización de la política», que también se acompañaba progresivamente de una «despolitización de la fe» (*ABC* 1976, 3), es decir, una neutralización religiosa del espacio público que se concretaba en la renuncia al fuero eclesiástico por parte de la Iglesia católica. Este proceso de despolitización eclesial y de abandono del espacio parapolítico que la Iglesia había ocupado en el franquismo se acompañó de otras acciones concretas en pos de esta secularización de la acción política, tal y como se contempla en la Carta Pastoral de los Obispos de Bilbao, Pamplona-Tudela y San Sebastián (1976, 23-29) sobre la prohibición explícita de expresiones políticas de inspiración no cristiana dentro de los recintos eclesiales.

A la primera negociación de 1976 se sumó en enero de 1979 la firma de cuatro acuerdos España-Santa Sede sobre diferentes áreas en las que el peso de la Iglesia hacía necesario su pronta regulación en la construcción democrática[191]. La articulación de este marco suponía la superación de las negociaciones concordatarias enquistadas durante la última etapa del franquismo en un proceso que a su vez fue favorecido por la proximidad que poseían con la Iglesia los gobernantes de la Unión de Centro Democrático (partido que ocupó el poder ejecutivo hasta 1982). Entre los miembros del Gobierno de la UCD de Adolfo Suárez, se encontraban muy destacadamente distintos integrantes del grupo democristiano Tácito, próximo a la línea sostenida por *Cuadernos para el Diálogo*, y personajes procedentes de la denominada Santa Casa (ACNdP), la cual aportó cinco ministros al primer Gobierno de Suárez (Recio, Uña y Díaz-Salazar 1990, 14). En sendas

[191]Los cuatro acuerdos se dividieron en las siguientes materias: I. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, II. Sobre enseñanza y asuntos culturales, III. Sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el servicio militar de clérigos y religiosos y IV. Sobre asuntos económicos.

entrevistas con dos antiguos miembros de este partido, Marcelino Oreja (c.p. 2018) y Eugenio Nasarre (c.p. 2018), se hacía explícita la sintonía que poseían ambos con el episcopado español de este momento, especialmente con el cardenal Tarancón.

Esta proximidad del Gobierno con la Iglesia fue una baza en la negociación de los citados acuerdos España-Santa Sede, tal y como subrayaba Marcelino Oreja –ministro de Exteriores del Gobierno de Adolfo Suárez– durante la entrevista que mantuvimos. Marcelino Oreja (c.p. 2018) señalaba cómo él mismo insistía a la Iglesia en su función de interlocutor del Estado español con la conveniencia de pactar cuanto antes para ahorrar las dificultades que podían emerger para el desarrollo de los acuerdos con la Santa Sede en lo que ya se preveía un posible (y más complejo para la Iglesia) escenario con el PSOE en el Gobierno.

En paralelo a las negociaciones sobre la integración del factor religioso en la democracia, también se fueron incrementando las suspicacias de la izquierda hacia el rol que podía jugar el sector eclesial tras la muerte de Franco en ámbitos como el sector educativo, donde la Iglesia poseía aún una importancia fundamental que quedaba reconocida en los Acuerdos. De hecho, el Partido Socialista y la izquierda parlamentaria en general poseían una visión diferente a la de los integrantes del Gobierno sobre la articulación del peso sociológico y cultural del catolicismo en el Estado español, y así lo hicieron constar en su votación contraria al Acuerdo relativo a enseñanza y asuntos culturales (*El País* 1979) y su oposición a la Ley Educativa (LOECE), relatada en sus memorias por el ministro de Educación que impulsó el proyecto, José Manuel Otero Novas (2015, 253-254). La oposición de la izquierda fue particularmente intensa contra la defensa que esta reglamentación hacía del concepto de «libertad de enseñanza», bajo el cual se amparaba la existencia de la especificidad de la escuela católica dentro del sistema educativo español. A su vez, este debate constituía una muestra más de la polarización política en torno al encaje del factor religioso en el edificio democrático, que caracterizará los debates sobre el papel y el rol que la Iglesia debía jugar en esta democracia no confesional.

5.2.1.2. Nueva presencia pública del factor religioso: el debate social, la división política y religiosa

En un periodo en el que las cuestiones políticas inundaron las páginas de los medios, el debate sobre la presencia religiosa en el edificio democrático también se abría al público más amplio, que adoptaba a su vez posicionamientos divergentes en torno a las diferentes materias. Guillermo Cordero analiza cómo en torno a las elecciones de 1979 precisamente el debate sobre los asuntos en los que la Iglesia católica estaba implicada ocuparon un espacio inesperadamente importante en un contexto post-nacionalcatólico (Cordero 2014, 10). El propio informe FOESSA recogía el eco de esta cuestión cuando

afirmaba que: «La transición democrática española ha demostrado que empírica y sociológicamente la religión sigue siendo un "asunto público" en la sociedad española» (Díaz-Salazar 1983b, 598) y, como continuaba este análisis incluido en el informe FOESSA, eran principalmente los espacios «de valores éticos y de la cultura» (Ibíd., 601) los que concitaban la atención del debate tanto político como social, campos donde la Iglesia poseía una importancia considerable y en los que los diferentes actores tenían posiciones divergentes.

Así pues, desde el primer momento del debate democrático, las publicaciones y opiniones sobre la regulación del matrimonio en la sociedad democrática –que seguía ligada tras la muerte de Franco a los criterios normativos católicos[192]– y la cuestión educativa ocuparon crecientemente la atención mediática. Precisamente este último campo de la educación constituyó un punto especialmente polémico en torno al cual se generaron publicaciones de carácter muy diverso y con opiniones encontradas: desde la postura profundamente crítica con cualquier presencia eclesial en la educación en el número especial de diciembre de 1977 del Boletín del Colegio de Doctores y Licenciados en Filosofia y Letras (Junta de Gobierno 1977) –que a su vez promovió el manifiesto «Una alternativa para la enseñanza» (Grimaldos 2008, 187)– al monográfico aparecido en ese mismo año en *Iglesia Viva*, titulado «Alternativas para la enseñanza», o el artículo de Antonio Blach sobre la «Autocrítica de la educación cristiana» en *Razón y fe* (1979, 199). En 1979, además, se fundó CEAPA (Confederación Española de Asociaciones de Padres de Alumnos), una plataforma a favor de una escuela pública y laica. CEAPA se situaba frente a la previamente existente CONCAPA (Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos), plataforma que tuvo un papel prominente en los distintos debates desatados en el momento.

En medio de estos dilemas en los que el encaje religioso en el edificio democrático estaba presente, también se efectuó un giro en el posicionamiento episcopal en paralelo a la irrupción de los distintos debates, quizá no tanto en planteamientos de fondo, como en prioridades y explicitación de los posicionamientos de los obispos. El periodo entre la muerte de Franco y 1977-1979 (dependiendo de los distintos autores) constituyó una etapa en la que las demandas de los obispos se centraron en reclamaciones democráticas básicas, tales como fueron el consenso por el «respeto de los derechos humanos, libertad de prisioneros políticos, regreso de exiliados, revisión de leyes restrictivas» (Fundación FOESSA, Díaz-Salazar 1983a, 575). Incluso, declaraciones de algunos obispos como Monseñor Araujo Iglesias, ordinario de Mondoñedo-Ferrol, mostraban públicamente su posicionamiento socialista en este nuevo espacio democrático («como persona estoy por

[192]A este tema fue dedicado el monográfico de 1976 de *Iglesia Viva* con el título «64/65: Redescubrir el matrimonio».

cierto socialismo, mayor justicia, igualdad y dignidad») (J.F.F 1977, 23), y el militante comunista cristiano Alfonso Comín (1976, 5-6) citaba en sus reclamaciones políticas al obispo de Santiago, Ángel Suquía, y su petición de «amnistía por dos veces ante Juan Carlos con motivo del Año Santo Compostelano».

A nivel general, los obispos se «mostraron claramente a favor del cambio político» (Martín de Santa Olalla y Oceja 2016, 91) tanto en la Ley de Reforma Política (1976) como ante la Constitución (1978). Estos posicionamientos se acompañaron de un incipiente análisis crítico por parte del episcopado sobre el que había sido uno de los temas más delicados de las relaciones Iglesia-Estado durante los últimos años del franquismo y ya se estaba perfilando como un tema esencial en el encaje del factor religioso en la sociedad democrática: la educación (Ibíd., 91)[193], que se complementaba también de cuestiones sobre la moral que comenzaban a resonar en los debates. Consecuentemente, en la declaración efectuada por el episcopado español ante las elecciones de 1977, tras enfatizar la incompatibilidad del cristiano con cualquier sistema de explotación económica, los obispos subrayaban a continuación las particulares dificultades del voto del católico para aquellos sectores «que propugnan la estatificación de la enseñanza contra el derecho de los padres a elegir la escuela que prefieren para sus hijos», así como la necesidad de la defensa de «valores como la libertad, la moralidad, la estabilidad de la familia, el derecho a la vida aun antes de nacer» (Oficina de Información 1977, 1).

La explicitación en esta primera hora de las disparidades con parte del arco parlamentario no fue óbice para el apoyo general del episcopado al proceso democrático. Pero tampoco este apoyo como colectivo impidió que un sector de los obispos –cualitativamente más significativo que a nivel cuantitativo– hiciese explícita su más clara discrepancia con el proceso en general y con la Constitución en particular, ante lo que estimaban como una inadmisible ausencia de Dios en la Carta Magna de 1978. En este sector se encontraban ordinarios como el cardenal-primado Marcelo González, quien fundamentaba sus recelos ante el texto constitucional en las siguientes premisas:

> El exceso de neutralidad que se dejaba ver en la ausencia del nombre de Dios, la falta de referencia a la ley divina y natural, la ausencia de garantías para la libertad de enseñanza y la igualdad de oportunidades, la indefinición de lo que concernía al futuro del matrimonio y la familia y lo mismo en cuanto al aborto (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 214).

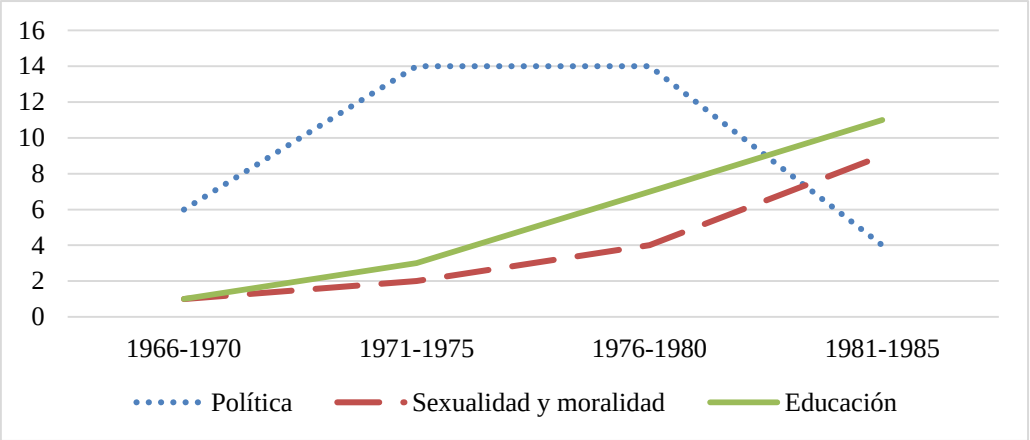
[193]Además de las declaraciones de la CEE, hay que añadir la preocupación de la FERE, que desde el primer momento de la Transición (1976) emitió un comunicado sobre la educación en democracia y el encaje del sistema católico en el público, en el que «declaran, de esta forma, la especificidad de sus centros que debe ser admitida en el seno de una sociedad pluralista, en la que se respeten las opiniones de los diversos grupos sociales y religiosos» (citado en *Ecclesia* 1976a, 2).

Sin embargo, fue, a partir de 1979, coincidiendo también con la mayor presencia social de estas cuestiones en el debate (Cordero 2014) y una vez lograda la consolidación del edificio democrático, cuando las declaraciones de los obispos comenzaron a centrarse en mayor medida en las cuestiones derivadas del factor del encaje católico en la democracia: la libertad de enseñanza, la estabilidad de la familia y el posicionamiento ante el aborto. La voz del episcopado se alzó más, y alcanzó mayor eco mediático además, en estos asuntos públicos que atañían –según su opinión– a puntos que formaban parte de sus competencias, dentro de ese espacio indefinido que ha sido denominado de áreas mixtas entre Iglesia-Estado (De Carli 2017, 116). Áreas mixtas bien por estar relacionadas con la propia concepción moral católica (los asuntos relacionados con la familia anticoncepción, el divorcio, el aborto…), o bien por el peso eclesial en la cuestión concreta, como era el caso educativo.

Así pues, términos como «ley natural», «libertad de enseñanza», «defensa de la vida», y muy destacadamente la protección de la familia y sus derechos como núcleo básico de la sociedad frente a la potencial injerencia del Estado secular, conceptos frecuentes en debates como los citados, comenzaron a fraguar un argumentario episcopal para la etapa democracia. Este argumentario se nutrió en este momento de uno de los textos más importantes de la Conferencia Episcopal *Matrimonio y Familia*, que se acompañó de la creación de un Secretariado Nacional de Pastoral Familiar (Martín de Santa Olalla y Oceja 2016, 115). En torno a este proceso, que diferentes estudiosos han considerado como el progresivo giro episcopal desde la Iglesia del despegue al inicio de la conservadurización, el cambio en la preocupación principal de las declaraciones de los obispos se puede corroborar a través de los documentos ofrecidos por la propia Conferencia Episcopal. Durante este periodo de finales de los setenta, se efectuó el exponencial crecimiento de documentos episcopales referidos a las cuestiones educativas, morales, sexuales y la regulación de las mismas, frente al drástico decrecimiento de las más generales demandas políticas, que habían copado la primera etapa del periodo democrático (cf. gráfico 3).

A pesar de que los documentos episcopales reiteraban su deseo de continuar por«la senda de la neutralidad» (Martín de Santa Olalla y Oceja 2016), fue en esta defensa de conceptos morales y culturales donde se establecía una potencial re-conexión del factor religioso con el debate político en unos parámetros distintos a la actuación de la Iglesia durante el tardofranquismo. Si durante los años finales del franquismo se había producido una confluencia de parte de la Iglesia con sectores políticos de la izquierda, aunque siempre desde la distancia –especialmente con la Iglesia más institucional–, en este momento se perfilaban delineamientos más claros entre el episcopado y la izquierda política por sus posicionamientos diferenciales en debates como los citados (educación, aborto, etc.).

Gráfico 3 *Evolución de las preocupaciones en los documentos de la Conferencia Episcopal (número total de documentos dedicados por temática y por periodo)*



Fuente: Base documental de la Conferencia Episcopal Española (http://www.conferenciaepiscopal.es/base-documental/) (último acceso: 30 de junio de 2019).

El análisis de un sugerente artículo de Álvarez Bolado (1981, 342-344) nos proporciona claves para la interpretación de esta división. Aunque el intelectual jesuita coincidía con la postura eclesial de la defensa de la familia y en la protección de «una cualitativa y extensiva libertad de enseñanza (para todos y en todas las ubicaciones de la estructura social y cultural)», alertaba también de la potencial «tentación de la Iglesia» (que denomina «tentación nacionalcatólica») de traducir su influencia en el debate social en la unión con «sectores sociales que propugnan una defensa de una determinada concepción ideológica de la familia, más aún, de las familias situadas en ciertos niveles de la estratificación social» (Ibíd.).

En este sentido, la despolitización que la Iglesia buscaba en la eliminación de manifestaciones dentro del recinto eclesial o con la falta de apoyo a la democracia cristiana no impidió la simpatía episcopal con movimientos de la sociedad civil que coincidían con sus reclamaciones. En este momento se fundó la plataforma Acción Familiar, se efectuó la reactivación de la Confederación Católica de Padres y de otras plataformas a favor de la familia y de la libertad educativa. Iniciativas como las citadas se movilizaron a través de distintos actos como el celebrado el 6 de diciembre de 1977 en el Palacio de los Deportes de Madrid a favor de la libertad educativa (Junta de Gobierno 1977, 1), o una concentración organizada por Confederación Católica de Padres de Familia y Padres de Alumnos en las Ventas en 1981 «para solicitar una política familiar y educativa acorde con las promesas de los partidos». A esta última iniciativa, como continuaba la crónica, «Asistieron cerca de 20.000 personas, con una verdadera floresta de pancartas en las que se podía leer: "Protección a la familia"» (*Ecclesia* 1981a, 21).

Estos movimientos constituían el sector eclesial más activo en torno a la defensa de la familia y de la libertad educativa, y enlazaban con la opinión de más amplios sectores de

católicos que compartían las premisas básicas. Precisamente, en una encuesta realizada sobre una muestra de más de 2400 familias, estas coincidían en un 86% en que las asociaciones familiares debían tener «en este campo de la vida social una misión importante» (Oficina de Estadística 1979, 214). Y en esa misma encuesta un 89% afirmaba que la familia cristiana tenía algo que aportar a la cultura moderna (Ibíd., 212)[194].

En esta re-articulación en clave democrática de la presencia de la Iglesia, el sector católico más activo se encontró cada vez en mayor medida con la potencial conservadurización política, a la que contribuía la coincidencia de intereses y programas en puntos como la «defensa de la vida y de la familia» y de la «libertad de enseñanza» con los partidos conservadores del arco parlamentario (UCD y Alianza Popular)[195]. A este respecto, Eugenio Nasarre (c.p. 2018), entonces director general de Asuntos Eclesiásticos con la UCD, y posteriormente miembro del PP, mencionaba en la entrevista que mantuvimos la importancia que tuvo para este sector del espectro político «salvar y salvaguardar la libertad de enseñanza, porque era decisiva. Ahí había una posición al principio muy beligerante del Partido Socialista en contra de constitucionalizar la libertad de enseñanza, que hubiera sido tremendo, pero al final se logró un compromiso satisfactorio».

Era cierto, como el FOESSA señalaba, que durante este periodo que el catolicismo se encontraba presente en todos los espacios del espectro político, afirmación que era estadísticamente comprobable y suponía una consecuencia del anterior proceso de ruptura del monolitismo católico preconciliar. Ser católico y socialista había dejado de ser incompatible. Sin embargo, igualmente se corroboraba desde este momento que la pregunta clave para intuir la preferencia política de un español era la referente a la religiosidad (Linz, Gómez-Reino et al. 1981, 300). Eran los católicos practicantes con regularidad mayores de 35 años los que presentaban una adscripción política más claramente conservadora (Ibíd., 593), dato avalado por el hecho de que «la mayoría de las provincias con más de un 60% de práctica dominical coincidían con las que obtenían más de un 60 por 100 de voto a la derecha en las elecciones de 1977» (Díaz-Salazar 1983b, 590).

Pero además, esta politización del factor religioso encontraba otras variantes explicativas en la propia memoria, en la dinámica que distintos autores han juzgado como el juego de

[194]Datos procedentes de la Encuesta General sobre la Familia (1976-1977), elaborada por la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia con una muestra de 2400 respuestas. Esta encuesta se incorporó a la *Guía de la Iglesia en España* (Oficina de Estadística 1979, 211-216).

[195]Aunque la opción del apoyo a una democracia cristiana no fue avalada por el episcopado español, sí que Tarancón señaló en sus «cartas cristianas» la pertinencia de la inspiración cristiana de la ideología de los partidos, de la que hizo uso la derecha parlamentaria (Díaz-Salazar 2006, 198-199).

recuerdos y olvidos selectivos de la Transición (Ruiz 2007) [196]. Por un lado, la secularización no es enemiga de la melancolía, y en una fecha tan temprana como 1975 González-Anleo ya se refería a la nostalgia que existía en ciertos sectores por aquella sociedad definida legal y moralmente como católica, por *aquella España católica*. Como recuerda Francisco Javier Alonso (c.p. 2016), presidente de la Comisión General de Justicia y Paz, era – en cierto modo– la continuación de la división eclesial, con marcado carácter político, «en un momento donde la Iglesia no sabe hacia [dónde ir]. Por una parte, efectivamente, hay miembros de Iglesia decididamente pensando en la democracia, [en] que España debe ser un país democrático. Y hay otros que observan con nostalgia que hemos estado en un régimen oficialmente católico»[197].

Esta nostalgia analizada por González-Anleo y explicitada por Alonso se encuentra respaldada por los datos de una encuesta realizada en el año 1978 por FOESSA, en la que se mostraba que el factor religioso estaba claramente relacionado con la valoración del Régimen de Franco (cf. tabla 37). Más aún, el propio vicario madrileño, José María Martín Patino (1981, 6-7), enfatizaba cómo a pesar de la ruptura y de la superación del nacionalcatolicismo, los conflictos del año 1931 a 1939 seguían en parte de la infra-estructura de las dinámicas que explicaban las reconfiguraciones políticas tras la muerte de Franco. En la conservadurización política del factor político religioso en democracia existía una pervivencia clara no solo –como hemos citado– de la valoración del Régimen y la práctica religiosa, sino también entre la religiosidad y el bando tomado por su familia en el conflicto de la Guerra Civil. Como señalaba el Informe FOESSA (Linz, Gómez Reino et al. 1981, 292):

> Entre el 40 y 50 por ciento de los más religiosos dicen que su familia estaba del lado de los nacionales, comparado con algo más del 10 por ciento del lado del Frente Popular, con la proporción siendo con mucho la opuesta entre los que hoy son indiferentes o ateos. Incluso entre los menos practicantes y los que admiten no practicar las proporciones son casi las contrarias[198].

---

[196]Entre una de las relecturas de carácter más crítico destacó la publicación en 1976 del libro *Descargo de Conciencia* de Laín Entralgo (2003, 267), obra en la que se preguntaba de manera muy significativa: «¿Qué voz cristiana se alzó para denunciar lo ocurrido y para confesar con dolor que en todas nuestras provincias, rojas o nacionales, hubo manos manchadas de sangre? Seis, siete lustros más tarde, desde mi personal insignificancia, desde el seno de mi mala conciencia por omisión –líbreme Dios de arrogarme condición de justo– me atrevo a preguntar, ¿tuvo verdadero fundamento para llamarse a sí mismo cristiano, colectivamente cristiano, un bando beligerante en el cual ninguno de sus miembros, sacerdote o seglar, honestamente se atreviera a denunciar la verdad de lo que entre los suyos había ocurrido?».

[197]Francisco Javier Alonso (c.p. 2016), presidente de la Comisión General de Justicia y Paz, también señala que ese posicionamiento a favor de la democracia de Justicia y Paz ha acarreado consecuencias para la misma: «Justicia y Paz ahí sí se posiciona e históricamente lo hemos arrastrado y lo seguimos llevando siempre. Hay gente [a la que] que no le gusta JYP precisamente por eso, por el apoyo al proceso de transición política».

[198]De hecho, una de las jóvenes que participaron en los grupos de discusión hacía explícita esta realidad aún en 2017: «Yo es que la familia de mi madre no creen en la iglesia. Sobre todo el abuelo no creía en la

Tabla 37. *Valoración del Régimen de Franco por autoidentificación religiosa (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Total		*Muy buen católico*		*Católico practicante*		*Católico no muy practicante*		*Católico no practicante*		*Indiferentes y ateos*	
	Hombre	*Mujer*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*
Aprobación total	8	11	34	35	18	17	9	4	3	1	1	-
Bastante bien	15	22	22	22	30	35	20	22	8	8	3	4
Mediocre, sin demasiados errores	11	11	8	13	16	12	18	15	10	10	5	4
Bastantes errores evitables	24	25	17	20	19	21	24	30	33	35	21	22
Desaprobación total	38	24	9	5	14	9	23	23	42	42	42	66
NS	4	4	7	3	4	5	4	4	4	4	3	2
Nc	1	1	3	3	1	1	2	2	-	-	1	1
N (muestra)	2802	3096	118	332	578	1142	568	723	643	478	803	364

Fuente: Fundación FOESSA (Linz, Gómez-Reino et al. 1981, 293).

El factor religioso continuaba mostrando ese doble juego de reconfiguraciones y debilitamientos a la hora del reposicionamiento de los actores en el espacio democrático y de la forja de imaginarios con presencia diferencial del hecho religioso. Y a pesar la amplitud de individuos autocalificados como católicos y de izquierdas en este momento, y del propio proceso de despegue eclesial y episcopal, la presentación pública del catolicismo y la Iglesia quedaban empañadas desde este momento por su estrecha vinculación con un estrato político, la derecha, y en el recuerdo de pasadas cruzadas.

Por otra parte, el juego de memorias y olvidos colectivos también se encontraba presente en el posicionamiento entre la Iglesia y la izquierda política, espacio en el que

Iglesia, porque lo había pasado muy mal. No sé exactamente por qué, pero me lo han contado muchas veces. Ellos no me lo han inculcado mucho» (M1, Grupo de discusión 3D, c.p. 2017).

mayoritariamente se encuadraban los no creyentes e indiferentes, pero también un porcentaje no desdeñable de católicos tanto practicantes como no practicantes.

A pesar de que ambos actores, la izquierda política y la Iglesia, coincidían en la necesidad de superación de una oposición frontal que había caracterizado su relación hasta prácticamente la década de los sesenta del siglo XX, y de la colaboración y del entendimiento conjunto en el posconcilio, se efectuó una reactivación de la conflictividad en torno a los dilemas sobre el encaje católico en las denominadas áreas mixtas; una conflictividad que era especialmente intensa entre la izquierda y el episcopado. En una no muy clara interacción de dónde se ubicó la causa y la consecuencia, el diferencial posicionamiento entre la izquierda y la postura episcopal respecto a las áreas mixtas alimentaba a su vez la vinculación de los imaginarios de los sectores conservadores con el catolicismo, y viceversa.

En torno a los debates sobre las citadas áreas mixtas, se erigió un estado de alarma por parte de la izquierda ante lo que tempranamente contemplaba como la tentación católica de recreación de un marco impositivo religioso en la nueva sociedad democrática; un hecho al que contribuía la percepción desde ciertas miradas de que el episcopado parecía que aceptaba el juego democrático, pero «de mala gana» (Duato y Urbina 1979, 147). En época democrática, el posicionamiento episcopal en los distintos debates políticos devenía para estos sectores un signo claro de intromisión en la vida política (Puente 1976, 465), dado que «en una sociedad democrática, la Iglesia debe dedicarse a lo que es propiamente suyo », postura recogida –y criticada– por Belda (1981, 350-351). Por su parte, la Iglesia acusaba a la izquierda de un anticlericalismo que quería confinar el hecho religioso al espacio íntimo. Y se sentía atacada porque consideraba que desde la perspectiva de «una crítica de izquierdas» el despegue respecto al nacionalcatolicismo era leído como un «oportunismo» más que como una actitud sincera (Delicado Baeza en Mérida 1982, 165-166).

Desde este sustrato, la sensación de que el posicionamiento eclesial, especialmente episcopal, en el espacio público constituía un obstáculo a la modernización política fue intensificándose progresivamente desde estos primeros años de la Transición. Así pues, frente a lo que señalábamos como una confluencia entre ciertas declaraciones episcopales y el mundo de la izquierda tras la muerte de Franco, ante el posicionamiento de los obispos en las elecciones de 1979 «el PSOE reaccionó afirmando que la Iglesia siempre tomaba posición en favor de los partidos conservadores y de las clases poseedoras» (Díaz-Salazar 1983b, 593). Por su parte, el Partido Comunista apreció ese mismo posicionamiento como «una involución en la Iglesia española y una recomposición de esta en la línea de una dirección políticamente conservadora» (Ibíd., 597). Esta crítica se efectuaba también desde los sectores eclesiales más progresistas, quienes compartían –al menos parcialmente– la opinión de los partidos de izquierda y enfatizaban la diferencia

entre la voz de la Iglesia y la de los obispos, la voz de la base y de la jerarquía, como señalaba el Colectivo de Cristianos de Madrid (*Ecclesia* 1981b, 25). A este respecto, el propio sacerdote Casiano Floristán (2003, 61) caracterizaba la posición eclesial de este periodo con el término «miedo y dureza» ante la sociedad secular, término que coincidía con el análisis del grupo de Víctor Codina, Pereda y De Prada (1981) sobre la evolución religiosa en este primer momento democrático. Por su parte, en un seminario del Instituto Fe y Secularidad sobre los «Valores éticos en la nueva situación democrática», el grupo de trabajo encargado de preparar la reflexión sociológica cuestionaba la posición episcopal por erigirse como «monopolio ético» en la sociedad democrática (Riaza 1983, 1-2). Ejemplos como los indicados mostraban que la ruptura eclesial observada en el capítulo anterior se reproducía en este momento también en los divergentes posicionamientos eclesiales en el debate político.

En consecuencia, se gestaron modificaciones en la idiosincrasia religiosa de la propia izquierda política en paralelo a los debates sobre el encaje del factor católico en la democracia. En este primer momento de la Transición, los católicos tenían presencia en todos los partidos como votantes y militantes, como hemos subrayado con el capítulo de Díaz-Salazar (1983b, 590) en el FOESSA. Además, esta proximidad entre catolicismo e izquierda se asentaba en las vivencias de una gran parte de los actores políticos y sindicales, y un estudio entre «500 personas con protagonismo sindical o político» ofrecía «como resultado que un tercio de ellas fueron religiosos, seminaristas o clérigos» (Díaz-Salazar1983a, 581). Como ilustrativamente comentaba Ramón Jáuregui (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos: «Las personas que hicimos la Transición; todos somos de algún modo “hijos de los frailes”». A este respecto, no podemos dejar de subrayar que el propio Felipe González fue miembro de la Juventud Obrera Católica, y que posteriormente se consideró como un cristiano con minusvalía (Vidal 2014), o que Gonzalo Puente-Ojea, convertido desde los años ochenta en una de las voces laicistas con más prestigio en el país, había mantenido previamente una estrecha relación con la ACNdP (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 217).

Sin embargo, si durante la etapa anterior a la caída del Régimen parte de los actores eclesiales habían constituido un aliado fundamental en la lucha para la izquierda, la salida del nacionalcatolicismo hacia la democracia proporcionaba un nuevo marco en el que los posicionamientos diferenciales se intensificaban.

En este nuevo marco democrático de más drástica ruptura con el pasado nacionalcatólico y de tensiones dialécticas en el espacio público entre el posicionamiento de la Iglesia y de los partidos de izquierda, la presencia pública del catolicismo no era «deseable», «y menos su militancia en esos ámbitos» (Gimbernat 1976, 26) para ciertos sectores de izquierda. El nuevo contexto exigía la retirada de la Iglesia «como corporación de derecho público ante la aparición de las formaciones sociales, que prometían un mensaje ético

más cercano a la realidad y una mayor capacidad para su transformación (nacionalismos y socialismos)» (González de Cardedal 1985, 60). Y junto con el proceso difuminado de la identidad católica de militantes más comprometidos –citado en los capítulos anteriores– se efectuaba también un abandono más claro e incluso un ocultamiento de la propia identidad religiosa en los espacios de izquierda en el periodo democrático, dinámica que favorecía que incluso los cristianos sintieran «un cierto pudor en confesar» sus orígenes (Gómez 1983, 725). Como gráficamente describe Ramón Jáuregui en la entrevista realizada durante este proyecto de tesis, la dinámica de ocultamiento del cristianismo, más que una realidad aislada, fue una dinámica presente en el PSOE desde la Transición. Tal y como relata descriptivamente en sus palabras:

> Desde ese punto llegamos a la situación actual. Al comienzo de la transición democrática en el PSOE hay poca presencia católica o es una presencia que –en la mayoría de los casos, es decir, [en] militantes destacados que son creyentes– se acaba ocultando. El PSOE cristiano de los años ochenta es un cristianismo oculto, que no tiene ningún espacio para expresar su fe. Tampoco a efectos organizativos, como corrientes de opinión. Muchos católicos que yo conocí en aquella época hacían abstracción de su fe o la colocaban por detrás de su acción política, porque no la veían compatible o coincidente. Se sentían simplemente socialistas y no reivindicaban su fe como motor de su compromiso político o de su ideología progresista. Es el caso de compañeros que yo recuerdo, por ejemplo, Gregorio Peces-Barba, constituyente entonces. Se sabía que eran católicos, pero ese hecho se trataba como algo realmente secundario o colateral, y se llevaba con discreción entre los años 1978 y 1980 o incluso en los primeros años ochenta, con el Gobierno socialista ya en el poder (Jáuregui, c.p. 2017).

Por otra parte, un antiguo militante del Partido Comunista, actualmente integrante del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos (Integrante 2 en nuestro grupo de discusión), recuerda críticamente el clima de tolerancia condescendiente que existía en el PC hacia los militantes cristianos, un ambiente que también describe con el término «presión» hacia sus creencias en estos espacios:

> Ha existido una tolerancia hacia los cristianos de izquierda, e incluso un aprecio, pero pensando que los pobrecitos…. Yo lo he vivido en el PC, no era cristiano, pero yo lo veía, que los pobrecitos son un poco tontos, pero como son buena gente y majos, y realmente nos apoyan y están con nosotros, no importa. Yo eso es lo que creo que era porque lo veía y lo oía (Entrevista con miembros del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos, c.p. 2016).

La secularización y difuminado más intenso de la presencia religiosa en este espacio político de izquierda en democracia constituía la culminación de la particular línea de secularización de los militantes católicos más comprometidos con el compromiso temporal, que ahora se encontraban ante un contexto más problemático para la explicitación de su doble militancia en la izquierda política. Por otra parte, este

distanciamiento entre el factor religioso y los sectores de izquierda conformaba el sustrato para la reanudación de las tensiones entre Iglesia e izquierda durante el periodo democrático.

En esta dinámica de olvidos y cambios, de presiones, una mención particular merece el caso de País Vasco, antiguo semillero de vocaciones religiosas y de exportación de misioneros a todo el mundo. Esta región experimentó un particularmente rápido proceso de secularización, que tuvo también en la política una de sus principales motivaciones. El nacionalismo, especialmente aquel ligado a los grupos de la izquierda *abertzale*, favoreció procesos de mutación religiosa desde imaginarios impregnados de catolicismo hacia otras cosmovisiones, en las que el propio nacionalismo ocupaba la centralidad (Sáez de la Fuente 2001). En paralelo, se difuminaba el hasta entonces fundamental aporte católico a la identidad diferencial del País Vasco. Esta realidad era descrita por Carlos García de Andoin, fundador del grupo Cristianos Socialistas en el PSOE y asesor de laicidad de la exvicepresidenta María Teresa Fernández de la Vega, en la entrevista que mantuvimos (c.p. 2018):

> Y hay luego un segundo elemento de variante que es el proceso de lo que significa ETA y el proceso de lo que significa la izquierda abertzale en la secularización de la sociedad. Hay toda una vivencia muy pregnante de lo religioso que se traslada en un contexto tardofranquista al Absoluto de la Patria, y de una patria socialista. Y ahí se va produciendo una secularización y un rechazo y una salida y un abandono de la Iglesia hacia una manera de vivir la ideología política, religiosa. Esto encaja con la manera de entender la religión de una sociedad de Luckmann. Y ahí hay un proceso de religión de sustitución […] Y si analizamos en los años 80-90 el electorado desde el punto de vista religioso de las fuerzas políticas en España, el electorado en el que predominan los ateos y agnósticos frente votante católico es precisamente el de Herri Batasuna, hoy Bildu, lo que es históricamente en la izquierda abertzale. Se va produciendo un proceso en el que en 10 años en las zonas donde hay presencia importante del movimiento abertzale, desde una sociedad que en el año 1974 el 80 por cien iba a misa, hay un bajón brutal hasta el 12-14 o el 18 por cien que va a misa.

Más que de ocultamiento de la identidad religiosa en este particular y específico caso de Euskadi, parte de los estudiosos han hablado de transferencias y de cortes radicales: la simbología y el ideario nacionalista habrían sustituido a las anteriores premisas religiosas. No por casualidad, eran repetidamente los votantes de Herri Batasuna, coalición surgida en 1978, los que menos religiosidad presentaban desde que se iniciaron las series de encuestas sobre religiosidad y política (Recio, Uña, Díaz-Salazar 1990).

En definitiva y como conclusión de este epígrafe, la llegada de la democracia y la gestación de un debate político en términos no confesionales coadyuvaron a la secularización de los imaginarios para todos los actores implicados. El simple hecho de que la sociedad no fuera católica por definición añadía un paso más en esta clave de

percepción de la religiosidad como factor extrínseco, y consecuentemente favorecía la apertura más intensa del debate sobre la inserción del factor religioso socio-cultural en el edificio democrático no confesional, sobre cuál debía ser el papel y el lugar de la religión en el contexto que sucedía al nacionalcatolicismo.

En este sentido, los argumentarios de las distintas posiciones se adaptaron súbitamente a un marco que –en palabras de Marcel Gauchet (2005, 245)– era «el paso de la sociedad de la religión, es decir, de la sociedad sujeta a Otro, a la sociedad sujeta a ella misma». Si la democracia era no confesional, el tono del debate debía despojarse de su presentación más explícitamente teológica incluso en la defensa de las posturas religiosas para adaptarse a las exigencias de un marco democrático. Y, así pues, la justificación o no de la presencia religiosa en el espacio democrático no se basaba ya primeramente en los derechos de Dios o la legitimidad de la Cruzada. El debate sobre la integración del factor católico en la democracia se asentaba en el derecho de los padres, la libertad de enseñanza, la presencia cultural o sociológica del catolicismo o, en el caso del aborto, la ley natural y la defensa de la vida, términos que encajaban en mayor medida con los requisitos del debate post-nacionalcatólico.

En campos como los citados, se hacían también explícitos los posicionamientos diferenciales al respecto. Estas divergencias respondían parcialmente a las distintas velocidades que había adoptado el proceso de secularización de los imaginarios sociales, dentro de un dilema más amplio entre «modernizarse o anticuarse» (García 1980, 140), «Catolicismo o laicismo» (Díaz-Salazar 1981, 56-57), de un lado, o en una mala ponderación –según otros análisis– entre el «laicismo y laicidad» (Álvarez Bolado 1981, 332), y «entre el laicismo y el confesionalismo» (Sebastián 2016, 294-295). En estos distintos posicionamientos, mientras unas piezas del imaginario católico sobrevivieron a la salida de la religión y buscaban formas de re-articulación en el espacio democrático, en otros casos la presencia del catolicismo en los imaginarios continuó difuminándose.

De tal manera, sobre un sustrato general de secularización de los imaginarios por medio de la democracia, se hacían explícitas narrativas más seculares, en las que la presencia religiosa en la esfera pública y política alcanzaba un grado de problematización considerablemente mayor, y que se revelaban en la «presión» para la identidad religiosa destacada por diferentes testimonios y análisis en espacios como el PSOE o el Partido Comunista. Este cambio era explícitamente recogido en editorial la revista *Ecclesia* (1981c, 5), que críticamente relataba cómo la superación de la dictadura había supuesto todo un cambio de posicionamiento: el paso de un catolicismo triunfante a un catolicismo que denomina como «vergonzante», «una huída de lo que antes era confesionalmente patente hacia el escondite de una cierta clandestinidad religiosa». En su análisis, los redactores de la revista explicaban esta realidad en el «auge de la laicidad pública» (Ibíd.). El hecho de que estas narrativas más seculares, de «laicidad pública» según *Ecclesia*, se

encontrasen más vinculadas a la izquierda política nos muestra que la acentuación de la secularización de los imaginarios también respondía a cuestiones políticas. Y aunque estos procesos descansaban en raíces más dilatadas en el tiempo, se hacían más explícitos en los debates que la democracia abría, que posibilitaban el reposicionamiento de los actores y la continuación de los procesos de secularización desde las claves de un contexto democrático.

5.2.2. Del nacionalcatolicismo a la sociedad plural: la Iglesia católica, ¿otra propuesta más?

El fin del Régimen suponía también la supresión de un monopolio moral con rango legal, que hasta entonces había sido ejercido por el catolicismo en el marco nacionalcatólico. Como recogíamos en los anteriores capítulos de esta tesis doctoral, la pluralidad de posicionamientos había emergido de una manera cada vez más intensa con los profundos cambios desde los años sesenta. Sin embargo, hasta la muerte de Franco las divergencias se encontraban legalmente supeditadas a la naturaleza nacionalcatólica del Régimen; un marco en el que un considerable número de opciones alternativas a lo normativo podían seguir siendo «objeto de cualquier discriminación» aún a mediados de los setenta (Fraga 1975, 3). Para el teólogo Olegario González de Cardedal (1985, 88), la esquizofrenia nacionalcatólica se había traducido en una sociedad en la que «Sin negar la ética anterior, con los hechos se [fue] afirmando simultáneamente otra nueva ética, que vivió durante años sin partida de bautismo oficial, sin reconocimiento ni aceptación oficial».

La democracia y la legitimación de una pluralidad que ya existía –y que se intensificaba– implicaban nuevos retos a este nivel para la presencia del catolicismo en una sociedad que fue rigiéndose cada vez de manera más intensa por «el criterio del "vive y deja vivir"» (Berger 2016, 37). Con la salida del nacionalcatolicismo, la Iglesia abandonaba su puesto de «definidora monopólica de la realidad ético-social» (Moreno 2002, 27-28) y emergían otros discursos en el espacio público y privado. Y en paralelo se transformaba la propia presencia de la religiosidad en la cotidianeidad, en las narrativas y los imaginarios. Esta estrecha relación entre el fin del monopolio eclesial y la ebullición de la libertad de planteamientos y posturas en la Transición era narrada durante la entrevista que mantuve con Carlos García de Andoin (c.p. 2018), fundador del grupo Cristianos Socialistas en el PSOE:

> Uno termina [por] descorchar la botella y sale el champán con fuerza, con alegría. De hecho esto es lo que luego a la hora de explicar porque el cambio cultural se acelera en España respecto a otros países europeos a la hora luego de explicar, hablaré luego del

apoyo social al matrimonio homosexual, esta es una de las hipótesis diferenciales que se produce en esta aceleración de la secularización

Como señalaba la obra *La gran desbandada* (De Castro y Serrano 1977), que analizaba una realidad públicamente conocida durante el nacionalcatolicismo como eran los sacerdotes secularizados, la realización de un libro con testimonios de este sector «no hubiera sido posible hace solamente unos años». La cita continúa con «el testimonio de un sacerdote, escritor y periodista, que al querer hacer un reportaje en el año 1973 sobre los sacerdotes, le fue imposible lograr una sola entrevista con un sacerdote secularizado». Por el contrario, «Hoy, afortunadamente, las cosas han cambiado. Y la confección de este libro-reportaje ha sido fácil» (Ibíd., 11).

Para comprender esta salida del nacionalcatolicismo hacia la explosión de la pluralidad debemos subrayar estas dos dinámicas recogidas por los testimonios presentados: retirada de la Iglesia y explicitación de la pluralidad. En primer lugar, a pesar de la proyección mediática que la Iglesia poseía en temas como los abordados en el epígrafe anterior, los primeros años de la Transición implicaron una rápida retirada de la Iglesia católica del espacio público y de la vida cotidiana, que afianzaba los procesos anteriores del difuminado de la presencia del factor católico en la cotidianeidad. En segundo lugar, el propio marco democrático habilitaba la explicitación de la pluralidad de propuestas, que suponían un reto al anterior monopolio de la Iglesia sobre la moral, los valores y las costumbres. La legitimidad democrática de la pluralidad fue recogida por el propio texto constitucional en el mismo punto en el que se efectuaba el reconocimiento de la no confesionalidad del Estado (punto 16). Además, en lo que a pluralidad religiosa concretamente se refería, se desarrolló la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (7/1980), que reconocía la propia pluralidad religiosa con el «único límite [de] la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales» (Ley Orgánica 7/1980).

A la primera dinámica, la progresiva retirada de la presencia de la Iglesia, contribuyeron varios factores. Uno de ellos, que nos ha acompañado de manera privilegiada en el capítulo anterior, se nutría de la transformación social y cultural acumulada, a la que se añadían las propias dinámicas democráticas. Tras años de profundos cambios, se había consolidado la «atomización de la sociedad –y esta, a su vez, con estilos cognitivos derivados de la urbanización y la industrialización» (Tornos y Martínez 1979), como señalaba una reunión en el seminario de Fe y Secularidad *La religiosidad española bajo las condiciones sociales contemporáneas*» en 1979. La Iglesia había devenido progresivamente una realidad cada vez más ajena y distinta a la cotidianeidad del individuo español medio en un Estado que además ya no era católico por definición. Los documentos de otra reunión del mismo seminario (Benavides 1979, 1) sintetizaban ilustrativamente el punto que había alcanzado a finales de los setenta este proceso de

extrañamiento y alejamiento de la población, especialmente juvenil, respecto a la Iglesia. En línea con lo afirmado hasta el momento, el análisis efectuado en Fe y Secularidad enfatizaba que el individuo se encontraba fuera ya del espacio eclesial, por lo que el posible distanciamiento y crítica hacia el factor religioso aumentaba exponencialmente. Los españoles «Hablan de la Iglesia, porque, de alguna manera, hablan de ella desde fuera», y su vida cotidiana se antojaba cada vez más distinta a un factor religioso, cuya aceptación implicaba la asunción de la «"racionalidad" de lo religioso (el modo que tiene de hablar de ello), y la organización burocrática que la sustenta», concluye la reflexión (Ibíd.).

Además de esta línea de creciente percepción extrínseca de la Iglesia respecto al individuo que recogía explícitamente Fe y Secularidad, la primacía de otros intereses políticos, culturales y sociales en la información diaria –en una etapa además de constante actualidad política– confinaban el eco mediático de la Iglesia a los debates sobre las áreas mixtas entre Iglesia y Estado o a asuntos intraeclesiásticos. Esta realidad marcaba un contraste importante con la etapa precedente, aún nacionalcatólica. A pesar del progresivo alejamiento de la cotidianeidad respecto al factor religioso durante la primera parte de los años setenta, la presencia eclesial a nivel político y mediático fue una constante entre 1972 y 1975, periodo en el que la Iglesia «se convirtió en un página de sucesos y problemas» (Martín Descalzo 1976, 451). A partir de las primeras elecciones en 1977, la Iglesia salió de la primera plana de noticias (Calleja 1988, 5). El factor diferencial generaba la sensación, según un editorial de *Ecclesia* (1976b, 3), de que la Iglesia se había quedado muda de repente:

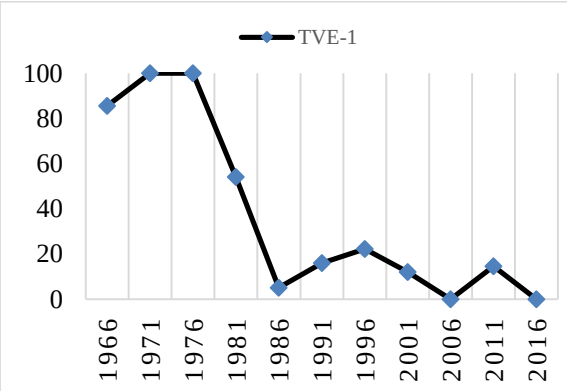
> Venimos asistiendo durante los últimos meses a un nuevo tipo de resonancia de lo religioso dentro del amplísimo contexto de la vida nacional. Donde antes surgían los roces y las polémicas parecen haberse impuesto ahora la mesura […]. Los hechos son así y el buen observador podría contrastarlos cada día. ¿Cómo interpretarlos? ¿Cansancio en la opinión pública ante la avalancha de información «religiosa» que ha soportado en los últimos años? ¿Falta de tensión eclesial o desconcierto en cuanto a los objetivos inmediatos? ¿Depreciación de lo religioso en el contexto de la vida nacional?

«Puede que todo ello junto», como continuaba el anterior texto, explique también por qué desde 1977 los periodistas dejaron de asistir de manera habitual a las sesiones de las Asambleas de la Conferencia Episcopal, en palabras del análisis que realizaba el obispo francés M. Gaidon (1989) sobre sus homólogos españoles. La Iglesia había dejado de resultar interesante para la información diaria de los medios y la lectura de sus consumidores.

Más ilustrativamente se puede también recoger la caída drástica de los espacios dedicados a la cuestión religiosa en la Radiotelevisión española entre 1976 y 1981. Las gráficas que siguen a este párrafo no reflejan los cambios en un día cualquiera, sino en momentos tan

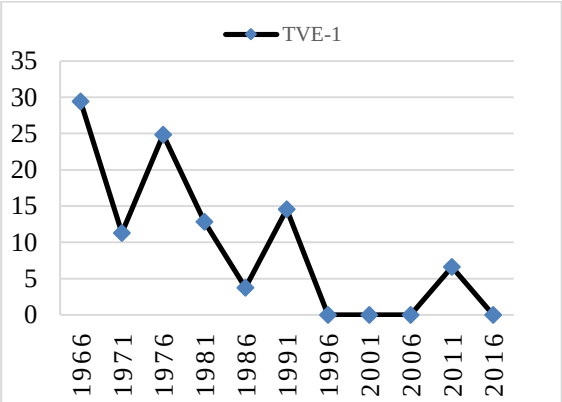
esenciales para el catolicismo como son el día de Viernes Santo y el de Navidad, en los que el peso de la emisión dedicada a la temática religiosa descendió súbitamente durante los años de la Transición[199]. Además de la pérdida de interés sobre el catolicismo en la cotidianeidad mediática –según los citados análisis– y de la posible búsqueda de una mayor independencia en la imagen del ente público, a este hecho también contribuyeron los constantes cambios en la dirección del canal televisivo del Estado, que dificultaron el acuerdo estable entre Radiotelevisión española y la Delegación Episcopal de Medios de Comunicación (*Ecclesia* 1981d, 42).

Gráfico 4. *Porcentaje de emisión religiosa en TVE-1 el día de Viernes Santo (en porcentaje sobre el total de la programación)*



Fuente**:** elaboración personal a partir del porcentaje de programación religiosa sobre el total de emisión del día. Fuente: datos obtenidos a través de la búsqueda en las hemerotecas de *ABC* y de *La Vanguardia* de la programación televisiva para el Viernes Santo. Para *ABC* (http://hemeroteca.abc.es/); para *La Vanguardia* (https://www.lavanguardia.com/hemeroteca) (último acceso para ambas referencias: 23 de abril de 2019).

Gráfico 5. *Porcentaje de emisión religiosa en TVE-1 el día de Navidad, 25 de diciembre (en porcentaje sobre el total de la programación)*



Fuente**:** elaboración personal a partir del porcentaje de programación religiosa sobre el total de emisión del día. Fuente: datos obtenidos a través de la búsqueda en las hemerotecas de *ABC* y de *La Vanguardia* de la programación televisiva para el día 25 de diciembre. Para *ABC* (http://hemeroteca.abc.es/); para *La Vanguardia* (https://www.lavanguardia.com/hemeroteca) (último acceso para ambas referencias: 23 de abril de 2019).

En medio de esta retirada del peso de la Iglesia en el espacio público y de los medios de comunicación social, un hito fundamental fue el relevo como estructurador de la información cotidiana del tradicionalmente católico *ABC*, que además dedicaba un amplio espacio a la información religiosa, a la progresiva toma de posición de *El País*. Este diario fue fundado en 1976 por Juan Luis Cebrián, un antiguo colaborador de la emblemática publicación *Cuadernos para el Diálogo*, que también desapareció en 1978. *El País*, que pronto alcanzó la categoría de *intelectual colectivo* del periodo de la

[199]Durante el periodo democrático, la transmisión religiosa, tanto semanal como en las fechas especialmente relevantes, fue progresivamente ubicándose en el segundo canal («la dos») de Televisión Española.

Transición, tuvo desde su origen un posicionamiento contrario al todavía remanente poder de la Iglesia en la sociedad española, hecho que le convirtió en un periódico «bastante crítico con la Iglesia católica (pese a incluir alguna vez las firmas de Alberto Iniesta y José María Marín Patino...)» (Juliá y Mainer 2000, 212). Como señalaba el análisis realizado por Recio, Uña y Díaz Salazar (1990, 23), escritos en este diario como los de Fernando Savater, a quien los investigadores destacaban como el laicista más representativo del periodo, trataban de generar en este medio de comunicación un discurso que diferenciase conciencia católica de «conciencia del pueblo español» (Recio, Uña y Díaz-Salazar 1990, 23).

Junto con esta primera dinámica de más clara retirada de la Iglesia de la cotidianeidad y del espacio público, se efectuó en paralelo la segunda dinámica que citábamos al inicio del epígrafe: la explicitación evidente del pluralismo de planteamientos. Como señalábamos para las divergencias políticas, esta pluralidad también se había ido forjando en los años previos, pero la democracia favorecía su mayor visibilización. Y generaba dinámicas de reposicionamiento como consecuencia de esta mayor explicitación. Analizaremos más en profundidad la irrupción de este pluralismo en dos espacios particularmente relevantes por el peso que tuvieron en la creciente problematización del factor religioso en los imaginarios sociales: la creación cultural junto con el mundo intelectual y universitario, por un lado; y una mayor irrupción de la liberación sexual en una etapa catalogada habitualmente como de *destape*, que intensificaba las divergencias entre los parámetros de la sociedad y los posicionamientos de los actores eclesiales, especialmente del episcopado.

5.2.2.1. La pluralidad cultural e intelectual

Como subrayábamos en los capítulos anteriores, la Universidad, y en general los espacios de creación cultural, ya habían experimentado un periodo de recepción crecientemente problemático con el catolicismo desde los años sesenta. La cultura había devenido vanguardia secularizadora, y –consecuentemente– estos ámbitos constituyeron una avanzadilla del proceso de transformación sociorreligiosa.

Distintos testimonios nos ayudan a contextualizar el grado de secularización alcanzado en el mundo cultural, y concretamente en la Universidad, en torno a la fecha de muerte de Franco. En 1976 la JEC analizaba la dificultad que presentaba cualquier labor de evangelización en la Universidad por ser «un medio laico y ateo. Ha sido hasta ahora un lugar donde difícilmente se podía hablar de la fe e Iglesia» (JEC 1976, 21). Por su parte, Fernando Urbina analizaba la consolidación «en las élites sociales universitarias, obreras, de clases medias y profesionales, de las grandes ideologías modernas, tradicionalmente ateas (al menos en sentido negativo): marxismo, positivismo científico» (1975, 361-362),

y que Olegario González de Cardedal (1999, 189) resumía para el caso universitario como un ambiente compuesto de «una suma de socialismo y marxismo, de humanismo y esteticismo», al que se añadía la ausencia cada vez más destacada del catolicismo. Esta combinación era especialmente relevante en la figura de los profesores más jóvenes, los denominados *penenes*[200], que habían realizado su formación en el ambiente intelectual de finales de los sesenta y formaban el sector intelectual joven de esa generación de las rupturas, la generación de los nacidos en torno al 1946.

En consecuencia, aquellos –cada vez en un número mayor debido al aumento constante de las matrículas universitarias– que pasaban por estos espacios críticos con la religiosidad contaban con más probabilidades de acabar problematizando su propia creencia. De hecho, la encuesta que se había realizado entre la juventud vallisoletana en 1974 ya había mostrado cómo la crisis con la previa religiosidad se situaba en relación con el nivel de estudios del entrevistado[201].

Tabla 38. *Transformación de las creencias religiosas en la juventud vallisoletana de 1974 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

¿En qué sentido se han transformado tus creencias religiosas?	*Sin estudios*	*Primarios*	*Bachiller*	*Formación Profesional*	*Universitario*
No transformación	32,35	27,19	21,01	16,92	13,42
Actualización	26,47	32,02	25	21,54	24,83
Crisis sin solución	2,94	6,58	14,63	20	18,12
Crisis con superación	-	5,7	10,9	10,77	12,75
Abandono	26,47	21,93	20,20	24,62	18,12
Abandono total	-	-	0,53	3,08	6,04
No me interesa	5,83	0,44	1,06	3,54	2,68
Totales 100 (851)	34	228	375	65	149

Fuente: *Guía de la Iglesia en España* de 1976 (Oficina de Estadística 1976, 173).

[200]Figura de contratación universitaria vigente hasta la década de los ochenta.

[201]Encuesta realizada por el Centro Diocesano de Formación e Investigación Social de Valladolid. El estudio se distribuyó entre ciudad y medio rural, dedicando al primer espacio 526 encuestas, y al segundo 333. En total, 859 encuestados, todos ellos jóvenes de 14 a 25 años. Conducida entre mayo y abril de 1974, se encuentra incluida dentro de la *Guía de la Iglesia en España* de 1976 (Oficina de Estadística 1976, 172-174).

Además, en este ambiente universitario que se encontraba considerablemente secularizado desde la década de los setenta, se consolidó la desaparición de los espacios de difusión religiosa en los recintos de la Universidad. En este primer momento de la Transición se procedió a la eliminación de las clases de religión en la enseñanza universitaria (Tornos y Díaz 1983, 549), uno de los espacios que la Iglesia conservaba para su labor pastoral en el contexto universitario. A la supresión le sucedió un absoluto «vacío académico» de la religión en la Universidad pública que situaba a la Iglesia cada vez en mayor medida «fuera de los centros donde se gesta la conducción y creatividad cultural, especialmente en la Universidad, los centros de investigación científica y de experimentación social, los movimientos artísticos, etc» (Ibíd., 548).

Desde la reflexión universitaria emergió uno de los hitos más significativos de este proceso de explicitación de la pluralidad, en este caso de la no religiosa, de la mano del viejo profesor Tierno Galván. Tierno respondía en 1976 en la segunda edición de su emblemática obra *¿Qué es ser agnóstico?*[202] con su icónica frase «El hombre que está perfectamente instalado con la finitud», una explicitación intelectual que definía «como sentirse confortable en el marco de la inmanencia terrenal sin incursiones en las ilusiones de lo trascendente» (citado en Estrada 2000, 47).

A su vez, declaraciones como la de Tierno –quien contó con una gran propularidad en el momento y cuyo libro supuso un todo un *bestseller* de la época– encontraban potencialmente eco en espacios más amplios de población, en los que se hacían crecientemente presentes los procesos de problematización sobre el factor religioso vinculados a los discursos racionalistas o pragmáticos. Así pues, un análisis que realizaba Joaquín García Roca a la obra del profesor Tierno en la sección de debates de *Iglesia Viva* subrayaba que la relevancia de las declaraciones que realizaba el profesor se debía no solo a la importancia que poseyó la obra en el contexto, sino a que también «La tesis de Tierno según la cual hay que afirmar radicalmente la finitud e incluso hacerla coextensiva con el mundo, recoge perfectamente el estado actual de la reflexión y de la experiencia humana contemporánea». Era, como recogía un informe del Secretariado para los No Creyentes en este momento de la Asamblea Plenaria de 1981, una muestra más del creciente rechazo racional de la religiosidad, que se sumaba a unas más amplias «razones de la no-creencia [que] se han de buscar más bien en el tipo de educación recibida, estilos de vida, valores culturales dominantes, influjo de las ideologías, etc.» (Hurley 1981, 2).

Gómez Caffarena (1980, 1) también describía este aumento de la desafección racionalista hacia la religiosidad en unos términos parecidos al análisis de García Roca sobre la obra Tierno en un informe que redactaba sobre la juventud española en esta última parte de los

[202]La primera edición es del año anterior.

años setenta. El jesuita, en este momento director del Instituto Fe y Secularidad, incidía en la extensión de la mentalidad pragmática y cientifista desde la base de lo acaecido en la década anterior, ya que desde finales de los sesenta se había generado toda una dinámica que iba desde «los cultivadores de la ciencia» y alcanzaba a «las masas, ambientalmente persuadidas del valor de la ciencia por su operatividad tecnológica» (Caffarena 1980, 1). El resultado, en palabras de Caffarena, era «una progresiva inverosimilitud del mundo religioso» (Ibíd.), en paralelo al auge de una mentalidad racionalista y «técnica» –según otros análisis (Gimbernat 1976, 22)– ante la cual la religiosidad era crecientemente percibida como ignorancia pasada. De manera aún más gráfica, el doctor López Ibor (1975, 3) en el *ABC* apuntaba que «El hombre nuevo, pragmático en sus determinaciones, científico –al menos lo parece– busca la eficacia en sus fuentes […] La consecuencia no puede ser más clara: el cristiano debe secularizarse o desaparecer».

Dentro de esas corrientes que, según Caffarena, emergían desde los cultivadores de la ciencia hacia las «masas», la presencia unánime de los televisores en los hogares españoles favorecía la visilidad de las declaraciones, habitualmente contrarias al catolicismo en cuanto a lo religioso, del estrato de la intelectualidad y del mundo cultural[203]. El estudioso Antonio Blanch (1988, 20) coincidía con esta afirmación en su análisis sobre el escritor Juan Marsé. Blanch describía a Marsé como muestra del creciente peso público de este sector intelectual con el que se consolidaba «una nueva corriente de desmitificación y de sátira religiosa que comenzó en España también por los años setenta […] una especie de "moda" nacida, tal vez, del resentimiento de quienes han abandonado la fe de su infancia y se empeñan en satirizar todo elemento religioso, eclesiástico o devocional». Este posicionamiento crítico favorecía que el catolicismo apareciese en las declaraciones de este sector intelectual o bien desde una perspectiva profundamente crítica o bien se eliminase directamente del universo de preocupaciones, porque «ya no interesa a los escritores, porque en realidad interesa muy poco a los lectores» (Sarrias 1981, 153).

En definitiva, desde este primer momento de la Transición parecía claro, como señalaban Recio, Uña y Díaz Salazar (1990, 22), que iban a ser pocos los apoyos que la institución eclesial recibiría de los intelectuales laicos, cuya postura crítica hacia el factor religioso

[203]La importancia de la televisión en este periodo era ya indudable. En la encuesta realizada sobre «el pueblo cristiano» en la diócesis de Cádiz (1978), ante la pregunta «¿Son la televisión y la radio las únicas fuentes de cultura para la mayoría de los adultos?», las respuestas se distribuían de la siguiente manera: «Sí» (76,5%); «En parte. Algo» (10,2%); «No» (12,3%) y «No sé» (1%) (Oficina de Estadística 1979, 224). La encuesta hecha sobre los católicos gaditanos se realizó en el curso 1977-1978, en la que participaron 9238 personas, aunque la muestra al final se compuso por 1505 personas. Encuesta elaborada por la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia e incluida en la *Guía de la Iglesia en España* de 1979 (Oficina de Estadística 1979, 221-224).

era más explicitada y difundida en el marco democrático y alcanzaba progresivamente a diferentes estratos sociales. Dentro de esta pluralidad intelectual que la democracia ayudaba a explicitar, el catolicismo tenía un hueco cada vez más reducido[204].

5.2.2.2. La consolidación de la liberación: transformación moral, voces de mujer, conflicto con el episcopado y sanción legal del cambio

El pluralismo que se abría paso en los setenta no se agotaba en las cuestiones intelectuales o culturales, sino que se manifestaba también en los crecientes posicionamientos divergentes respecto a un «espacio privado como de libre disposición de los individuos» y sus articulaciones públicas (Martínez Cortés 198, 618); un espacio que anteriormente había estado sujeto previamente a la normatividad del catolicismo.

Según el estudioso Jean Baubérot (2004, 106), con el debate sobre la intimidad y la pluralidad de posicionamientos sobre su gestión se abría lo que el investigador denomina el tercer umbral (*seuil*) de la laicidad desde los setenta. Los debates sobre cuestiones relacionadas de manera particularmente significativa con la articulación moral favorecían que la sociedad civil con su pluralidad entrara también en el debate, a la par que irrumpía un posicionamiento más radicalmente crítico con los modos en los que la religión había estado presente hasta el momento (Hervieu-Léger 2003, 222-223). En el caso español, desde la muerte de Franco y a medida que los parámetros políticos, sociales y culturales de España se iban aproximando paulatinamente a los del continente, los posicionamientos respecto a este espacio de la intimidad y su gestión devinieron más plurales y explícitos (Tusell 2005), hecho que intensificaba la divergencia entre los criterios que se expandían en la sociedad española y los parámetros normativos de la Iglesia católica.

Para analizar la intensificación de la pluralidad de posicionamientos que emergían en la sociedad española en este momento debemos tener en cuenta tres cuestiones: en primer lugar, la consolidación de una más clara ruptura con los parámetros normativos morales del catolicismo, culmen de los procesos experimentados desde los sesenta y que implicó en este momento profundas consecuencias en el sector femenino de la población; en segundo lugar, la consecuente distancia que se abría en torno a estos campos entre la sociedad y la Iglesia; y, por último, la progresiva sanción legal de las transformaciones morales, que a su vez suscitaba la reacción contraria de los sectores más impermeabilizados ante la ola de *liberación* que se expandía en la sociedad española.

---

[204]Ángeles López (c.p. 2018) describe en la entrevista cómo esa mezcla entre ausencia de interés y crítica hacia lo religioso ha continuado marcando el sector mediático e intelectual en las últimas décadas: «De hecho casi se ve como un valor en los medios periodísticos y culturales, en la intelectualidad, el abordar lo religioso desde un punto de vista crítico e híper crítico. Eso ha calado en la sociedad».

En primer lugar, comenzaremos con la acentuación de la problemática hacia la herencia moral católica recibida, con el corte más claro con la anterior estructuración. La época de la Transición coincidió con la culminación de las transformaciones que se habían manifestado desde los años sesenta, y se habían intensificado desde 1973-1974 (Juliá y Mainer 2000, 16). El periodista Juan Eslava Galán recoge, en coherencia con lo afirmado en esta tesis, dos etapas en la progresiva transformación de los parámetros morales. Por un lado, durante los años sesenta se había efectuado una primera ruptura con los anteriores modos en los que la religión había estado presente:

> En 1964, el padre pasionista Jeremías de las Sagradas Espinas, que había consagrado su vida a combatir el baile moderno, publicó *Juventud en llamas, el Baile moderno*, donde anunciaba que el baile es un ejercicio público de lascivia y fornicación. Pero, a diferencia de las anteriores, esta vez su libro pasó inadvertido. Pronto se celebraron concursos de belleza en media España. En 1963, Carmen Cervera, quedó tercera en el miss mundo (Barba 2009, 105).

El testimonio del periodista continúa con su experiencia cuando regresa al país en plena Transición. Para Eslava Galán, la propia ruptura se había superado hacia un cambio más radical, ante el cual la Iglesia se había quedado muda.

> Cuando regresé, en 1977, encontré un país completamente cambiado. Antes, lo máximo que se había llegado a publicar era una portada con una chica en bikini en la revista *Personas* [...]. La Iglesia, vociferante hasta hacía poco tiempo, se quedó muda de repente. El achatamiento eclesial creció cuando los socialistas ganaron las elecciones en 1982. ¡Qué lejos estamos de aquellos tiempos! (Ibíd., 107).

En términos similares, González de Cardedal (1985, 90) señalaba que «la gran crisis moral que ahora sufre el país, no es algo realmente nuevo, que se haya producido en los diez últimos años. Se trataba del desvelamiento y reconocimiento público de los hechos ya anteriormente operantes», concluyendo que «la transición política no crea la crisis moral sino que simplemente la deja al descubierto»[205]. Y en palabras de Alfonso Álvarez Bolado (1979, 24), *la etapa del destape* constituía el «efecto boomerang» de una serie de fenómenos previos como la

> modernización violentamente truncada por el nuevo Estado en los años 60, por la admisión de la difusión de los fenómenos infraestructurales de modernización se dejan aflorar sus típicos y expresivas formas de conciencia […] [que] suscita el efecto «social»

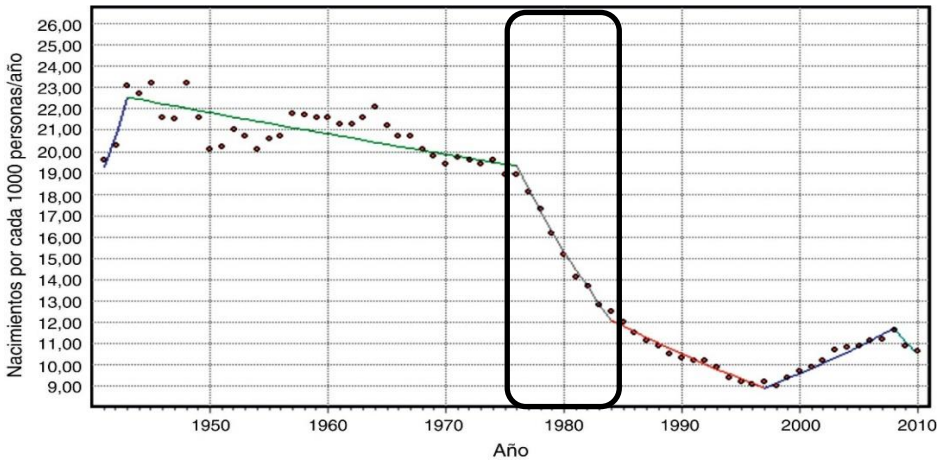
[205]Esta apreciación era –a su vez– corroborada por la opinión de las familias encuestadas entre 1976 y 1977 cuando el 84%, que afirmaban que los problemas familiares tenían una trayectoria más larga en el tiempo (Oficina de Estadística 1979, 211). Datos procedentes de la Encuesta General sobre la Familia (1976-1977), elaborada por la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia con una muestra de 2400 respuestas. Esta encuesta se incorporó a la *Guía de la Iglesia en España* (Oficina de Estadística 1979, 211-216).

de asignatura pendiente y una radicalización contra la administración política y cosmovisional del sexo, familia.

La Transición se revelaba, pues, como un desvelamiento en sí misma de los cambios que habían acontecido ya en torno a la aceptación de nuevos parámetros morales. Pero, de nuevo la explicitación del cambio generaba la intensificación del mismo en una suerte de época de *liberación*.

Esta constatación de la profundidad alcanzada en torno al cambio en los parámetros morales en la Transición se puede rastrear estadísticamente en uno de los puntos que nos han ido acompañando durante la ruptura del imaginario normativo y moral católico: el uso de la anticoncepción como muestra significativa de los cambios en los parámetros sexuales. Por un lado, señalábamos en el anterior capítulo el decrecimiento de una aún alta natalidad durante los sesenta, que se había manifestado primeramente en la reducción de familias de más de 4 hijos o en la contracción del número de infantes nacidos fuera del matrimonio. Ambos habían sido reflejos de una primera expansión de la anticoncepción frente a las restricciones morales católica. En este momento de la Transición, esos jóvenes que habían mostrado mayor tolerancia ante la anticoncepción durante los años sesenta hacían uso de la misma a la hora de constituir su familia (Carrión 1976, 40). ¿El resultado? Una bajada drástica de la natalidad desde la mitad de los setenta hasta el inicio de los ochenta, punto en el que se moderó el decrecimiento, aunque sin detenerse.

Gráfico 6. *Evolución de la natalidad en España en la segunda mitad del siglo XX e inicio del XXI*



Fuente: gráfica tomada de Andrés de Llano, Alberola et al. (2015), con autorización del autor para la incorporación a la tesis.

Frente a los criterios normativos de la Iglesia, y las primeras reacciones diferenciales a finales de los sesenta, el uso de la anticoncepción se expandía definitivamente a nivel social. Y desde 1978 pasaba a ser además una práctica aceptada legalmente. Desde ese momento, la mayoría de la población ha «podido conocer, y sobre todo utilizar con libertad, los métodos anticonceptivos», realidad que intensificaba a su vez su uso (Del Campo y Rodríguez 2002, 124).

En paralelo a la consolidación del cambio en este caso particularmente relevante, se efectuaba también la acentuación de la aceptación de parámetros morales diferentes a los sostenidos en el previo marco de cristianismo discursivo. Cuestiones como el «divorcio, comprensión hacia la infidelidad conyugal, admisión de la pareja no legalizada o de los hijos habidos fuera del matrimonio reflejaron desde 1975 la mutación sin precedentes de la moral española» (Juliá y Mainer 2000, 95). Especialmente, esta aceptación de nuevas pautas morales era destacable en una juventud que no solo se equiparaba progresivamente en tolerancia al contexto europeo, sino que en puntos concretos como la aceptación de la homosexualidad superaba a sus vecinos, según las encuestas publicadas a finales de los setenta. En palabras de un ilustrativo artículo de la popular revista *Cambio 16* al respecto, los jóvenes españoles en 1977 eran «Más progres que nadie» (citado en Muñoz 2017, 521). Esos jóvenes *progres* eran la muestra de un corte más claro y general con lo que se estimaba una moral heredada del pasado.

Además, la intensificación de la ruptura era generalizada a través de un marco en el que lo juvenil suponía cuantitativa y cualitativamente un factor de peso tanto por la demografía (coincide con la juventud de los *baby-boomers* en España) como su influencia como tendencia cultural hacia una

> liberación aquí y ahora, inconformista y rebelde contra toda atadura e institución, con una moral sexual radicalmente distinta de la que tuvieron las generaciones anteriores, que cuestiona todos los principios y verdades hasta las raíces más profundas y todo tipo de autoridad, que rechaza leyes, usos y costumbres a todos los niveles de la sociedad moderna, que pide que se revele toda la realidad y no se siga disfrazando nada de ella, que pone en cuestión toda la ciencia que se continua transmitiendo hoy y todas las estructuras culturales y educativas, que no cree en viejos dogmas (De Castro y Serrano 1977, 20).

En este momento, el sendero de la ruptura que habían iniciado los jóvenes de los sesenta se intensificaba, y las costumbres recibidas como católicas constituían, como señalaba el sociólogo Francisco Orizo en 1981, «una de las causas básicas del rechazo positivo de la religión» (citado en Pereda, Urbina y De Prada 1983, 50). En palabras de Subirats (1995, 11) era el definitivo «fin a las representaciones morales de una sociedad largo tiempo reprimida bajo los oscurantistas prejuicios del fundamentalismo católico español». En los distintos testimonios incorporados se constata el claro vínculo entre corte moral y corte religioso. En la liberación no había solo una ruptura con la moral, sino también una mayor problematización sobre el propio factor religioso en sí. Era la consecuencia del profundo vínculo que se había establecido entre el catolicismo y su estructuración moral, que hacía difícil no rechazar un término del binomio sin el otro.

Uno de los espacios sociales en los que esta liberación implicó más consecuencias para la integración del factor religioso fue el sector femenino de la población. Frente al modelo de la mujer como transmisora fundamental de la religiosidad, el corte moral conllevó también a la más clara irrupción de perfiles femeninos alternativos al ideal de madre católica promovido durante el nacionalcatolicismo. Junto con la continuación de la mujer consumidora, que Salvador de Madariaga (1975, 165-166) ejemplificaba con las mujeres que ya no eran guiadas por «el cura "director espiritual" sino el médico o la esteticista», se efectuaba una progresiva liberación más acentuada de la figura femenina. El pudor era progresivamente englobado dentro de las herencias de imposición moral y, según la opinión del mismo intelectual, las mujeres optaban en mayor medida por ofrecer el «sexo sin dar el alma» (Ibíd.); un paso fundamental desde «la rígida represión tradicional a una liberalización» (Alcalá 1976, 14).

Además de esta liberación sexual que se iba fraguando, las mujeres también se emancipaban de la categoría de «sus labores», y de las consecuentes construcciones domésticas a las que habían sido confinadas previamente. Frente a esa sujeción doméstica, las mujeres se incorporaban progresivamente al mercado laboral, dinámica que se intensificó a partir de la consolidación democrática (Bustelo 1983).

Tabla 39. *Evolución de la población activa por sexos (en miles de personas)*

Población activa	*1960*	*1970*	*1981*
Hombres	9436,8	9574,1	9628,9
Mujeres	2379,8	2334	3168,1
Total	11.816,6	11.908,1	12.797

Fuente: Estadísticas históricas de España, Nicolau (2005, 147). La autora ofrece los datos a partir de los Censos de Población.

En paralelo a las realidades descritas, la progresiva emancipación del sector femenino tuvo dos principales repercusiones en la conformación de una mayor problematización desde las mujeres hacia el factor religioso: por un lado, la creciente dificultad de la transmisión religiosa; por otro, la irrupción de discursos más netamente críticos con el anterior papel de la madre católica del nacionalcatolicismo a través de la consolidación del movimiento feminista. A ambas dinámicas las unía una interpretación diferencial del papel de lo femenino en la sociedad respecto a aquella idea nacionalcatólica del «ángel del hogar».

Por un lado, este contexto de acentuación de la transformación de los roles femeninos enlazaba con lo que los informes de este momento destacaban cada vez más explícitamente como la problemática de la transmisión (Trobajo 1981, 15-17). El análisis

efectuado por Aparicio y Martínez Cortés en el inicio de los ochenta y en el marco de Fe y Secularidad subrayaba ya la profunda secularización del rol de la madre católica en las madres jóvenes, aquellas que a la altura de 1981-1982 poseían entre 21 a 30 años. En ellas se establecía una relación mucho más crítica con la religiosidad en general no solo «con relación al pasado y a los mecanismos de temor, sino más todavía con relación a lo institucional pasado, presente y previsible, que se vive como amenaza de despersonalización para cualquier desarrollo individual» (Martínez 1981-82, 10). Es decir, estas madres, que habían experimentado su primera socialización durante los sesenta y habían vivido de manera más clara la ruptura de los imaginarios católicos poseían como consecuencia una «opción muy imprecisa o nada clara por lo religioso en este papel» (Ibíd., 11). De tal modo, junto con la intensificación de la ruptura moral que había comenzado en los setenta, en este momento la progresiva crisis de recepción religiosa se había convertido ya en una potencial crisis de transmisión religiosa, dado que alcanzaba a uno de los focos transmisores fundamentales: la figura de la madre católica, cada vez más en crisis entre las jóvenes (González de Cardedal 2015, 1472).

A este debilitamiento de la transmisión por parte de unas madres más secularizadas, se añadían los efectos de una sociedad menos religiosa en su conjunto y cuya exterioridad social transmitía con menor fuerza el catolicismo (Ibíd.). Al final del periodo englobado en este capítulo, el inicio de la década de los ochenta, se mostraba que el éxito en la transmisión se había reducido considerablemente incluso en aquellas familias donde el factor religioso se encontraba más presente, fruto de la conjunción entre las transformaciones familiares y sociales según González Blasco y González-Anleo (1992, 140).

En una comparación realizada por estos investigadores subrayaban que si en 1969 el 89 por ciento de los hijos cuyas madres asistían los domingos y algún día laborable seguían el mismo patrón de su progenitora, en 1982 el porcentaje ya se había reducido al 35%. Del mismo modo, si en 1969 uno de cada dos jóvenes cuya madre rara vez cumplía dominicalmente asistía a los oficios dominicales; en 1982 eran solo 7 de cada 100 los que asistían a misa los domingos en las mismas circunstancias. En definitiva, el resultado de las transformaciones conjuntas se daba en madres menos religiosas, con menos probabilidades de transmitir su religiosidad a sus hijos. Esta doble dinámica favoreció que los nacidos entre 1964 y 1974 se convirtieran en la «primera generación cuya socialización está marcada por la secularización de la sociedad» (González Blasco y González-Anleo 1992, 27), y experimentasen unos profesos formativos y de maduración en los que el peso de la religión se encontró considerablemente «más disminuido y privatizado» (Ibíd., 29).

Tabla 40. *Evolución de la relación entre la práctica de la madre y la práctica del hijo entre 1969 y 1982 (en porcentaje)*

	1969	*1982*
La madre asiste a misa…	% de hijos que asiste en las mismas circunstancias	% de hijos que asiste en las mismas circunstancias
*Rara vez**	45	7
*En las fiestas principales***	54	12
Todos los días de fiesta	83	44
Los domingos y algún día de labor	89	35

Fuente: datos de las Encuestas de la Juventud. (citado en Beltrán, García et al 1984, 140). Nota (*): se agrupa en «rara vez» a las madres que no van nunca a misa y las que solo van algunas veces al año de la encuesta de 1982. Nota (**): En 1982 esta categoría aparece como asistencia a misa algunas veces al mes.

Por otra parte, en torno a esta figura de la mujer que se estaba emancipando de los roles nacionalcatólicos, se explicitó una de las voces críticas que durante el franquismo no pudo alcanzar el peso que ocupó en otros espacios europeos: el feminismo, sector que se alzó intensamente contra la pervivencia de costumbres y modos anteriores.

Durante la Transición se efectuaron los primeros encuentros feministas a escala nacional, organizados en Barcelona en 1976 y en Madrid en 1977. La Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español, con su origen en la Coordinadora Feminista, surgió como consecuencia de estas primeras redes en 1978. Desde este núcleo se fueron gestando protestas y manifestaciones en las que se reclamaba una igualdad real de la mujer frente a la realidad social del momento. De este modo, la Iglesia, que había sido aliada del Régimen y de su sumisión moral, se revelaba como «un poder social claramente sexista» (Bandrés 1976, 15) a la luz de una conciencia feminista incipiente. Y desde esta primera consolidación de la crítica feminista se añadía una problematización más a la presencia del factor religioso, englobada dentro de esa alianza histórica de los poderes dominantes contra la mujer.

Precisamente, en el análisis que Mónica Moreno (2011, 331) realiza sobre el movimiento feminista y las reacciones al mismo en esta hora primera de la democracia, la historiadora enfatiza la gestación de binomios opuestos entre religiosidad y feminismo. Según la historiadora, en el discurso mediático se tendía a reproducir una división entre «católico-antifeminista» y «feminista-anticlerical», en torno a la cual se fueron también gestando narrativas e imaginarios diferenciales. Y sobre el sustrato de esta polarización, tempranamente se oyó desde los núcleos más movilizados del feminismo en España el grito «vamos a quemar la Conferencia Episcopal por fascista y patriarcal», como recogían

ya Pereda, Urbina y De Prada (1983) en su obra de análisis de la transformación de la religiosidad católica en España[206].

La proclama recogida por Urbina era la punta del iceberg de la consolidación de la brecha entre sociedad e Iglesia; una divergencia que venía fraguándose con anterioridad y que constituye el segundo punto que señalábamos al inicio de este epígrafe para el esbozo de *la etapa del destape*. El seminario *La religiosidad española bajo las condiciones sociales contemporáneas* del Instituto Fe y Secularidad sintetizaba parte de las claves de esta separación entre Iglesia y sociedad, en la que cuestiones como las reseñadas en este punto jugaban un papel mayor (Benavides 1979, 1). Junto con surgimiento desde el Concilio de discursos católicos y eclesiales alternativos al oficial-episcopal y la disminución de la presencia de la religiosidad en la cotidianeidad, los puntos nodales de la creciente separación entre la población –especialmente la juvenil– y la Iglesia descansaban en la importancia que había alcanzado el propio sujeto y sus opciones personales, concretamente en este campo de libre disposición de la intimidad por parte del individuo.

Frente al individuo liberado, la Iglesia aparecía como «retrógrada» y «coactiva», diferencia que impulsaba una progresiva «crisis de credibilidad» más intensa del factor religioso (Mardones 1978, 343-344). Máxime teniendo en consideración que desde el propio final del Vaticano II, los análisis habían recogido la impresión de que si bien la Iglesia había entrado en diálogo con la modernidad en la etapa posconciliar, esta interlocución quedaba célericamente a la zaga de las nuevas concepciones que empezaban a emerger, opinión que explicitaba en este momento el sociólogo Rafael Díaz-Salazar (1981, 50-51):

> [Cuando] las masas cristianas empezaron a reconciliarse con la modernidad, otros sectores ya lo habían hecho con varias décadas de antelación; pues bien, en medio de ese proceso surge un cambio sociológico nuevo: el descontento con la modernidad y con el proceso inaugurado por la Ilustración. Todos los movimientos contraculturales (el ecologismo es solo uno de ellos) son fruto del descontento con los procesos de modernización y progreso, y producen una nueva sensibilidad y una nueva escala de valores que van a influir en cuestiones culturales y éticas, que afectan a la moral tradicional de la Iglesia y a la manera cómo esta debe estar presente en la cultura. La novedad de estos cambios desconcierta a la Iglesia y ante ellos la Iglesia muestra una incapacidad de articular mensaje cristiano, nueva cultura y moral católica. Especialmente el paso de la modernización a la desmodernización produce, entre otras cosas, un nuevo tipo de jóvenes –los «nuevos jóvenes»– a los cuales la pastoral de la Iglesia, incluso la

[206]Comentario que surge en el grupo de discusión número 6 de los conducidos por Pereda, Urbina y De Prada (1983), el grupo de «jóvenes militantes progresistas (creyentes y no creyentes)». El grupo de discusión tuvo lugar en Madrid, el día 16-9-1983. Compuesto por 7 mujeres jóvenes (de las cuales 2 casadas y con hijos): 3 militantes creyentes, 4 no creyentes militantes. 25-30 años. Área rural/urbana. Clases baja y media.

más progresista, no termina de comprender y ésto produce que se ahonde aún más la separación entre la Iglesia y las nuevas generaciones.

En este sentido, y a pesar del perfil bajo que mantuvo la Conferencia Episcopal en esta época en asuntos como la anticoncepción, la memoria académica de los seminarios de Fe y Secularidad de este periodo de 1976-1977 reflejaba que el alejamiento del conjunto de la sociedad española respecto a la Iglesia favorecía que se estableciese una brecha; una distancia entre los mensajes episcopales y la propia sociedad que se asemejaba al diálogo entre dos lenguas distintas (Instituto Fe y Secularidad [¿1978?], 21-22).

Un ejemplo de estas disonancias se ponía de manifiesto en torno al ya citado documento sobre *Matrimonio y familia*, publicado por la Asamblea plenaria de la CEE (octubre de 1978) tras un largo proceso de reacción. A pesar de la importancia que poseyó para el propio episcopado y para los sectores católicos más afines al discurso sobre la familia, fue un texto que, según el redactor del capítulo sobre las «zonas de conflicto» en el análisis de FOESSA (1983, 603), «pasó sin pena ni gloria» dejando que «los temas candentes [siguieran] a la misma temperatura».

En otros casos, la reacción sobrepasaba la indiferencia y generaba una oposición mediáticamente más significativa. Este fue el caso de las polémicas en torno al borrador de un documento episcopal que ponía el énfasis en esa sobre alarmante situación de la moral pública en España, borrador que apareció finalmente como el *Comunicado episcopal ante la fuerte oleada pornográfica y erotizante* del 28 de febrero de 1976. Ante la creciente «pérdida de valores» que se efectuaba en España, el pleno del episcopado «condenaba» todo «cuanto es una sistemática invasión de puro erotismo o de degradante pornografía, que no puede menos de producir serios perjuicios a la salud moral de nuestro pueblo» (Asamblea Plenaria 1976). En un contexto de liberalización de costumbres conocido como el *destape*, entre estas advertencias episcopales y una sociedad que abrazaba desenfadadamente a la liberación la polémica estaba servida[207].

De hecho, la recepción crítica a este documento no debe buscarse en silencios, sutilezas o cambios conceptuales de los testimonios, matices que eran más comunes en la etapa anterior. El pluralismo favorecía que el documento provocara una pública y pronta reacción contraria al mismo entre, por ejemplo, el sector cinematográfico, que se sumaba al ya posconciliarmente crítico de los propios sacerdotes.

Este era el caso de Antonio Aradillas (1977, 53). Aradillas en su obra publicada en este momento *Yo Acuso*, se aquejaba que en la sociedad democrática, documentos como el citado más que de servir a la re-moralización católica que pretendían los obispos,

[207]A este respecto, es interesante el dato que revela David Barba: casi un 50% de las películas realizadas en 1976 pertenecen al género «Destape», y, por otra parte, las revistas ilustradas con fotografías de desnudos supusieron el 70% del negocio (Barba 2009, 283).

simplemente reforzaban un rechazo más intenso por el choque frontal que suponían contra los valores de la propia sociedad.

La discrepancia entre una sociedad en liberalización y el episcopado alcanzaba incluso a los católicos practicantes de la diócesis de Ciudad Real, tal como mostraban los datos de una encuesta efectuada entre 1977 y 1978[208]. La causa del retraso social que generaba la Iglesia en España se asentaba para los entrevistados primeramente en la defensa que esta realizaba de la moral, y no en la clásica alianza de la Iglesia con los ricos, que había constituido una de las argumentaciones básicas del carácter «reaccionario» de la Iglesia durante la primera oleada de secularización.

Tabla 41.*Valoración sobre los motivos del retraso de la Iglesia, diócesis de Ciudad Real (1977-1978) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Sí, de acuerdo	*En parte, algo*	*No, en desacuerdo*
Hay quienes dicen que la Iglesia retrasa el cambio social porque está de parte de los ricos	23	5,7	55
La Iglesia retrasa el progreso por defender la moral	34,8	7,1	33

Fuente: (Oficina de Estadística 1979, 227).

Por último, tercer aspecto subrayado al inicio para el esbozo de este profundo cambio moral de la Transición, frente a la progresiva transformación social que alejaba a la sociedad española de los parámetros eclesiales y la acercaba a las realidades del resto de Europa, España se encontraba en una posición diferente respecto a las naciones del entorno. Cuestiones como el divorcio o el aborto, que en gran parte de los países europeos habían sido aprobadas en la primera mitad de los años setenta (Taylor 2015, 297)[209], en el caso español no había sido posible su planteamiento dentro del marco nacionalcatólico. Más aún, ya en democracia, la expansión del ambiente liberalizador no puede tampoco hacernos obviar la dinámica de recepción diferencial del proceso de transformación sociocultural que continuaba persistiendo no solo en el episcopado, sino en distintos sectores sociales.

[208]Encuesta «El pueblo cristiano en la diócesis de Ciudad Real (1977-1978)», realizada por la Oficina Diocesana de Sociología de Ciudad Real, con una muestra formada por 1915 respuestas. Se encuentra en la *Guía de la Iglesia en España* de 1979 (Oficina de Estadística 1979, 225-229).

[209]Incorporo una cronología básica de las distintas aprobaciones legislativas de países occidentales con contexto cultural católico: España: 1978 (anticoncepción), 1981 (divorcio), 1985 (aborto); Italia: 1971 (anticoncepción), 1974 (divorcio), 1978 (aborto); Francia: 1967 (anticoncepción), 1975 (aborto); Canadá: 1968 (divorcio), 1968 (aborto y anticoncepción).

Aunque desde finales de los sesenta el divorcio había aumentado su aceptación progresivamente, diez años más tarde los posicionamientos sociales eran aún divergentes. En 1979 ante la cuestión: «¿Es usted partidario del divorcio?», la mayoría de la población encuestada por *Cambio 16* mostraba aceptación generalizada. No obstante, también era cierto que los resultados del estudio resaltaban cómo los partidarios de un sí incondicional eran menores que los que estaban incondicionalmente en contra del divorcio.

Tabla 42. *Posicionamientos ante el divorcio en España (1979) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

¿Es usted partidario del divorcio?	*Porcentaje de respuestas*
Sí, en cualquier caso	22%
Sí, en determinadas circunstancias	40%
No	33%
No sabe/ no contesta	5%

Fuente: datos tomados de Duocastella (1981, 79), que cita los datos de una encuesta publicada el 29 de octubre de 1979 en la revista *Cambio 16* con una muestra de 1575 entrevistados.

En consecuencia, la progresiva sanción legal del cambio en los criterios morales no fue tan solo lo que Suárez ratificó como «hacer normal lo que a nivel de calle es simplemente normal». Ciertamente para un amplio porcentaje de población así era, y Eugenio Nasarre (c.p. 2018) mencionaba en la entrevista que el Gobierno de la UCD trataba de

> resolver los temas para normalizar en la sociedad española la ley del divorcio, para resolverlo. Lo hace en esta etapa de UCD, y también Íñigo Cavero hace el borrador, el proyecto que se presenta en las cortes, que después será modificado, y ahí hubo que explicar a la jerarquía católica el sentido y el porqué los católicos hacíamos eso. Hubo una mayoritaria comprensión, sobre todo de la línea de Tarancón, en estas cosas que había que hacer.

Sin embargo, en la normalización había también una promoción legal del cambio moral, que suponía un impulso político para continuar la modernización del país desde el imaginario referencial de ser europeo y moderno frente al lema *Spain is different* del desarrollismo[210]. Como argumentaba ilustrativamente Carrillo en el congreso en 1981 en torno al debate de la ley del divorcio: «Con esta ley […] se va a ver quién es europeo y

[210]En retrospectiva, el análisis que realizaba Jesús María Vázquez sobre el cambio es profundamente revelador de lo que estamos señalando: «Por otra parte, es difícil establecer de modo claro y preciso la relación causal existente entre cambios estructurales (jurídicos, políticos, económicos, de hábitat, etc) y cambios psicosociales a nivel de actitudes y normas en los individuos, ya que parece que están íntimamente ligados que el cambio de valores acelera el cambio de estructuras y que estas estructuras nuevas generan nuevos valores» (Vázquez 1985, 423).

quién no lo es» (*Ecclesia* 1981e, 5), o en la versión crítica de esta constatación por parte del arzobispo Marcelo González (1977, 23): «Cuando se promulgue la disposición que lo autorice [el divorcio] nos dirán por todos los órganos de comunicación social que España ha logrado una de las conquistas de la civilización moderna»[211].

Esta primera etapa de la sanción legal del cambio moral se saldó con la aprobación precisamente de la ley del divorcio en 1981 (Ley 30/1981) por el Gobierno de la UCD, siendo ministro de Justicia Fernández Ordóñez, que se sumaba a la previa legalización de la venta de anticonceptivos. El texto se encontró frente a una postura no excesivamente beligerante por parte de una Conferencia Episcopal, cuya cabeza era en este momento Gabino Díaz-Merchán, hombre de la más estrecha confianza del cardenal Tarancón.

Este perfil bajo de la Iglesia jerárquica en la polémica del divorcio, aunque debilitaba la irrupción de una más fuerte resistencia católica a la ley, no impidió que se alzaran voces de entre los propios obispos (Marcelo González y Guerra Campos), la crítica del nuevo nuncio y de los grupos que se habían mostrado repetidamente más opuestos a la aprobación del divorcio (Martín de Santa Olala 2001).

Desde estos sectores existieron varias iniciativas contrarias a la legislación «divorcista» por lo que estimaban que implicaba de potencial efecto en la devaluación de la familia, uno de los fundamentales pilares de su discurso. Estos fueron los casos de las campañas a favor de un referéndum para evitar aprobación del divorcio en 1981, iniciativa que fue promovida por la Asociación de Seglares Católicos de Zaragoza por medio de una recogida de más de 300.000 firmas (Carro 1981, 21), o la aparición de escritos de carácter crítico con la posibilidad de aprobación del divorcio, tal como fue la obra *El nuevo sistema matrimonial y el divorcio*, confeccionada por los canonistas Lamberto de Echevarría (perteneciente a la Universidad Pontificia de Salamanca), Carmelo de Diego (Navarra) y Carlos Corral (Comillas) (Martín de Santa Olalla 2001, 540). Sin embargo, las iniciativas particulares y sociales en defensa de la conservación de los parámetros católicos en la legislación, e incluso las resistencias de parte de la población, no impidieron que el marco legal consolidara progresivamente su salida progresiva del cristianismo normativo en esta etapa de abandono del nacionalcatolicismo.

En definitiva, la propia aprobación de la ley del divorcio era la prueba de la imposibilidad de mantener una uniformidad no solo religiosa o política, sino también moral en una sociedad modernizada y, desde este momento, democrática y cada vez más explícitamente plural (Díaz-Salazar 2006, 34). Diferentes estudiosos han manifestado

---

[211]Curiosamente, en el más reciente debate sobre el aborto en Portugal (2007) se explicitó este mismo dilema entre modernidad y tradición en la presentación pública de los argumentarios: «Escolha no referendo é entre a modernidade e o conservadorismo» (Ferreira 2007), como señaló el político José Sócrates en Portugal.

cómo la pluralidad gesta un espacio metatópico, un espacio más amplio que supera los posicionamientos particulares hacia la aceptación de la propia pluralidad como marco (Taylor 2006). A partir de la Transición este pluralismo, tanto ideológico como sexual y personal, se convertía «simplemente un dato con el que hay que contar», en palabras de un artículo de Ricardo Alberdi (1980, 87, 243-245). Y los imaginarios sociales se moldeaban en paralelo a la consolidación de este espacio metatópico de la pluralidad, en el que la Iglesia no era ya la opción normativa por defecto.

El reconocimiento democrático de la pluralidad, sumado al crecimiento progresivo de la misma pluralidad social, añadía redobladas complicaciones a los anteriores modos en los que el catolicismo había estado inserto en los imaginarios (Martínez 1981, 254). En la generación de este espacio no solo se superaba el monopolio moral católico y una imposición nacionalcatólica –ya con contradicciones profundas desde la etapa anterior– sino que se explicitaban y alcanzaban mayor eco mediático diferentes alternativas y cosmovisiones, diferentes imaginarios sociales con valoraciones divergentes sobre el factor religioso. Como en el caso de la construcción política, la sociedad dejaba de ser definida como católica, y se clausuraba la etapa de la ambigua secularización durante el nacionalcatolicismo hacia nuevas dinámicas sociales, en las que el catolicismo aparecía como un discurso más –de particulares características– dentro de la pluralidad de propuestas individuales y sociales. En estas distintas alternativas, el factor religioso perdía la fuerza de imposición, a la par que se veía a su vez sometido a diferentes problematizaciones desde los distintos posicionamientos divergentes.

En este sentido, la pluralidad democrática favorecía una secularización general de los imaginarios en la creciente percepción como válidas de las distintas propuestas morales y de sentido, legitimación constitucionalmente avalada, que se sumaba a la propia secularización de discursos que contemplábamos como exigencia del marco no confesional.

Pero también –y junto con el consecuente aumento que este marco no confesional añadía a la distancia entre una cotidianeidad marcada por criterios democráticos y el factor religioso– emergían narrativas más seculares en las que la presencia religiosa se tornaba más problemática. Estas discursividades –que *Ecclesia* había vinculado a la laicidad pública o que en el último punto aparecían en torno a la valoración de la religiosidad desde la perspectiva racionalista, a la modernización que implicaba el abandono de la tradición o de la liberación sexual– alcanzaban a más amplios estratos de población por medio de la citada explicitación y proyección mediática con la que contaron en los debates. Y progresivamente, el magma de significaciones que analizábamos en el capítulo anterior iba adoptando perfiles más definidos en narrativas e imaginarios seculares que contribuían a la propia secularización de los imaginarios en la sociedad española, nutriendo un argumentario en el que la religión católica era cuestionada por la tentación

nacionalcatólica que representaba aún en la etapa democrática, la sumisión de su moral frente a la liberación que se expandía o como un elemento propio de un pasado lejano, cerrado e irracional.

5.3. EL DESVELAMIENTO: EL CATOLICISMO EN ESPAÑA AL DESCUBIERTO

El periodo nacionalcatólico superado era también el cierre de un pasado social católico, ya que el propio factor religioso participó del nacionalcatolicismo y caracterizó las estructuraciones de los imaginarios sociales de *aquella España católica*. Como consecuencia, en la etapa de debates democráticos, de explicitación de la pluralidad y de retirada mediática de la Iglesia, el catolicismo vivió un momento de redefinición de su presencia tanto a nivel social como individual. Frente a la anterior católica sociedad, los numerosos «retos que presentaba la adaptación del catolicismo a la nueva sociedad» (Mardones 1978, 344-345) –que hemos descrito en los dos epígrafes anteriores– y la sensación de profunda ruptura con el periodo anterior coadyuvaban a la acentuación de los cambios en las dinámicas sociorreligiosas (De la Cueva 2015, 387-388). Y motivaban también el consiguiente reposicionamiento de los actores religiosos ante una sociedad que por medio de la profunda transformación de este momento devenía más netamente secular.

5.3.1. Estadísticas y dinámicas sociales tras el desvelamiento de la Transición

Los datos relativos a la realidad religiosa española fueron progresivamente abandonando la indefinición que los caracterizó prácticamente hasta el final del Régimen y adoptaron rasgos más precisos. A esta realidad también contribuyó al aumento de fuentes y de perspectivas en los análisis, así como la primacía cada vez más clara de las perspectivas a escala nacional sobre los estudios locales y parciales.

Estadísticamente, a la moderada –aunque ambigua– bajada de la práctica religiosa con un alto mantenimiento de la autoidentificación como católico durante el último periodo del franquismo, le sucedía ahora una clara y drástica caída de la práctica religiosa, que se estabilizó en el inicio de los años ochenta.

Tabla 43. *Evolución de la autoidentificación religiosa en España (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Año	*Católicos practicantes*	*Católicos no practicantes*	*Otras religiones*	*Opciones no-religiosas*
1970	87	9	-	2
1975	84	8	-	5
1976	82	10	-	7
1977	75	12	-	11
1978	61,2	29,4	0,5	7,9
1979	58,3	30,9	0,8	8,3
1980	54,1	34,4	0,8	8,5
1981	52	36,9	0,8	9,1

Fuente: Díaz-Salazar (1993, 134) para 1970-1977, Comas (2006) citado en Pérez-Agote (2007, 70) para 1978-1981.

En medio de esta sociedad española que progresivamente salía del marco nacionalcatólico, se efectuó una intensa pérdida de la asistencia a la misa dominical en un espacio de tiempo muy reducido. Como muestra la tabla, solo entre 1977 y 1979 se produjo una bajada de 20,9 puntos porcentuales de la práctica católica para la población, con una subida de más de 18,9 puntos en la figura del católico no practicante. Ambas dinámicas concentraban el pulso del cambio religioso. El desplome señalado para los años 1977 y 1979 se encuentra ratificado en varias fuentes, como en el análisis sobre los cambios en la juventud española ofrecido por González Blasco y González Anleo (1992, 25), quienes señalan: «La serie cronológica de datos de autocalificación religiosa sitúa el punto de máxima inflexión en 1976-1978», a la par que equiparaban la bajada en la práctica religiosa con la subida del perfil no practicante. No obstante, la excepcionalidad del decrecimiento en apenas dos años nos conduce a una primera contextualización crítica de las cifras para la indagación posterior en la realidad que reflejan.

En primer lugar, en paralelo a la Transición se consolidó un mayor conocimiento estadístico de la situación religiosa en España frente a las previamente citadas formulaciones más imprecisas de los tiempos nacionalcatólicos. Tanto instituciones internacionales como Gallup, nacionales como el CIS, DATA e IDES o eclesiales como la Fundación SM ofrecieron en sus análisis una mayor precisión en las cifras sobre la religiosidad de los españoles y, por tanto, desde este momento la aproximación estadística se ajustó más a la propia realidad social. La comparación entre estos dos contextos

diferenciales, el nacionalcatólico y el democrático, que también lo eran en el estudio del factor religioso, puede generar un potencial desajuste entre las cifras ofrecidas con anterioridad a 1975 y las ofrecidas con posterioridad a esa fecha. Y de tal modo, el cuestionamiento que ya a principios de los setenta Duocastella efectuaba sobre los datos de FOESSA, devendría en este momento crítica justificada: ante la mayor precisión estadística de finales de los setenta, los datos adoptaban perfiles más parecidos a la realidad de práctica religiosa que el propio Duocastella proponía anteriormente (en torno al 35%).

Sin embargo, si obviamos los datos ofrecidos por FOESSA para 1974 y concentramos nuestra atención exclusivamente en la información relativa a las fechas a partir de 1976, este decrecimiento intenso y concentrado en apenas tres años vuelve a aparecer. En las cifras ofrecidas por DATA a través del profesor Díaz Salazar (1993, 133) estos años se revelan también como un momento clave en el cambio de la práctica religiosa en España.

Tabla 44. *Evolución de la autoidentificación religiosa en España. (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

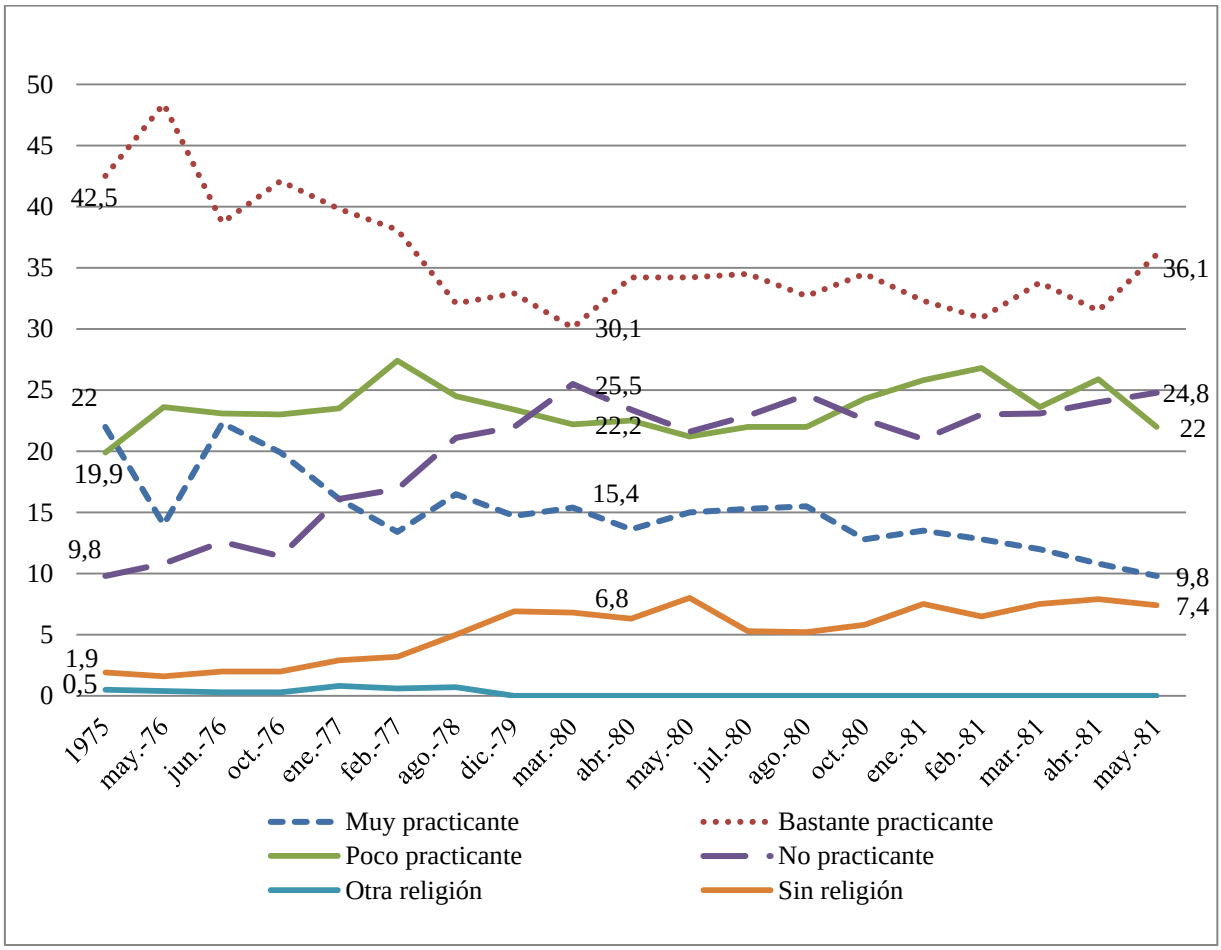
Se considera…	*1976*	*1977*	*1978*	*1979*	*1983 (primer trimestre)*	*1983 (segundo trimestre)*
Muy buen católico	14	12	8	9	8	6
Católico practicante	42	38	29	28	28	25
Católico no muy practicante	26	25	22	25	26	22
Católico no practicante	10	12	19	23	19	25
indiferente	6	9	16	11	11	15
Ateo	1	2	4	3	4	5
Creyente de otra religión	<0,5	<0,5	1	1	1	1
No contesta	1	1	1	1	2	1

Fuente: (Díaz-Salazar 1993, 133).

Una situación parecida nos muestra la información presentada por Gallup, con una periodicidad aún más precisa que la ofrecida por las anteriores estadísticas. En sus datos se muestra una bajada drástica de los perfiles muy/bastante practicantes entre 1975 y 1979

frente a una subida continua de la no práctica, tendencias que se acompañaban de un más ligero aumento tanto de la «poca práctica» como de la opción «sin religión» para la última etapa de los años setenta.

Gráfico 7. *Evolución de la autoidentificación religiosa (1975-1981) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*



Fuente: información de Gallup recogida en *Guía de la Iglesia en España* de 1989 (Oficina de Estadística 1988, 221) datos procedentes del comentario del comentario sociológico de diciembre de 1986, tabla 137. Nota: el estudio no ofrece datos para «otra religión» a partir de diciembre de 1979.

En el caso de la juventud nos encontramos con una situación aún más acentuada. A pesar de que los datos relativos a la juventud ya habían revelado una considerable bajada en la práctica religiosa en 1974, entre 1977 y 1982 el porcentaje del sector «no practicante» aumentó en un total de 24,8 puntos porcentuales para los varones y 20,8 puntos para las mujeres. Por otra parte, el mismo procedimiento por el que se formulaban las preguntas de las encuestas revelaba cambios profundos sobre la propia pluralidad religiosa de la época. Aún en 1974 no existía la opción de «ateísmo» o «sin religión» en el cuestionario realizado para la III Encuesta de la Juventud (González Blasco y González-Anleo 1992, 122), al igual que había sucedido con la no inclusión de la categoría «indiferente» en la I Encuesta de la Juventud de 1960. Por el contrario, a medida que se poblaban de opciones de respuesta para el universo de la no creencia y la indiferencia en este momento, las

opciones «católicas» experimentaban una reducción en las categorías de la autodefinición, reducidas a «católico practicante» y «no practicante».

Tabla 45. *Evolución de la autoidentificación religiosa en la juventud española (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	1975		*1977*		*1982*	
	Hombres	*Mujeres*	*Hombres*	*Mujeres*	*Hombres*	*Mujeres*
Indiferente	25,6	13,6	24	17	13,9	9,4
Católico no practicante	23,2	13,4	26	19	50,8	39,8
Católico no muy practicante	29,7	20	23	30	-	-
Católico practicante	17,5	37,4	12	23	-	-
Muy buen católico	3,8	6,6	2	3	-	-
Suma de los católicos practicantes (las categorías no muy practicante/practicante/ católico	51	73	37	56	24,9	42,8
Otra religión	0,2	-	2	2	0,8	1,3
Ateo	No existe categoría	No existe categoría	11	5	7,1	3,5
No contesta	-	-	1	1	2,6	3,2
Muestra	1683	1664	1670	1598	1657	1683

Fuente: González Blasco y González-Anleo (1992, 122).

Sin embargo, más allá de la constatación estadística, los datos nos remiten a otro nivel explicativo. Junto con el potencial desajuste analítico entre los dos contextos de estudio, y las dinámicas de inflación que se encuentran tras las cifras previas a la muerte del dictador, la importancia del período de la Transición como un punto nodal del cambio sociorreligioso en España la hemos corroborado por distintas fuentes. Por tanto, la bajada de la práctica religiosa reflejaba también la irrupción en este contexto de las dinámicas sociales que se habían estado viviendo anteriormente, en la etapa de las rupturas, y que no habían sido explicitadas tanto por la previa indefinición estadística como por una sociedad que reproducía esa indefinición a través de diferentes mecanismos sociopolíticos de imposición nacionalcatólica del credo religioso.

Si indicábamos que la explicitación de la pluralidad fue mayor gracias al marco democrático, esta afirmación es extensible a la propia pluralidad de posicionamientos religiosos tras años de proceso de secularización en su segunda oleada. Por tanto, junto con las propias transformaciones de este momento clave de la Transición, el decrecimiento del perfil del católico practicante también desvelaba la acumulación de los cambios ya experimentados por medio de una doble vertiente.

Por un lado y como hemos señalado en los epígrafes anteriores, la sociedad se emancipaba de la definición católica normativa, de lo que se esperaba socialmente a nivel religioso. A pesar de los procesos de rupturas, el catolicismo había continuado formando parte, al menos desde la retórica nacionalcatólica, de la «bóveda legitimadora de la sociedad» española hasta el momento de la muerte de Franco (Mardones 1978, 344-345). Como señalaba Albert Riba (c.p. 2019) en la entrevista: «Había esa situación en la que por un lado el nacionalcatolicismo era la situación legal, oficial, pública, en la que debías colocarte como pudieras ahí dentro. Y por otro lado, había la oposición tolerada, pero clandestina; tolerada porque estaba bajo el paraguas de la Iglesia. Y otras oposiciones no toleradas, que eso es ya otra historia».

Por el contrario, la misma apertura del periodo democrático generó un efecto que el sociólogo Iglesias de Ussel (1990) catalogaba como «constelación de rupturas». El sociólogo resumía el término de la siguiente manera: «La ruptura política con el franquismo se acompañó de la ruptura con otra serie de cosas, que en la mente de jóvenes de los años cincuenta se percibieron como inextricablemente asociadas con el franquismo» (Ibíd., 237). Que en parte de este corte profundo con el modelo anterior entraban los modos previos de vivencia del factor religioso, su normatividad e imposición, es corroborable en distintos testimonios. En este sentido, Martín Descalzo (1976, 451) realizaba una crónica sobre el aumento de divorcios en paralelo a la muerte del dictador, que se presta justificadamente a una lectura desde la idea de «constelación de rupturas» respecto a la anterior sociedad que implicó el deceso de Franco:

> Los tribunales eclesiásticos de toda España, y sobre todo de Madrid, [habían] experimentado un súbito aumento de causas de separación y nulidad matrimonial y que esa súbita crecida coincide exactamente con el mes de noviembre de 1975. Qué tenga que ver la muerte de Franco con el mayor deseo de separarse los matrimonios, no hay quien lo descubra.

La simple posibilidad de una democracia motivaba la realidad descrita por Martín Descalzo: el deseo de liberación de la pasada imposición católica normativa. Junto con esa constelación de rupturas, en la que los modos en los que se había vivido el factor religioso eran superados, la democracia también favorecía la consolidación de la *diferenciación funcional* para la sociedad española (Recio, Uña y Díaz-Salazar 1990, 26), concepto inserto en la propia teoría de la secularización y que hace referencia a cómo los

diferentes espacios sociales se configuran de un modo específico y propio[212], en este caso emancipados de los esquemas totalizantes previos de religión presente y nacionalcatolicismo. Cada esfera, cada espacio de la vida pública aparecía progresivamente más como tal en una sociedad democrática. Y ya no requería del adjetivo necesario de «católico» para su presentación pública. El teólogo Enrique Miret Magdalena en 1976 describía esta emancipación social durante la Transición con un texto profundamente sugerente, dado que enfatizaba claramente la pérdida de sentido de una totalidad católica para la articulación de la existencia hacia una emancipación progresiva de las distintas esferas:

> El cine católico, la literatura católica, los deportes católicos y las piscinas católicas –que llenaron nuestros oídos y nuestra vista hasta hace bien pocos años– han desaparecido y han dado lugar a un cine-cine, a una literatura-literatura, y a un cultivo del cuerpo del hombre, sin mezclar en la organización y estructura de esos campos humanos, las normas, actividades y deseos de lo específicamente católico (Miret 1976, 93).

Si el periodo de la Transición coincidió también con «el gran cambio de la identidad religiosa de los españoles» (Díaz-Salazar 1993, 94) fue porque favoreció la explicitación del grado de secularización ya alcanzado en los imaginarios sociales por medio del difuminado de las anteriores presiones e inercias: era una sociedad que se emancipaba de su definición católica, que a su vez favorecía la constatación de que parte de la población hacía tiempo que había dejado de estar sujeta a los parámetros católicos. Y de nuevo, la percepción del cambio acontecido en la democracia era motor de más transformación (Sánchez 2003): explicitación y acentuación.

Sin embargo, el texto de Miret también nos proporciona una segunda clave: la práctica religiosa podía aparecer desde este momento más estrictamente como tal. El catolicismo y la práctica religiosa se emancipaban de otras cuestiones con las que habían sido encubiertos, lo que nos permitirá una atención más clara desde este momento al objetivo 3 de la tesis: la comprensión del reposicionamiento de los actores religiosos ante el presupuesto de una sociedad secularizada.

A la luz de estas dos «emancipaciones», podemos dar una clave interpretativa del desplome estadístico a finales de los setenta: por un lado, la salida del nacionalcatolicismo eliminaba presiones para autoidentificarse al margen del ideal religioso. Desde este momento, el individuo podía más libremente identificarse con la opción a la que más personalmente se sintiese vinculado, es decir, aquellos que habían experimentado una mayor problematización del factor religioso podían explicitar este proceso más

---

[212]La *diferenciación funcional* constituye uno de los elementos de la teoría de la secularización que más consenso presenta en la comunidad académica (Tschannen 2004). Este concepto hace referencia a que, por medio del proceso de secularización, las distintas esferas de la vida social adquieren autonomía respecto al funcionamiento religioso, y pasan a ser regidas por sus propias lógicas.

claramente como tal. Pero por otro lado, el abandono del espacio practicante por parte de un importante sector de la población descubría también el porcentaje de los que más efectivamente habían continuado practicando la religiosidad católica a pesar de las rupturas y de las transformaciones.

Volvamos en este momento a las estadísticas con las que comenzábamos la disertación sobre el catolicismo en la sociedad democrática. Los puntos de partida de las diferentes tablas con las que iniciábamos el epígrafe no mostraban cifras muy distantes de los datos indicados por el FOESSA con un porcentaje de práctica religiosa en torno al 70% de la población para el 1974. Sin embargo, –como hemos señalado– tanto el sociólogo Duocastella (1975) como el intelectual Caffarena habían insistido en que la práctica religiosa no habría superado el cuarenta por ciento de la población total entre finales de los sesenta y principios de los setenta, aunque hasta el fin del nacionalcatolicismo tampoco se había ofrecido una contrarréplica estadística a nivel nacional en la que se mostrase con claridad una alternativa a los datos ofrecidos por el FOESSA.

A la luz de lo expuesto, el nacionalcatolicismo encubría parte de las consecuencias de las rupturas de la presencia religiosa en los imaginarios sociales hasta el fin del franquismo. Y la población y las estadísticas tendían a reproducir de manera inercial la amplia identificación como católico practicante de la mayoría de la población. Sin embargo, en este momento cambiaba la tendencia y el volumen de población autoidentificada como católica practicante tenderá a asemejarse en mayor medida a los que ejercían como tales. En este sentido, los múltiples informes ofrecidos por la *Guía de la Iglesia en España* de 1976, efectuadas en los años inmediatamente anteriores a la drástica caída estadística de los primeros años de la Transición, nos proporcionan más claves para comprender esta constelación de rupturas en el nivel religioso. Si analizamos la abundante información de la *Guía* a través de un espectro de preguntas más amplio que la simple asistencia a la misa dominical, el informe nos revela otros espacios en los que se repetía la disyuntiva existente entre los datos del FOESSA y las estimaciones de Duocastella: entre el más del 70% de la población encuestada que se identificaba ampliamente con el catolicismo, frente a un sector de 30-40% de los entrevistados, aquellos que mostraban una actividad religiosa más intensa y más allá de aspectos básicos de la identificación como católico.

Por ejemplo, ante la pregunta «¿Para usted la existencia de Dios es cierta, probable o incierta?» Las opciones seleccionadas en una encuesta realizada por el Instituto de la Opinión Pública, y recogida en la señalada Guía, se dividían del modo indicado en la tabla 46.

Tabla 46. *Creencia en Dios en la sociedad española (1975) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	En % de respuestas
Cierta	85
Probable	10
Incierta	3
NS/NC	2

Fuente: *Guía de la Iglesia en España* de 1976 (Oficina de Estadística 1976, 105), tomado de «El factor religioso según una encuesta del Instituto de Opinión Pública. Mayo de 1975».

Esta amplia aceptación del postulado más genérico de la creencia en Dios se evidenciaba también en otras preguntas de la misma encuesta sobre cuestiones básicas del catolicismo. Eran los casos, por ejemplo, de si el entrevistado había aprendido alguna oración para rezar o si conocía personalmente a algún sacerdote, cuestiones en las que las respuestas se dividían de una manera semejante:

Tabla 47. *Creencias y hábitos religiosos básicos en la población española (1975) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	¿Ha aprendido usted de sus padres alguna oración para rezar?	*¿Conoce usted personalmente a algún sacerdote?*
Sí	85	80
No	10	18
NS/NC	4	10

Fuente: *Guía de la Iglesia en España* de 1976 (Oficina de Estadística 1976, 105), tomado de «El factor religioso según una encuesta del Instituto de Opinión Pública. Mayo de 1975».

Prácticamente, el 80% de respuestas afirmativas ante las cuestiones básicas del imaginario católico coincidían con el más del 70% que ofrecía el FOESSA para la práctica religiosa durante la primera parte de los setenta. Sin embargo, y en esas mismas estadísticas, a medida que las preguntas se hacían más específicas y concretas, el porcentaje de entrevistados que respondían de acuerdo con lo esperado en una persona para la cual la religiosidad goza de importancia en su cotidianeidad se aproximaba al 30-40% que señalaban Duocastella y de Caffarena. Ante la pregunta «¿Con qué frecuencia siente usted la necesidad de rezar?» Las respuestas se distribuían tal como aparece en la tabla 48 (cf. *infra*).

Tabla 48. *Frecuencia de la práctica de la oración (1975) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	En % de respuestas
Todos los días	39
De vez en cuando	38
Casi nunca	12
Nunca	7
NS/NC	3

Fuente: *Guía de la Iglesia en España* de 1976 (Oficina de Estadística 1976, 105), tomado de «El factor religioso según una encuesta del Instituto de Opinión Pública. Mayo de 1975».

Tabla 49. *Valoración por los sacerdotes de la participación de los fieles en las parroquias a mediados de la década de los setenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	En % de respuestas	*Acumulado positivas vs. negativas*
Nula	3	
Muy poca	16,7	62,9
Poca	43,2	
Bastante	31,9	
Mucha	4,2	45,7
Muchísima	9,6	
No responden	0,4	0,4

Fuente: *Guía de la Iglesia en España* de 1976 (Oficina de Estadística 1976, 111). Nota: no especifica el año en el que se realizó el estudio.

En esta misma *Guía de la Iglesia* de 1976 también se incluye una encuesta realizada a una amplia muestra de párrocos urbanos en España[213], los cuales señalaban su impresión de «llegar con bastante o mucha eficacia» tan solo a un 36,1 por ciento de la población de las ciudades en su labor de «evangelización». Estos párrocos, de nuevo, ante la pregunta «La participación de los fieles en la vida de la parroquia, ¿qué le parece a usted?»[214] Respondían con los resultados de la tabla 49 (cf. *supra*).

La diferencia entre el amplio 70-80% y el más reducido 30-40% se corroboraba de nuevo en los resultados de las encuestas locales, en las que se deducía «que las creencias eran predominantemente cristianas solo en un 33-37% en edad superior a los 15 años. El

[213]La encuesta en la que se encuentran esos datos es «Situación de la parroquia urbana», realizada por la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia. La encuesta fue encargada a J.M. Díaz Mozaz y a Vicente-José Sastre. Los datos proceden de una muestra de 1265 respuestas procedentes de sacerdotes de parroquias urbanas [de un universo conformado por 2148 parroquias urbanas y 4296 sacerdotes], en las que se incluyen aquellas de ciudades de más de 50.000 habitantes y de capitales de provincia, independientemente su tamaño particular. Las diócesis de Cuenca y Orihuela-Alicante no respondieron. Se encuentra en la *Guía de la Iglesia en España* (Oficina de Estadística 1976, 107-120).

[214]En esta misma encuesta a parroquias, se pregunta a qué radio de población llega habitualmente la acción evangelizadora de la parroquia, distribuyéndose del siguiente modo las respuestas: a menos del 5% de los hab. (6,7%), a un 5-10% (15,3%), a un 10-20% (21,4%), a un 20-30% (22,1%), a un 30-40% (13%), a un 40-50% (9,2%), a un 50% y más (6,8%), no responden (4,6%) (Oficina de Estadística 1976, 112).

restante 63-67 % se repartía entre no creyentes y adeptos a una de las mentalidades indicadas anteriormente [variantes del cristianismo teísta y personal]» (Urbina 1976; citado en Ídem. 1993, 221).

Entre el más el 70% del FOESSA y el 30-40% ofrecido por Duocastella existía una distancia que se presta a comparación con la diferencia entre la amplia identificación católica y el sector para el que su religiosidad suponía un factor más central en su día a día (alrededor del 30-40%), que correspondería a lo que el propio FOESSA de 1970 denominaba la comunidad de católicos activos. En este momento, el 50% de la comunidad católica practicante que revelaban las estadísticas de finales de los setenta se aproximaba progresivamente al sector más claramente practicante de los informes de la *Guía de la Iglesia* de 1976, que situábamos en torno al 30-40% para el momento previo a la Transición.

Podemos apuntar desde este momento, y a raíz de la información evidenciada en los documentos, que el sector que continuó dentro de la categoría de católico practicante tras la constelación de rupturas de estos años fue aquel que, a pesar del proceso descrito de secularización de los imaginarios, había mostrado más pervivencias o posibilidades de adaptación de su religiosidad –de generación de un *habitus* religioso– respecto a la anterior sociedad en el espacio secular. Este proceso por el que el sector religioso aparecía más propiamente como tal gracias a las condiciones democráticas era también destacado por el cardenal Carlos Osoro (c.p. 2017) durante la entrevista que mantuvimos:

> Pero en España tiene un sentido especial, ya que hemos pasado de un modo de vivir político establecido en el régimen de Franco a una democracia en la que nada se impone, sino que se propone. La Iglesia no es una propuesta obligatoria, sino que es una oferta que la propia Iglesia hace dentro de la democracia. El cambio ha sido sustantivo: antes la gente se podía sentir obligada a una pertenencia. Por otra parte, esto pertenece a toda la cultura, un mundo secularizado, un mundo [en el] que solo lo verificable científicamente es válido, sobre todo desde las ciencias exactas (ya que científico es la religión en la teología pero desde otras exactitudes). Eso ha provocado, por un lado, muchos abandonos, pero también gente que se lo ha tomado muy en serio.

A este respecto, según un análisis de Fe y Secularidad basado en un estudio sobre las actitudes en la asistencia a misa en Madrid en 1979 eran precisamente los católicos más «institucionalizados» los que –según el análisis– más se identificaban como católicos practicantes (Tornos y Martínez 1979, 2). La institucionalización señalada por Fe y Secularidad ni significaba necesariamente estricta participación activa institucional ni implicaba la completa y absoluta adhesión al episcopado o el reconocimiento de todos los puntos de la dogmática católica. Era más bien el fenómeno por el cual la religiosidad continuaba inserta en el *habitus*, en los esquemas y estructuraciones de un sector de la población a pesar de los cambios profundos. Y mostraba que si bien la secularización y

los procesos de salida del espacio público y político de la normatividad católica disminuían la plausibilidad del catolicismo, éstos no imposibilitaban que se estableciesen distintas plausibilidades individuales y comunitarias que actualizasen la presencia de la religiosidad en la cotidianidad. Frente al debilitamiento de una exterioridad social de la cuestión religiosa, que había sido antaño reforzada por los mecanismos de religión presente (Hervieu-Léger 2006, 62), progresivamente la religiosidad dejaba de ser una inercia social para remitirse más claramente a los espacios religiosos.

En este sector más netamente religioso que la Transición desvelaba destacaba su núcleo más activo: una pléyade de grupos y comunidades que conformarían «un 14 por 100 de los católicos españoles», según el estudio de López Saez (1979, 4). Este corazón estaba compuesto por una minoría «realmente de católicos» (Díaz 1983, 535). A pesar de las profundas diferencias en planteamientos entre las diferentes sensibilidades de este sector, Miguel Payá (1977, 90-91) en un artículo en *Iglesia Viva* analizaba los potenciales puntos de confluencia de plataformas tan distintas como el Opus Dei, Renovación Carismática, Movimientos Matrimoniales, Comunidades de Base y Cristianos por el Socialismo, y que de nuevo nos remiten al logro de la «institucionalización» del factor religioso en medio de una cotidianeidad secularizada: 1) una estructura de *cristiandad* superada por una situación de libre adhesión 2) peso en la formación religiosa 3) Carácter interpersonal 4) Sensación de responsabilidad sobre el futuro de la Iglesia 5) y, en una conclusión del autor más de carácter teológico, un interés en el que la «fe, la caridad y la esperanza deben informar todos los ámbitos de la vida humana: personal, familiar y social (Ibíd.).

Los modos de inserción de la religiosidad en las cotidianeidades variaban y mientras en muchos de los casos como los citados por Payá se componía de una sucesión de reuniones, retiros, convivencias, encuentros, celebraciones comunitarias, también existía la pervivencia de previas estructuraciones del catolicismo: «El pueblo llano que se llama católico está como siempre. Su fe sigue siendo simplemente sociológica, aunque haya cambiado el panorama social y el ordenamiento jurídico» (Fernández 1981, 18). Como señalaba en la entrevista Mª Ángeles López Romero (c.p. 2018), directora actual de la Editorial San Pablo, era la presencia religiosa en contextos sociales particulares la que continuaba facilitando la práctica, aun en una España secularizada diferencialmente por sectores y regiones. La entrevistada, actual directora de la Editorial San Pablo, recuerda el más fácil acceso a la religiosidad en el contexto en el que se educó en comparación con el de sus hijos:

> Y eso es lo que a mis hijos les ha faltado. Lacomunidad que teníamos más cercana en el pueblo en el que vivimos aquí, a las afueras de Madrid, no ha jugado ese papel. Por distintos motivos, y uno de ellos –clave– es que yo no me he sentido identificada ideológicamente con la línea desea comunidad, y por tanto no me he sentido cómoda integrándome en esa comunidad. Creo también que nuestros actuales estilos de vida hacen

> todo mucho más complicado. Antes no íbamos corriendo a todas partes, no teníamos este nivel de estrés. Vivíamos normalmente cerca de nuestra parroquia, que respondía a nuestras expectativas, y [a la que] podíamos ir el domingo. Salíamos. Nos tomábamos nuestra Fanta –los niños– y los padres su cerveza, y te ibas a comer a casa. Hoy en día los planes de los fines de semana no encajan para nada con ese modelo de vida más tranquilo, más apegado al espacio cercano de tu barrio, Pero es cierto que mucha gente no sigue manteniendo esas costumbres y en nuestro caso no ha sido posible porque la parroquia que teníamos cerca no respondía para nada a lo que nosotros estábamos demandando de una comunidad parroquial.

Por su parte, el que fuera presidente de la Acción Católica General, Antonio Muñoz Varo (c.p. 2017), resaltaba la influencia que tuvo en su primera educación un contexto familiar religioso en el que se formó: «Yo tuve la suerte de pertenecer a una familia cristiana, yo pude ver a mi abuela vivir su fe en el día a día, como algo presente. Pero luego es que mis padres también lo han hecho».

A pesar de que los informes habían subrayado la inminente desaparición de este cristianismo de las abuelas y de mostos tras la misa, en el que se mezclaban pervivencias sociológicas y culturales, este continuaba también en un marco democrático. Y a su vez constituía la pervivencia de realidades más dilatadas temporalmente. En este sentido, López Sáez sintetizaba en 1979 los rasgos prototípicos del católico practicante de aquel momento, con trazos que indudablemente nos remiten a los espacios y sectores en los que el catolicismo había logrado hacía décadas una integración más idiosincrásica:

> El porcentaje de práctica es más alto en las mujeres (50 por 100) que en los hombres (36 por 100), en los que tienen más de cuarenta años que en los de menos, en los que no tienen estudios (o solo primarios) que en los que poseen otro tipo de ellos, en las regiones más subdesarrolladas que en las más desarrolladas, en las clases más altas y medias que en la clase obrera y pobre, en quienes tiene por profesión «sus labores» y en los «inactivos» más que en los demás. Como se desprende de todos estos datos, este tipo de creyentes apenas ha sido afectado todavía por el proceso de secularización (¿qué pasará entonces?) y su práctica predominante es de tipo sacramental y cultual en la línea tradicional (López 1979, 3-4).

En definitiva, el sector católico practicante era aquel en el que la propia religiosidad católica encontraba distintos modos o bien de pervivencia, como señalaba López Sáez, o bien de actualización en la cotidianeidad, por más que los imaginarios continuaran secularizándose de manera general y la sociedad saliera de su definición nacionalcatólica.

Sin embargo, en el contexto democrático no solo se evidenciaba la continuación de un amplio sector que recreaba su religiosidad en un contexto más secular, sino que también se revelaban –como hemos señalado– las consecuencias de las transformaciones acumuladas, de la segunda oleada de secularización. Especialmente, la fuerza de aquellas tendencias relacionadas con la posibilidad de que el individuo se ubicase tanto más al

margen de lo normativamente marcado como católico como directamente fuera de la propia Iglesia, con un número menor de presiones sociales que lo impidieran. El hecho de que fuera esta tendencia hacia la no práctica la que concentrase el pulso del cambio mayor a finales de los setenta, nos remite a la importancia que adquiría como dinámica sociorreligiosa del periodo. Era la culminación de la segunda oleada de secularización, en la que el individuo progresivamente se alejaba de la Iglesia sin necesariamente renunciar a su etiqueta de católico (Pérez-Agote 2012).

El catolicismo pasivo había supuesto un antecedente de esta figura no practicante. Sin embargo, tras años de transformaciones socieconómicas y de experimentaciones posconciliares en las formas de ser católico, el grado de explicitación de la «disidencia» religiosa alcanzaba mayores cotas a diferencia del perfil pasivo, en el que no se daba una actitud tan públicamente discrepante más que en la actitud resaltada por parte de los redactores de los informes.

En este sentido, las diferentes estadísticas y documentos del periodo mostraban el crecimiento durante esta etapa de la dinámica de desidentificación de la identidad religiosa con la estructura eclesial, tendencia de la que el catolicismo no practicante suponía un ejemplo evidente. Muestras claras de esta divergencia entre sociedad en general e Iglesia, era que un 66% de los gaditanos en 1977-78 afirmaba que la población sentía menos la necesidad de la Iglesia[215], a la que además las reflexiones de Fe y Secularidad señalaban en un proceso de «burocratización» (Benavides 1979) que la convertía en una institución «tediosa y opaca» para la población (*Ecclesia* 1981f, 5). Frente a la práctica desaparición en el «lenguaje de los fieles [de] la frase que era común: "La Santa Madre Iglesia"» (citado en Logos 1976, 1), los análisis destacaban el progresivo auge de una religión interior, de una autonomía o de una autenticidad personal a la hora de conformación de la identidad religiosa, que enlazaba con las dinámicas anteriores de ruptura y subjetivismo (Pablo VI 1976, 14).

En este sentido y en este proceso diferencial entre lo sostenido por la Iglesia y lo aceptado por los creyentes, a medida que las estadísticas conferían información más precisa, también mostraban con más claridad las diferencias que existían entre una amplia autoidentificación religiosa como católico –en torno al 90%– y las creencias diferenciales en los distintos contenidos de esa religiosidad católica. En la información recogida en España en 1981 para la Encuesta Europea de Valores se incluía incluso ya la creencia en la reencarnación, de la que un 25% de la población afirmaba su creencia (cf. tabla 50).

[215]La encuesta hecha sobre los católicos gaditanos se realizó en el curso 1977-1978, en la que participaron 9238 personas, aunque la muestra al final se compuso por 1505 personas. Encuesta elaborada por la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia e incluida en la *Guía de la Iglesia en España* de 1979 (Oficina de Estadística 1979, 221-224).

Tabla 50. *Creencias en la población española (1981) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Cree en	*1981*		
	Sí	*No*	*Ns/Nc*
Dios	87	8	6
Un alma	64	23	13
Pecado	58	31	11
Cielo	50	38	11
Vida después de la muerte	55	26	18
El demonio	33	53	14
Infierno	34	52	14
Reencarnación	25	51	24

Fuente: (Díaz-Salazar 1993, 145), con datos procedentes de Orizo (1991). Nota: las sumas de los porcentajes, tal y como aparecen en la fuente, ofrecen cifras que no arrojan un resultado del 100% en todos los casos.

A pesar de que parte de estas disonancias eran compartidas parcialmente por practicantes y no practicantes, había dos factores diferenciales entre estos dos sectores que empezaban a perfilarse más nítidamente. Por un lado, el no practicante desde este momento mostrará por lo general más disonancia con las creencias y normas de la Iglesia que el católico practicante. Además, por otro lado y de nuevo, una de las diferencias fundamentales entre ambos perfiles se dará precisamente en el grado de integración del factor religioso en la cotidianeidad, que en el sector no practicante se mostraba considerablemente más reducida, difuminada y distante que en el sector practicante. El católico no practicante suponía la constatación de la «creciente escisión entre religión y algunas dimensiones de la vida social y personal» (Díaz-Salazar 1993, 110), consecuencia clara de la segunda oleada de secularización. Y denodadamente para este sector, la vida cotidiana dejaba de estar orientada «por cadenas de significantes "católicos"», por más que persistieran parte de las creencias católicas de modo parcial, y la propia identidad religiosa.

A su vez, esta combinación diferencial entre la identificación religiosa, el grado de aceptación de las creencias y la cotidianeidad no impedía la elevada y continuada participación de la sociedad española en general en los momentos sacramentales «fuertes de la Iglesia», frente a la crisis de la penitencia y de la eucaristía dominical. Un amplio sector de población que se desvinculaba de la práctica religiosa semanal volvía a la Iglesia para la recepción de los denominados «cuatro sacramentos»: *bautizos, (primeras)*

comuniones, bodas y funerales, realidad que favorecía que en una encuesta realizada a grupos de movimientos familiares católicos valorasen estos eventos como una «costumbre social» [216], y el 76,4% de los católicos de Cádiz sostuviese la misma impresión cuando afirmaban que lo más frecuente era recibir los sacramentos del Bautismo, Matrimonio, «por pura costumbre social» (Oficina de Estadística 1979, 223). La alta recepción de los sacramentos del Bautismo, del Matrimonio y de la Primera Comunión constituyó desde este momento otra de las tendencias que caracterizó la presencia de la religiosidad católica en la sociedad española durante la segunda mitad del siglo XX, dentro de un contexto más amplio de decrecimiento católico tras años de secularización, cuyas consecuencias ahora se explicitaban más claramente. Pero también era la muestra de una más amplia posibilidad de recreación católica fuera de un Régimen nacionalcatólico, en una sociedad democrática y progresivamente secularizada, pero que no renunciaba a una identificación católica a medio camino entre lo cultural y lo religioso.

5.3.2. El reposicionamiento de la comunidad católica ante la sociedad secular

La realidad que subyacía al desvelamiento del rostro del catolicismo en España se prestaba a múltiples lecturas posibles: retirada y permanencia, decrecimiento y vitalidad, minoría activa, pero mayoría católica. Sin embargo, y a pesar de que parte del sector eclesial enfatizaba las posibilidades que brindaba la vivencia religiosa en un contexto de libertad, la documentación emitida por los actores religiosos se vio atravesada de una suerte de pérdida de pulso por parte del catolicismo en el nuevo marco democrático: «Al dogmatismo de la situación anterior que unía sin diferenciar claramente derecho, religión y moral ha seguido un estado de perplejidad primero, de anomía luego y finalmente de desmoralización» (González de Cardedal 2010, 123).

En este momento de transición, también religiosa, Martín Descalzo (1976, 450) resumía en una metáfora sugerente la situación de la comunidad católica. La etapa de finales de los setenta era, en opinión del sacerdote y periodista, la llegada a una cumbre desde la cual se divisaban tanto las oscuras nubes sobre el valle que se dejaba atrás como el mar de nubes y oscuridad del siguiente valle al que se encaminaba la sociedad española y la Iglesia. Por su parte, el obispo de Canarias desde 1978, Ramón Echarren (1990) traducía el paisaje dibujado por Martín Descalzo a estados de ánimo, y este momento se presentaba

[216]Encuesta «Situación de los movimientos familiares cristianos (1976-1977), realizada por la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia a petición del Secretariado de la Comisión de Apostolado Seglar y con una muestra de 1494 respuestas. Se encuentra en la *Guía de la Iglesia en España* de 1979 (Oficina de Estadística 1979, 216-224). En esta misma encuesta ante la pregunta. «¿Es lo más frecuente el recibir los sacramentos del Bautismo, Matrimonio, etc., por pura costumbre social?» Las respuestas se dividían en «Sí, de acuerdo» (76,4%); «En parte algo» (10,6%); «No, desacuerdo» (11%), «No sabe, no contesta» (2%) (Ibíd., 223).

como el tránsito «del desconcierto al desánimo (1975-1980)». Lejos quedaba la vitalidad eclesial del inmediato posconcilio, y la memoria de la Asamblea se antojaba una «primavera hermosa al final del verano, de la que hoy solo queda el recuerdo nostálgico o molesto» (Larrabe 1981, 27). Por su parte el jesuita Ferrán Maurena (1981, 1) confesaba a Álvarez Bolado en una ilustrativa carta de 1981 sus impresiones sobre el calado de la crisis eclesial abierta en los sesenta y profundizada en los años siguientes: «En la actualidad no podemos tener la sensación de que estamos en una especie de vendaval que procede de un lugar y se dirige hacia otro lugar, sino que más bien tenemos la sensación de que andamos sumergidos y envueltos en una especie de remolino que nos va como engullendo».

El desvelamiento de la Transición y la consecuente deflación religiosa se acompañaban de una pérdida de pulso y de ánimo en la comunidad católica tras décadas de cambio. A pesar de que la aproximación al contexto de los católicos era tan amplio como el porcentaje de los que se autoidentificaban como tales, en la gestación del ambiente de desánimo tuvieron un papel desatacado los sectores más afectados por los distintos debates posconciliares, que tras años de sangría y de adaptaciones con éxito parcial se encontraban cada vez sumidos en el desánimo.

A este respecto, tras las múltiples problemáticas en torno al clero durante el posconcilio y con la reducción continuada del número de efectivos totales y de entradas al seminario, la presencia sacerdotal había perdido un importante peso tanto cuantitativo como cualitativo, como ya analizábamos en el capítulo anterior. Aunque era cierto que la caída de entradas al seminario se había moderado –hecho que alentaba esperanzas de «brotes verdes»– el número de seminaristas se estabilizó en torno a unas cifras considerablemente menguadas respecto a la década anterior.

Tabla 51. *Evolución del número de seminaristas diocesanos en España (1976-1980)*

Curso	*Número de seminaristas*	*Saldo*
1976-77	1746	+133
1977-78	1649	-97
1978-79	1505	-144
1979-1980	1583	+78

Fuente: Domínguez (2001, 40-41)

No obstante, y como consecuencia de la pérdida acumulada sin aumento significativo de los ingresos a la vida sacerdotal, la perspectiva futura del presbiterado en España era poco halagüeña ya desde este momento: «Por cada 430 hombres de más de treinta y cinco años hay un sacerdote, mientras por cada sacerdote de 25-34 años hay 1380 hombres de la

misma edad» (Sastre 1981, 150). Esta situación convirtió a la preocupación por las vocaciones en un asunto de «máxima prioridad pastoral» (Ibíd., 148-149) en un periodo en el que la edad media del sacerdocio había pasado de 41 años en 1971 a 55 años en 1980 (*Algunas notas sobre el clero*, s.f., 2) [217]. Además, los análisis sobre el clero de este momento apuntaban no solo a una pérdida cuantitativa, sino también a la mengua de su rol de líder de las comunidades locales, que respondían tanto al difuminado de la presencia parroquial en la vida cotidiana como a la profesionalización y burocratización de la figura del presbítero, por la que era reducido a una suerte de administrador de sacramentos[218].

La situación de los religiosos, encargados de la mayor parte de los centros de educación católica, era aún más crítica. El decrecimiento –que había sido incluso considerablemente más acentuado que para el propio clero diocesano– fue estabilizándose solo para la mitad de los institutos de religiosos. Según datos de la revista de la CONFER, el 41% de los institutos religiosos en 1980 aun se hallaban en fase de decrecimiento, el 53,8% de los institutos religiosos se encontraban en fase de estabilización y únicamente el 4,8% aumentaban sus cifras en este momento (citado en *Ecclesia* 1981g, 16). Pero de nuevo, la parte más desoladora de su estado se había trasladado de la petición de salidas a la continuada falta de entradas, que tras años de decrecimiento presentaban un estado alarmante para el futuro de los institutos religiosos[219]. El posconcilio se había saldado para finales de los setenta con una sangría espectacular en el sector que había constituido uno de los eslabones fundamentales de la transmisión religiosa. Carlos García de Andoin (c.p. 2018) recoge sus impresiones de esta realidad en primera persona en la entrevista que mantuvimos:

> Solo en aquellos años desde el año 1974 –tenía yo 11 años– hasta 8 años después, año 1981-1982, hubo un proceso por el que, en aquellos 7 años, acabaron por quedar solo 4 curas en todo el colegio. Unos se secularizaron. Otros, fruto de las necesidades que había en otros ámbitos de la diócesis, en las parroquias, a las que se daba una preferencia, no podían estar liberados o dedicados a la enseñanza.

---

[217]Por los eventos y documentos a los que hace referencia, este documento probablemente fue redactado a principios de la década de los ochenta.

[218]En este sentido de profesionalización del clero, en 1977 y 1981 se logró la incorporación del clero diocesano y de los religiosos respectivamente al Régimen General de la Seguridad Social (Ortiz 2016).

[219]Especialmente acentuado había sido el decrecimiento de los religiosos dedicados a la enseñanza en comparación con la vitalidad de ingresos que habían poseído con anterioridad. Paralelamente, las escuelas que dirigían estos religiosos adoptaban un profesorado cada vez más laico a golpe de salida de hermanos, de unos noviciados progresivamente vacíos y de la profunda «laicización del estilo de vida» tras diez años de cambio. En 1981 el número de religiosos en los colegios de su propiedad oscilaba entre la mitad de todo el profesorado para las regiones que presentaban mejor ratio religioso/profesor en el personal docente del centro [Castilla, León y el País Vasco-Navarro (53-47 % respectivamente)] y apenas un tercio de todo el profesorado en los colegios religiosos de Andalucía y Cataluña (27-31 %), las regiones con menor ratio religioso/profesor del colegio (Duocastella 1981, 27).

Tabla 52. *Evolución del número total de novicios religiosos en España y en congregaciones destacadas*

	1965	*1972*	*1976*	*1980*
Maristas	222	76	59	63
Franciscanos	82	41	46	37
Agustinos religiosos	88	74	82	37
Dominicos	111	43	38	77
Escuelas Cristianas (La Salle)	221	51	40	39
Salesianos	269	113	68	70
Jesuitas	191	32	44	44
Claretianos	91	19	50	27
Totales novicios en España	**2333**	**1053**	**944**	**764**

Fuente: Confederación Española de Religiosos (1966, 1972, 1976, 1980). Nota: en contraste con las anteriores *Guías de las Comunidades Religiosas*, en este momento no aparece diferenciado el número de novicios españoles fuera de España y dentro del territorio nacional.

Sin embargo, el drenaje efectuado en medio de los debates posconciliares no era exclusivo del clero y los religiosos, como señalábamos en los capítulos anteriores. Los grupos y comunidades más inmersos en la transformación sociopolítica se encontraban diezmados en 1976 tras la continuada pérdida de efectivos desde el inmediato posconcilio (Gimbernat 1976, 23-24). En 1978, el 95 de cada 100 de los miembros de la Acción Católica en 1966 habían abandonado la organización. Son ilustrativas las cifras que proporcionan Andrés-Gallego y Pazos (1999, 157-59): la Acción católica pasó de 500.000 miembros en 1966 a menos de 15.000 en 1979, la JOC pasa de 87.000 al inicio de la década a 800 en 1979, las mujeres de Acción Católica de 150.000 a 11.000.

A la crisis de este espacio eclesial comprometido contibuía de una manera particular la propia gestación de la democracia. No solo la democracia a través de la explicitación de la pluralidad política consolidó el trasvase de estos grupos a otras plataformas al margen de la Iglesia –y en las que se problematizaba más denodadamente la presencia del factor religioso–, sino que la construcción de un sistema alejado de las expectativas utópicas, sueños y proyecciones de parte de estos cristianos más comprometidos redobló el desánimo existente en estos grupos (Recio, Uña y Díaz Salazar 1990, 26), que se encuadraban dentro del ambiente más general de desencanto que sucedió a la muerte de

Franco. El fenómeno del desencanto, que según un editorial de *Ecclesia* (1981f, 5) había comenzado a manifestarse precisamente en estos grupos eclesiales incluso con anterioridad a otros espacios sociales, constituyó una de las claves que marcó el estado anímico general de los núcleos movilizados de izquierda durante la Transición (Beorlegui 2017). La democracia había supuesto una pizca de desesperanza ante la canalización burguesa y capitalista del cambio frente las expectativas de estos espacios más movilizados [220]. Ante la imposibilidad de una transformación que colmase sus expectativas, «muchos movimientos vecinales se diluyen, desaparecen las pintadas de la calle y los partidos tienen sus juventudes medios vacías»; descripción efectuada por un artículo de Misión Obrera que terminaba incluyendo en este sombrío panorama a los propios «movimientos apostólicos que arrastraban una larga crisis de identidad» (*Cuadernos de Misión Obrera* 1991, 17).

En este marco de progresiva pérdida del sueño revolucionario –fuera este socialista, cristiano o ambos– el potente aparato conceptual que el marxismo había conferido a los grupos católicos más comprometidos a través del diálogo y el debate entre el cristianismo y el socialismo tuvo en estos momentos sus últimos estertores. Y su presencia se vio atenuada posteriormente en medio de otras preocupaciones. Si aún en la memoria de 1976-1977 se citaba por parte del Instituto Fe y Secularidad ([¿1978?], 57-58): «El atractivo que hoy ejerce el marxismo», como «concepción global y operativa de todo el entramado social, haciendo posible una interpretación y confrontación crítica de los problemas económicos, sociales, políticos y culturales de nuestra sociedad», en el paso a la década de los ochenta el espacio de atención dedicado al marxismo disminuyó frente a los dilemas de la presencia católica en la sociedad democrática, que coparon la atención de los seminarios de corte más político. Para los intelectuales presentes en el Foro del Hecho Religioso de 1978 (Aranguren y Reyes Mate), este abandono de la lucha socialista desde convicciones cristianas podía constituir la punta del iceberg de una «vuelta a un tipo de religión puramente privatizada, que no movilizada para el compromiso social» (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 65). Era el inicio del fin de ese cristianismo de cuño más ético y comprometido que había caracterizado la etapa posconciliar.

En definitiva, la suma de los factores expuestos constituyó la superación del periodo de transformaciones y «actualización de la religiosidad» en este espacio eclesial comprometido hacia una «crisis» más total (Maurena 1981, 1), en medio, además, de la continuación de un cansancio que esbozábamos en el capítulo anterior. El compromiso cristiano había acabado en el callejón sin salida de los «militantes quemados». Una cita

[220]Se ve claramente esta lectura en el análisis temprano realizado en el Foro VII sobre el hecho religioso de 1983 (*Utopías humanas y cristianas ante la democracia impasible*) organizado por el Instituto Fe y Secularidad. Documentación en FYS, caja 570, carpeta 3. AHUPCO.

de la Misión Obrera de los jesuitas en España, probablemente de finales de los setenta por las referencias que cita, narraba en clave colectiva ese cansancio de los grupos que desconectaron de la Iglesia jerárquica en los sesenta en su empeño por conectar con la realidad social, pero que para finales de los setenta eran ellos mismos los que se sentían desconectados de la realidad del momento:

> A veces nos preguntamos en nuestras reuniones si hemos perdido o aminorado nuestro talante profético. Toda conclusión no suficientemente debatida o contrastada puede oscurecer más que aclarar. Toda valoración depende igualmente de la óptica optimista o pesimista con que se haga. Somos pocos y hemos envejecido. […] Son pocos los que nos siguen. Nosotros mismos no encontramos el modelo de vida religiosa que ofrecer a los jóvenes (*Algunos datos de la Misión Obrera,* s.f., 6).

A la situación de cansancio, se añadía el paso desde su situación de periferia eclesial a un más explícito «desencanto manifiesto» (Tamayo 1976, 18-19) hacia la propia Iglesia, la cual consideraban que inmersa en un claro «repliegue involucionista en la doctrina» (*Algunos datos de la Misión Obrera,* s.f., 5)[221], que añadía «miedo» al cansancio de los sacerdotes, religiosos y laicos más reformistas (*Algunas notas sobre el clero,* s.f., 7)[222].

La institución eclesial no era ajena a este estado de ánimo y a esta pérdida de pulso, situación a la que respondió con la continuación de la progresiva línea de reposicionamiento respecto a los límites de los debates posconciliares. Este empeño por delimitar el campo de juego católico con el objetivo de disminuir los potenciales excesos fue emprendido en los primeros posicionamientos más claros respecto a la anticoncepción en 1968 o a la figura del clero en 1971, como citábamos en los capítulos anteriores. Sin embargo, tuvo uno de sus principales valedores en la figura de Juan Pablo II, proclamado Pontífice en 1978 tras el fulminante paso por la silla petrina de Juan Pablo I.

Desde Roma, el intento de rectificación de la situación posconciliar también fue llegando a España, donde se encontró con su asunción por parte de distintos sectores eclesiales deseosos del «fin de los excesos». En este sentido, el número 1777 de *Ecclesia* (1976b) recogía diversos testimonios de entrevistados en los que se abogaba ampliamente por una revisión del debate posconciliar y un redireccionamiento del mismo hacia la unidad de la Iglesia. Eran las vacilaciones y dudas pastorales, la traducción de lenguajes y la crítica

---

[221]La política y activista Paca Sauquillo (c.p. 2018) relaciona el giro involucionista de Juan Pablo II con su desilusión personal respecto a la propia transformación eclesial: «A final del pontificado de Pablo VI, que fue el que llevó efecto el Concilio Vaticano II, algunos creyentes, y sobre todo los jóvenes, veíamos que la transformación del Concilio se recortaba. Este proceso continuó y se intensificó con Juan Pablo II. Y para mí esta fue una de las claves de la pérdida de la ilusión que algunos habíamos tenido de que se pusiese en práctica lo que entendíamos que era la auténtica doctrina del Evangelio y lo que había sido el cambio conciliar de la Iglesia con Juan XXIII y Pablo VI».

[222]Por los eventos y documentos a los que hace referencia, este documento probablemente fue redactado a principios de la década de los ochenta.

profunda a la propia institución eclesial las que habían traído el conflicto y el progresivo vaciamiento en la Iglesia, en la opinión de diversos testimonios. En los números citados de la revista *Ecclesia*, Ricardo de la Cierva (Ibíd., 17), historiador y ministro de cultura de la UCD en 1980, hablaba desde esta posición de la necesidad de reconsiderar «desde dentro la actitud cultural de la Iglesia ante sí misma, ante su pueblo, ante su historia y ante el propio fenómeno cultural en sí». Luis Apostúa (Ibíd., 18), periodista y político de la UCD, atacaba a «una desconcertante serie de francotiradores que convendría unificar un poco», mientras el provicario general de Santiago de Compostela, Jesús Precedo (Ibíd., 23), apelaba a la «unidad en su interior y consiguientemente, de testimonio de unidad hacia el exterior» para ir «cerrando» las cuestiones abiertas desde el Concilio. Frente al entusiasmo posconciliar, en este momento era «difícil sustraerse a la impresión de que tales y tan apasionadas discrepancias esterilizaron en gran parte su potencial renovador» (*Ecclesia* 1981h, 3); una afirmación que era indirectamente avalada en 1979 por el 69,2% de los católicos de Cádiz, que consideraban que urgía superar la disparidad de ideas y criterios en un tema tan público y visible como la predicación (Oficina de Estadística 1979, 223).

A estas opiniones que reclamaban la necesidad de sobrepasar los dilemas y las rupturas, se unía la de un sector especialmente influyente y determinante para la comprensión de este cambio de posicionamiento: la curia romana. Los españoles residentes en la curia vaticana poseían una opinión crítica sobre las estrategias adoptadas por el taranconismo durante el periodo del tardofranquismo y la Transición: los ordinarios españoles habrían «fracasado en el proceso constitucional de España, renunciando a nuestra tradición religiosa, no defendiendo el Estado confesional y la afirmación de Dios en la constitución», opinión que el teólogo González de Cardedal (2010, 152) atribuye este sector curial sobre la situación española en la Transición. En consecuencia, era necesario el reposicionamiento de los católicos ante la España secular y democrática.

Así pues, en 1980 Dadaglio dejaba la nunciatura e Innocenti se puso a la cabeza de la máxima representación vaticana en el país, punto clave en la conexión entre el episcopado español y Roma. Progresivamente, se efectuaba también la constatación de un giro episcopal en su actuación intraeclesial, más centrada en la necesidad de unidad entre los distintos sectores de la Iglesia y la compensación de los supuestos excesos de la etapa anterior, giro que se unía a su paralelo reposicionamiento en los debates políticos. La rapidez y la profundidad de la tranformación experimentada en la cabeza más visible de la Iglesia española hacían que en 1981 Celestino Fernández, director de *Yelda*[223], constatase ya una actitud radicalmente distinta del episcopado, a pesar de que aún no se hubiese efectuado un cambio significativo de nombres. Eran básicamente las mismas

[223]Revista de vida cristiana de las asociaciones vicencianas.

personas, pero con una actitud progresivamente diferente, que perfilaba un futuro camino de mayor oposición entre la sociedad secular y la Conferencia Episcopal:

> [La Conferencia Episcopal] se parece muy poco a la de hace dos años, siendo básicamente los mismos sus integrantes: ahora habla y actúa a la defensiva, con un evidente repliegue de sus hasta hace poco posiciones abiertas. No conecta con las urgencias, agobios y esperanzas del hombre de la calle […] Muchas veces da la sensación de que está añorando los tranquilos y triunfales campos de la vieja «cristiandad». Y casi siempre aparece cargada de cansancio, sueño y atonía profética (Fernández 1981, 18).

5.4. EPÍLOGO DEL CAPÍTULO

Aunque los procesos de transformación sociorreligiosa arrancaban –al menos– de la década de los sesenta, la Transición constituyó un periodo en el que se pudo explicitar el nivel del cambio alcanzado fuera del contexto nacionalcatólico. Y en la explicitación había también acentuación de la propia transformación, continuación del proceso de secularización. Desde este momento, el proceso de segunda oleada de secularización, que nos han acompañado en los dos capítulos anteriores, se insertaba dentro de las lógicas y dinamismos que la sociedad democrática motivaba.

Las problematizaciones al factor religioso desde la cotidianeidad o la intimidad, la irrupción de narrativas más seculares o la progresiva secularización de los imaginarios se experimentaban ahora en un marco democrático que progresivamente eliminaba una compleja serie de inercias ligadas a los efectos de un marco nacionalcatólico sobre una sociedad que progresivamente se había ido secularizando. «Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias» (16.2), reza el texto constitucional de 1978.

Este proceso de salida del nacionalcatolicismo se nutrió de varias líneas de transformación que acentuaban esa distancia entre catolicismo y sociedad española. A partir de la Transición, la lógica política adoptaba un cariz no confesional, y el encaje del factor religioso aparecía de manera diferencial en los discursos de los distintos actores. Además, el fin del nacionalcatolicismo también implicó la clausura del monopolio moral de la Iglesia en una etapa de *liberación* que tuvo importantes consecuencias en aquel sector femenino que había supuesto el principal participante y transmisor de la religiosidad católica. Ante la creciente pluralidad, el catolicismo tendría que contrastarse con otros posicionamientos, incluso algunos de ellos en profunda divergencia con las estipulaciones católicas, que desde este momento pudieron exponerse y extenderse con una mayor libertad. Si hasta este momento hemos hablado de la aparición de un magma narrativo secular en el que el factor religioso aparecía crecientemente problematizado en las explicaciones, a partir de la Transición este vector discursivo adquirió un mayor peso

como dinámica del propio proceso de secularización a través de la explicitación y proyección mediática de narrativas más secularizadas (punto 5.1.), tales como las del sector intelectual, el feminismo o la liberación moral y sexual frente a la normatividad católica. Simultáneamente, si el desvelamiento de la Transición favorecía que la propia secularización de la sociedad española saliera a la plaza de manera más evidente, también se efectuaba el reposicionamiento de una comunidad católica diezmada y en pérdida de pulso en medio de los procesos descritos en este capítulo. Y ante el *todo católico* de la anterior sociedad, la creciente distancia entre el contexto secular y el catolicismo no solo ocasionaba una mayor crítica y sensación de declive en ciertos sectores eclesiales, sino que también mostraba su compatibilidad con la gestación de distintas plausibilidades religiosas –bien a través de las pervivencias de modos anteriores, bien a través de recreaciones actualizadas– dentro de un más amplio marco secular.

La creciente polarización entre sociedad y catolicismo, que se fraguó de manera evidente durante la Transición, nos acompañará a lo largo de las próximas páginas. Y frente a la ambigüedad de la secularización en el periodo previo de las rupturas, la percepción de la religiosidad como factor extrínseco a los imaginarios y la consolidación de narrativas más explícitamente seculares –con las consiguientes problematizaciones de ambas líneas para la recreación de la presencia religiosa– concentrarán más denodadamente el pulso de la secularización de los imaginarios sociales en una España cada vez más secularizada y alejada de *Aquella España católica*, pero en la que el catolicismo se encontraba lejos de desaparecer.

CAPÍTULO 6. SECULARIZACIÓN Y CATOLICISMO EN EL FIN DE SIGLO: LA ESPAÑA SECULAR

6.1. PRESENTACIÓN: SECULARIZACIÓN A FINALES DEL SIGLO XX

La etapa siguiente, que analizaremos en este capítulo, abarca desde 1982 hasta los primeros años de la década de los noventa. La apertura del periodo propuesto se encuentra marcada por la llegada de un papa a suelo peninsular por primera vez en la historia contemporánea de España. Juan Pablo II visitó España en 1982, año que coincidía con un segundo hito de apertura, la victoria del Partido Socialista en las elecciones generales una semana antes de la llegada pontificia.

En cierta medida, ambos hechos recogen y sintetizan este periodo de reposicionamiento entre la sociedad democrática y la Iglesia en España. Y mientras que el PSOE, masivamente apoyado por la población, continuará con el desarrollo y la profundización de la construcción del edificio democrático –no sin tensiones con la Iglesia– Juan Pablo II llamará a la reactivación de un sector católico más reducido, pero sobre todo con menos pulso. El fin del periodo estudiado en este capítulo se ubica en el inicio de la década de los noventa. Más que conformarse por un evento concreto, los últimos años de este capítulo se encuentran perfilados por varias dinámicas: la culminación del giro conservador en el episcopado en el segundo lustro de los ochenta –considerado como la clausura del posconcilio a nivel eclesial– se acompañó de un notable incremento de las tensiones entre la Conferencia Episcopal y el PSOE en el final de la década de esta década y el inicio de los noventa. Además, un nuevo impulso modernizador de la sociedad española condujo hasta 1992, año en el que España se presentó al mundo a través de la Expo de Sevilla y las Olimpiadas con un grado de modernización parangonable al de sus vecinos europeos. Simultáneamente, el proceso de secularización se concretó durante este periodo en el crecimiento constante de la figura del católico no practicante, que desde finales de los años ochenta se convirtió en el perfil religioso mayoritario de la población española. Y en paralelo se gestaba el marco de una España más secular, en la que las dinámicas de distancia entre la cotidianeidad y el factor religioso, y la expansión de las narrativas seculares continuaban desde la base de las transformaciones descritas en los capítulos previos.

Comenzaremos, como hemos hecho en otros capítulos, con una primera aproximación al estudio de la secularización en el periodo que siguió a la transición religiosa de la sociedad española, la etapa que abarcó entre 1982 y el inicio de los noventa.

En 1985 parecía que la moda de la secularización continuaba, según los análisis del momento (Espeja 1985, 399). A nivel bibliográfico y estadístico, el debate sobre la

secularización seguía marcando el paradigma de estudio sobre la presencia de las religiones en condiciones de modernización, y particularmente dentro del contexto de modernización en España. Sin embargo, durante la Transición se consolidó también progresivamente la definitiva transformación en la aproximación a la secularización, el afianzamiento de la «secularización de la secularización» iniciada desde los años sesenta.

Desde este momento, plataformas eclesiales que nos han acompañado hasta este capítulo empezaron su canto de cisne. En el Instituto de Sociología Aplicada se gestó a principios de la década la obra de Jesús Mª Vázquez (1983a), *La vida a debate. El aborto en la prensa.* A esta contribución del ISA-M, que adoptó en la familia una de sus principales preocupaciones, se añadió el valioso informe de carácter más general sobre la situación religiosa en España *Catolicismo en España. Análisis sociológico*. Sin embargo, el Instituto posteriormente redujo su actividad hasta la desaparición. En esta misma década de los ochenta el propio Duocastella falleció (1984); el FOESSA tras el informe de recopilación de las transformaciones entre 1975 y 1983 dio un giro hacia preocupaciones más estrictamente socioeconómicas y relegó a un segundo plano el estudio del ámbito sociorreligioso, y la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia no volvió a confeccionar una Guía con información estadística relevante hasta 1988, con el título en esta ocasión de *Estadísticas de la Iglesia Católica 1989*.

A pesar de la pérdida de peso de la reflexión sobre la secularización en estas plataformas que nos han acompañado, el debate y el cuestionamiento estaba ya integrado en diferentes espacios tanto dependientes de la propia Iglesia como al margen de ella. Además, el incremento de fuentes y estudios estadísticos en este periodo permitían la generación de series que proporcionaban un mayor control y seguimiento del proceso de cambio religioso en España. En este sentido, fue fundamental la propia labor del antiguo Instituto de Opinión Pública, desde este momento ya denominado como CIS, que aparte de incorporar periódicamente preguntas –aunque limitadas– sobre autoidentificación religiosa en sus barómetros, dedicó un estudio completo en 1984 a la presencia religiosa en España (CIS 1984)[224].

Otro centro, en este caso vinculado a la propia Iglesia, que confeccionó información seriada para el caso de la juventud fue la Fundación SM. SM relevaba al Instituto de Juventud como fuente para el conocimiento de la realidad religiosa en este espacio generacional. Este traspaso en la importancia se efectuó, según Zárraga (2015, 15), como consecuencia de la victoria del PSOE en las elecciones de 1982, que decidió «secularizar»

[224]Encuesta de enero de 1984 del CIS. Tamaño: 2965 entrevistas, 2500 distribuidas proporcionalmente y 463 fueron empleadas para sobre-representar la muestra de Cataluña y País Vasco hasta completar 500 entrevistas en cada una de estas regiones.

en el sentido más estricto del término las encuestas de la juventud con la eliminación de la centralidad que hasta entonces habían ocupado las creencias juveniles.

La Fundación SM publicó su primer estudio sobre religiosidad juvenil, con una recopilación de los datos sobre juventud disponibles entre 1960 y 1982 (Beltrán, García et al. 1984). La segunda publicación sobre juventud en SM, *Jóvenes españoles, 1984* (Orizo y Fundación SM 1985), con datos elaborados por la Fundación, fue continuada con *Jóvenes Españoles 89* (González Blasco y Fundación SM 1989). Estos dos trabajos constituyeron los primeros informes propios de la Fundación SM de una toda serie de trabajos periódicos al respecto que ha llegado hasta 2017 y que han incorporado tradicionalmente una considerable cantidad de información relativa al factor religioso (González-Anleo y López-Ruiz 2017). Dos de los investigadores vinculados a SM más destacados, González-Anleo y González Blasco, coordinaron otras encuestas en las que se incluyeron cuestiones sobre la situación religiosa en España (el Cuestionario General de Población entre 1988-89 y Encuesta a Sacerdotes Diocesanos en 1989), cuyos datos fueron analizados en la publicación *Religión y sociedad en la España de los 90* (González Blasco y González-Anleo 1992), una de las obras más ilustrativas sobre la religiosidad en la España para el periodo de estudio del capítulo. En torno a SM, además de los citados González Blasco y González Anleo, colaboraron sociólogos que realizaron diversas aportaciones, tanto en obras colectivas como individuales, al conocimiento sobre la situación religiosa de este momento, como fueron los nombres de Rafael López Pintor (1993) y Juan José Toharia (1990a).

El aumento de la información sobre las transformaciones religiosas en esta década fue también promovido por las encuestas realizadas por CIRES (1992), recogidas en la publicación *La realidad social en España,* y dos estudios sobre la situación social española en comparación con sus vecinos europeos de 1981 y 1991 (Stoezel 1983; Orizo 1991) [225], que aportaron un considerable elenco de datos relativos a la religiosidad al hilo de la confección de la Encuesta Europea de Valores (European Values Study).

El afianzamiento de la «secularización de la secularización» no solo se efectuaba por medio del aumento de la información estadística disponible, sino también por la irrupción en paralelo de una pléyade de distintos puntos de vista y aproximaciones que enriquecían con diversos matices el debate en los años ochenta.

De manera muy destacada durante este periodo adquirió fuerza la voz de Rafael Díaz-Salazar, sociólogo de la Universidad Complutense, que ya había colaborado en la elaboración del análisis sobre la situación religiosa del Informe FOESSA publicado en

[225]Francisco Orizo, vinculado al centro DATA, formó parte del *Advisory Group* del EVSSG (European Value System Study Group), contexto en el que se elaboraron las European Values Studies.

1983. A su libro *El capital simbólico de la religión en España* (Díaz-Salazar 1988), en el que interpretaba desde una perspectiva gramsciana la última evolución de la Iglesia en España, le acompañó el temprano análisis sobre el factor religioso en la Transición realizado junto a Juan-Luis Recio y Octavio Uña (1990). Esta última publicación se basaba en una completa selección de estadísticas del momento y en un análisis discursivo sobre un variado corpus documental de declaraciones de diferentes actores del periodo de la Transición. Junto con estas obras, Díaz-Salazar realizó una aportación fundamental en 1993 en el libro *Religión y Sociedad en España*, editado por este autor junto con el celébre sociólogo Salvador Giner, quien a su vez constituía una de las voces más destacadas de los estudios sobre religión civil. La compilación estadística efectuada en 1993 por Díaz-Salazar para esta obra recogió entre sus páginas gran parte de la información sociológica realizada en la década de los ochenta, por lo que constituye un documento referencial para el conocimiento de la evolución de la religiosidad de la España de este momento.

Entre los distintos y variados estudios desarrollados por Rafael Díaz-Salazar cabe destacar la relación entre política y religión, una realidad con un peso creciente a medida que se habían extendido los debates democráticos, y las consiguientes tensiones y reposicionamientos de los actores. A este respecto, junto con el prominente peso de la cuestión política-religión en el citado estudio del CIS (1984), emergieron distintos análisis de investigadores sobre esta temática –como el efectuado por el sociólogo José Ramón Montero (1986)– que desde entonces periódicamente han revisado y actualizado la investigación de las implicaciones políticas del factor religioso en la sociedad española.

Por otra parte, un grupo de estudiosos españoles redactaron un número completo sobre la situación religiosa en España en la prestigiosa revista *Social Compass* (1986), espacio en el que previamente había publicado J.J. Linz en 1980 un artículo titulado *Religion, politics and working class in Spain.* En las distintas perspectivas que aportaban sobre la religión en la España de los ochenta (porque todavía era principalmente «la religión» a pesar del proceso de secularización), los autores del número mostraban que los diversos enfoques que estaban consolidándose en Europa para la aproximación a las religiones, especialmente en el campo sociológico, iban abriéndose también paso en España y para el análisis de la situación española. Estos eran los casos de los estudios sobre la religiosidad popular (Nesti 1986; Moreno-Navarro 1986) y nuevas espiritualidades (Vericat 1986), dos de las líneas de debate académico sobre las religiones con mayor importancia en los años ochenta. A estas reflexiones se sumaba el trabajo realizado por Pérez-Agote (1986) en el mismo número sobre el caso concreto de la secularización en País Vasco.

Si el afianzamiento del análisis académico de la secularización era posible, era también porque la sociedad –y los estudios– en España tomaban una distancia más considerable respecto a los anteriores parámetros pastorales: la distancia y el tiempo otorgan

indudablemente perspectiva. El cambio religioso no solo era parte del presente de España, sino que empezaba a engrosar también su pasado en el recuerdo de *aquella España católica*. Desde las inmediatas postrimerías del Régimen fueron surgiendo recopilaciones de carácter más netamente histórico (Arbeloa 1975), algunas de las cuales incluso incorporaron relatos por parte de los protagonistas del proceso (Ruiz-Giménez 1984). Sin embargo, en la España de los ochenta aún se encontraba ausente una perspectiva estrictamente historiográfica del cambio religioso, más allá de la esencial aportación de la obra del hispanista francés Guy Hermet (1985), *Los católicos en la España franquista. I. Los actores del Juego Político*, que constituyó un sustrato fundamental para la posterior aparición de obras de calado más netamente histórico sobre el periodo de la segunda oleada de secularización y las implicaciones del catolicismo en la transformación social.

En definitiva, la pluralidad de aproximaciones y la incorporación más destacada en el contexto internacional del estudio de las religiones realizado en España consolidaban la secularización de los estudios de la secularización.Y frente a un periodo anterior en el que los informes sociológicos de carácter pastoral constituían prácticamente la única fuente de conocimiento sociorreligioso en España, se afianzaba progresivamente un debate académico y científico sin un posicionamiento religioso ni pastoral a priori.

Este contexto bibliográfico y estadístico posibilita al investigador actual tanto una mejor profundización en los múltiples dilemas y complejidades de la etapa que abarca desde el inicio de los años ochenta hasta la década siguiente como una mayor comprensión de las tendencias rastreadas hasta este momento y su evolución, ahora tras el desvelamiento del periodo democrático.

En el periodo que abarca la década de los ochenta hasta el inicio de los noventa, la caída drástica en los parámetros de autoidentificación religiosa efectuada durante los últimos años de los setenta se estabilizó pero no se frenó.

Durante la década de los ochenta el número de practicantes católicos se redujo un 10% (frente al casi 20% de caída que apuntábamos en el capítulo previo). Esta tendencia más contenida marcaba un contraste respecto a la sensación de crisis radical del periodo inmediatamente anterior (Toharia 1992, 734). Era el paso desde «esta cierta superación y una sensación de crisis y de desbandada que provocó sobre todo la última fase del pontificado de Pablo VI» (Nasarre, c.p. 2018) hacia una secularización más estabilizada, cambio que nos permite también un tratamiento del periodo como una unidad coherente y sin drásticos cambios estadísticos concentrados en pocos años.

Además, frente a las dinámicas de inflación religiosa que habían definido a las estadísticas hasta el fin del Régimen en 1975, en este momento se efectuaba una tendencia a la fluctuación estadística dentro de una horquilla considerablemente más limitada. En función de la fuente consultada, las cifras ofrecidas oscilaban entre un 30-50% de

católicos practicantes y entre un más amplio 80-90% de católicos, con un consecuente 50-30% de católicos no practicantes aproximadamente durante el periodo (Recio, Uña y Díaz Salazar 1990, 55)[226]. Por coherencia metodológica y para evitar desajustes entre las distintas cifras ofrecidas por los estudios, utilizaré principalemente los datos ofrecidos por el CIS para la población en general, y por la Fundación SM para el sector juvenil, que puntualmente completaremos con datos de otras fuentes, especialmente los datos procedentes del Estudio Europeo de Valores (European Values Study).

Tabla 53. *Evolución de la autoidentificación religiosa en la década de los ochenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	1982	*1985*	*1988*
Católicos practicantes	51	44	41
Cat. no practicantes	38	43	40
[Suma de católicos]	[89]	[87]	[81]
No creyentes	9	4	6
Indiferentes	-	7	7
Otra religión	0,5	1	1
No contesta	2	2	5

Fuente: (Díaz-Salazar 1993, 133).

La estabilización de las tendencias con constante crecimiento de las opciones menos religiosas también fue la dinámica del sector juvenil. Sin embargo, la consolidación de la generación juvenil –de nuevo– como el sector menos religioso de la población española, reforzaba la dinámica del desplazamiento de la clase social a la edad como factor principal explicativo del cambio religioso (González Blasco y González-Anleo 1992, 30). No solo los más jóvenes se autoconsideraban menos religiosos, sino que tras décadas de cambio se corroboraba que cada generación estaba resultando (y resultaría) menos religiosa.

[226]A pesar de la mayor definición estadística, pervivieron durante el periodo las ambigüedades propias de un sector intermedio como era el del catolicismo no practicante. El citado estudio de Recio, Uña y Díaz-Salazar (1990) otorga un peso mayor y credibilidad a los datos del CIS, que son los que utiliza de forma mayoritaria.

Tabla 54. *Evolución de la autoidentificación religiosa de la juventud española (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

Autocalificación religiosa	*1983*	*1989*
Muy buenos católicos	6	3
Católicos practicantes	25	24
Católicos no muy practicantes	22	26
Católicos no practicantes	25	19
Indiferentes	15	21
Ateos	5	5

Fuente: González Blasco y González-Anleo (1992, 26), a partir de datos de la European Values Study (Orizo 1983) y del informe SM sobre la juventud española de 1989 (González Blasco y Fundación SM 1989). Nota: las sumas de los porcentajes, tal y como aparecen en la fuente, ofrecen cifras que no arrojan un resultado del 100%, desajuste que puede descansar en la falta de inclusión de respuestas NS/NC.

A este respecto, el estudio de González Blasco y González Anleo (Ibíd., 27) sobre la religión en la España incorporaba un interesante cruce de datos entre la encuesta que realizaron sobre la población española en 1988 y la división generacional propuesta por Julián Marías en otra obra del periodo (Marías 1984).

Tabla 55. *División de la población española a finales de los ochenta entre generaciones religiosas (en porcentaje sobre el total de cada grupo generacional)*

	Generación del cambio	*Generación del Concilio*	*Generación del Nacionalcatolicismo*
Muy buenos católicos	1,1	2	6,2
Católicos practicantes	14,3	16,9	36,4
Católicos no muy practicantes	25,3	26,8	25,6
Católicos no practicantes	20,6	22,6	12,2
Indiferentes	30,4	23,4	2,5
Ateos	7,7	7	0,5
Otra religión	0,6	1,3	0,5

Fuente: González Blasco y González-Anleo (1992, 27) Nota: las sumas de los porcentajes, tal y como aparecen en la fuente, ofrecen cifras que no arrojan un resultado del 100%, desajuste que puede descansar en la falta de inclusión de respuestas NS/NC.

El resultado era la constatación de la aceleración generacional del cambio religioso entre la generación del nacionalcatolicismo (nacidos antes de 1944), la generación del Concilio (nacidos entre 1944 y 1963) y la generación más joven y secularizada, la generación del cambio (1964-1974). En todos se manifestaba una ruptura y pérdida del factor religioso respecto a las estadísticas realizadas en el nacionalcatolicismo. A su vez, la pérdida de presencia del factor religioso era más evidente en cada generación, y parecía perfilar el sendero de secularización en el que se adentraban ya los pasos del futuro.

Por esa razón, y a pesar de que esta década de aparente mayor estabilización puede conducirnos a pensar que se ralentizó el proceso de secularización en cierta medida, la línea a la que apunto en este capítulo contradirá esa primera impresión. Precisamente considero que en esta década de los ochenta se consolidaron las distintas problemáticas y ambigüedades del proceso de secularización para el caso español, dilemas que recogían el derrotero de la etapa anterior y marcarán las siguientes décadas. Como terminábamos el capítulo previo, la Transición culminó en cierto modo con la explicitación de los cambios acontecidos durante la etapa del Régimen (velados por la naturaleza impositiva del mismo). Sin embargo, la consolidación democrática no frenó una aceleración de las transformaciones, que continuó durante la etapa sucesiva. Este periodo que siguió a la transición religiosa de los españoles fue un momento en el que la mayoría de la población se insertó de manera más clara en una cotidianeidad secularizada, realidad que no fue óbice para un alto mantenimiento de la identidad católica. Entre estas dos constataciones se abría un espacio de distintas tensiones y dinámicas que intentaremos reflejar en este capítulo particularmente esencial en la tesis; tensiones que concentraban de un modo más evidente los rostros de la secularización, pero también las posibilidades de recreación religiosa en un contexto secular.

Así pues, en primer lugar trazaremos el mapa de la España secular a través del análisis de las dos líneas que nos han acompañado hasta el momento: transformación de una cotidianeidad que implicaba redobladas problematizaciones para la presencia del factor religioso y el peso adquirido por las distintas narrativas seculares, que con sus lecturas de la transformación y presencia de lo religioso en la sociedad coadyuvaban a la secularización de los imaginarios sociales. Para el esbozo de estas dos líneas realizaremos primeramente una aproximación al contexto del momento a través de la tensión entre la Conferencia Episcopal y el Gobierno socialista.

Por otra parte, indagaremos en la presencia religiosa en la España secular. Analizaremos la realidad religiosa para comprender tanto la reacción de los actores religiosos ante una sociedad crecientemente secularizada como las dinámicas que explicaban la alta autoidentificación religiosa en una sociedad española cada vez más remotamente parecida a *aquella España católica*.

6.2. LA ESPAÑA SECULAR

6.2.1. Contextualización: *Por el cambio*

En este punto de la tesis el periodo de las rupturas distaba ya veinte años de la España de los años ochenta. Y la sucesión de transformaciones históricas y el transcurso del tiempo lógicamente motivan que periódicamente los actores cambien. La sociedad muda a través de las generaciones, y adopta también los rasgos de aquellos estratos poblacionales que una vez fueron jóvenes, y que posteriormente acceden a las estructuras de dominio de la sociedad.

A partir de este momento de los ochenta fueron aquellos que habían sido jóvenes en los sesenta y setenta, los que habían vivido las rupturas, los que alcanzaron su momento de «vigencia generacional» (Aróstegui 2004, 139). De hecho, con la entrada en al poder ejecutivo del PSOE era la generación de la ruptura, la generación que Julián Marías (1984) había ubicado en torno a 1946 y que había vivido su juventud con los ecos del 68 parisino, la que claramente ocupaba los puestos dirigentes de la sociedad por medio de protagonistas como Felipe González (nacido en 1942), Alfonso Guerra (1940) o José María Maravall (1942).

Esta generación, ahora en el timón de la transformación española, era una generación que había cortado más intensamente que sus progenitores con *aquella España católica* en la que se educaron. Y en la década de los ochenta se disponían a incorporar «a la sociedad su voluntad de cambio a medida que se integraban en las estructuras del mundo adulto» (Requena 1994, 92-93). *Por el cambio*, eslógan con el que el Partido Socialista llegó a la Moncloa en 1982, era la síntesis de la generación de la ruptura, y el *leitmotiv* para una sociedad que se disponía a experimentar un nuevo ciclo de transformaciones con potenciales consecuencias para la integración del factor religioso en los imaginarios sociales. Como Carlos García de Andoin (c.p. 2018) se refería a esta generación de la ruptura en la entrevista que mantuvimos:

> Es cierto que [es] una generación que ha sido [la que] todavía hasta ahora –ahora ya se está jubilando– ha tenido el protagonismo en el sector educativo, el protagonismo en la sanidad, el protagonismo en la política, el protagonismo en la economía… ha tenido un peso muy importante desde los puestos directivos en lo que ha sido la aceleración del proceso de secularización de la sociedad española.

Sin embargo, el cambio implica habitualmente tensión. Y respecto al factor religioso, la década de los ochenta aparece habitualmente descrita en los estudios como un periodo problemático, de conflicto entre dos actores particularmente significativos: Gobierno socialista y Conferencia Episcopal, que establecieron una suerte de *culture war* de baja intensidad (De la Cueva 2015).

Antes de abordar las narrativas seculares que poblaban una cotidianeidad transformada y en transformación durante esta parte final del siglo XX, es necesario realizar una contextualización de los dilemas y de los debates en medio de los cuales se encuadraban los estudios, testimonios y documentos que utilizaremos, es decir, esbozar su contexto vivencial (Roca y Martínez 2012, 95). Especialmente, nos adentraremos en las distintas problemáticas entre la Iglesia y el Gobierno, encabezado por el PSOE entre 1982 hasta 1996; una tensión que mediáticamente envolvió el proceso de secularización del momento de tal manera que no es infrecuente la vinculación en los análisis de las consecuencias de este conflicto entre episcopado y política al propio proceso de secularización de la sociedad española (Amando de Miguel, citado por Andrés-Gallego y Pazos 1999, 269).

6.2.1.1. El Partido Socialista: educación y aborto

El Partido Socialista tuvo que afrontar dos líneas de tensión concretas con la Iglesia que ocuparon un espacio mediático importante: la reforma educativa y la despenalización del aborto. Mientras que la primera constituía la continuación del desarrollo constitucional alcanzado en la Transición entre la Iglesia y el Estado (27.3 de la Constitución Española y los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979), la segunda proseguía con la senda de sanción legal de los cambios morales y de costumbres de la sociedad española. En ambas no solo se encontró con un horizonte de posibilidad brindado por el propio proceso de secularización, sino también el carácter contradictorio del mismo. La cotidianeidad progresivamente secularizada no había eliminado ni la identificación católica general ni la existencia de un amplio núcleo de población que presentaba una mayor convergencia con las directrices del episcopado en temas que resultaban particularmente sensibles para el sector católico.

En este sentido, introduciremos en este momento brevemente las lecturas y los supuestos sobre la realidad social desde los que partía el ejecutivo encabezado por Felipe González para comprender las interpretaciones diferenciales del Gobierno y el episcopado.

En el propio recuerdo de Alfonso Guerra, uno de los artífices de la acción gubernamental del periodo, se hace explícita su impresión personal de encontrarse ya a principios de los ochenta frente a una sociedad española profundamente secularizada (Soto 2005, 398) y que, en cierta medida, demandaba la adecuación del tejido sociopolítico a su situación modernizada y secularizada. En palabras de Alfonso Guerra (2007, 71):

> [Habla de los diálogos con Fernando Sebastián, secretario por entonces de la Conferencia Episcopal Española] Mi tesis fue que la sociedad española estaba de manera voluntaria y deseosa en un proceso de secularización de la vida personal, intentando desembarazar a la conciencia personal de las ataduras atávicas que el régimen de la dictadura había

impuesto a través de los más inverosímiles caminos, pero que la fe cristiana católica no estaba sometida a limitación alguna porque llegase al Gobierno un equipo socialista[227].

La lectura en clave personal de Alfonso Guerra no suponía una reflexión aislada dentro del Partido. A los testimonios incorporados en el capítulo anterior sobre la presión y la ocultación de la identidad cristiana de los militantes dentro de la estructura del PSOE (muestra del grado de secularización del partido), se añadían unos datos estadísticos que revelaban cómo entre los militantes y los cuadros dirigentes del Partido Socialista existía una mentalidad no solo más secularizada que la autoidentificación religiosa de la sociedad española en general, sino también menos religiosa que el posicionamiento de sus votantes en particular.

Tabla 56. *Comparación entre la autoidentificación religiosa de votantes y militantes del PSOE en España (1979-1982) (en porcentaje)*

Creencias	*Votantes del PSOE en 1979*	*Asistentes al 28º Congreso mayo de 1978*	*Asistentes al Congreso extraordinario*	*Votantes del PSOE en 1982*
Muy buenos católios	5	-	-	5
Católicos practicantes	20	4	5	17
No muy practicantes	28	-	-	29
No practicantes	27	20	17	27
Indiferentes	17	41	29	15
Ateos	4	27	20	4
Cristianos no católicos	-	-	9	-
Otras religiones	-	-	-	-
Otras ideas religiosas	-	3	1	-

Fuente: para votantes de 1979 y asistentes a Congresos del PSOE datos de Tezanos (1980) (citado en Recio, Uña y Díaz-Salazar 1990, 49). Los datos relativos a los votantes al PSOE en 1982 constituye una elaboración de Recio, Uña y Díaz-Salazar (1990, 44-45) a partir de la información de DATA y de J.J. Linz.

[227]También señala Guerra la buena impresión que le causaron los obispos en este primer encuentro, dado que el estilo episcopal se había –según el exvicepresidente del Gobierno– en cierto modo secularizado:y Fernando Sebastián se mostró como «como un hombre comprensivo, formado, que hablaba con un estilo secularizado, sin figuras de misticismo y exhibiendo tímidamente su deseo de colaboración» (Guerra 2007, 68).

A pesar de que el PSOE en 1982 desactivó parte de los recelos de los católicos (Díaz-Salazar 1988; Cordero 2014), este partido constituía, como reflejan los datos incorporados en la tabla, la opción política que presentaba la distancia religiosa más amplia entre los militantes y los votantes.

Frente a las interpretaciones que han destacado la voluntad de orillamiento de la religiosidad a la sacristía por parte del PSOE durante este periodo, y por ende su voluntad secularista (Amando de Miguel citado por Andrés-Gallego y Pazos 1999, 269), estimo más apropiada la lectura que recogía José María González Ruiz (1998, 187), citando a su vez el retrato que hace Colm Tóibín del catolicismo en Europa: para Felipe González y Alfonso Guerra, «la Iglesia no era el enemigo». Sin embargo, el Gobierno y los cuadros del PSOE poseían una visión más secularizada de la sociedad española de lo que era la realidad de una sociedad ciertamente secularizada –y que masivamente apoyó electoralmente al PSOE– pero quizá sobreestimada por los legisladores.

Así pues, su visión de una sociedad profundamente secularizada suscitó tensiones con distintos sectores sociales, a cuya cabeza se situó el episcopado, y levantó especialmente heridas en torno a los dos temas que citábamos al comienzo del epígrafe: educación y aborto.

En cuanto a la cuestión educativa, el propio Partido Socialista tuvo que dar desarrollo a los Acuerdos Iglesia-Estado, ante los cuales se había posicionado parcialmente en contra. Entre los dos actores, Iglesia y Estado, se estableció tempranamente una Comisión Mixta que se reunía entre tres y cuatro veces al año para aplicar los Acuerdos de 1979. Esta Comisión se ocupó de manera esencial de una de las partes más problemáticas de los mismos, la cuestión educativa y de financiación. Ambos actores partían de una voluntad de entendimiento y de resolución de la cuestión, a pesar de que, según la impresión de un obispo no especificado por Aguilar (2013, 321), «ellos no confiaban en nosotros… y nosotros no confiábamos en ellos» (en Catela 2008, 158).

Las tensiones se recrudecieron a raíz de la propuesta y consiguiente aprobación en 1985 de la LODE, impulsada por el ministro de Educación José Antonio Maravall. La LODE creó el sistema de conciertos educativos y aseguraba la primacía del sector público en la financiación estatal, relegando a lo que desde entonces empezó a denominarse como «escuela concertada» a una función subsidiaria del sistema público. Ante lo que se consideró por parte de los sectores católicos como la condena a la desaparición de la escuela católica y la violación de la libertad de enseñanza, se convocaron importantes manifestaciones y movilizaciones. La manifestación del 17 de diciembre de 1983 congregó a 250.000 manifestantes según la policía municipal y 800.000 según los organizadores, que en el caso de Barcelona quedaron reducidos a unos 6000. No obstante, para la manifestación del 18 de noviembre de 1984 se procuró concienciar de manera más

efectiva a la población por parte de los convocantes con el objetivo de lograr una respuesta multitudinaria en defensa de la escuela católica, que finalmente fue alcanzada. Como recuerda María Antonia Iglesias (2003, 74) sobre la época de la LODE «los manteles de papel de los VIPS eran una convocatoria a la manifestación. Decían: "Manifiéstate mañana por la libertad de enseñanza..."», un testimonio que coincide con las declaraciones de la CEAPA en un artículo de *El País* (1984a) de este momento en el que se asombraba por «la inversión en publicidad que han realizado hasta ahora los organizadores de la manifestación». El 18 de noviembre de 1984 cientos de miles de personas [250.000 según el Gobierno Civil, 400.000 según estimaciones policiales y 1.200.000 según los organizadores (*El País* 1984a)][228] salieron a las calles de Madrid contra la LODE, encabezados por Carmen Alvear, presidenta de la CONCAPA. Sin embargo, su protesta no impidió que finalmente se aprobara la ley y que se efectuase una pérdida cuantitativa de centros católicos financiados en este momento, fruto del reajuste del nuevo sistema. En el curso 1986-1987 fueron excluidos 317 centros de los conciertos (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 228) y se generó un gradual decrecimiento de la escuela concertada a favor de otras opciones educativas, para estabilizarse en la década de los noventa en torno al 25% del total sistema escolar español.

Tabla 57. *Evolución de la titularidad de la enseñanza en España (en porcentaje sobre el total de centros de educación)*

Alumnos/tipo de centro	*1985-1986*	*1990-1991*	*1995-1995*
Centros públicos	63,88	66,14	69,24
Centros privados concertados	32,14	28,8	26,57
Centros privados no concertados	3,99	5,06	4,19

Fuente: datos de Calero y Bonal (1999) citados por Otero (2013, 18).

Por otra parte, la aprobación de la despenalización del aborto en tres supuestos (violación, peligro para la madre y malformación del feto) se efectuó en el 1983, aunque su entrada definitiva en vigor tuvo que esperar hasta 1985 debido a un recurso legal interpuesto por la Conferencia Episcopal ante el Tribunal Supremo, resuelto a favor del Gobierno.

A pesar del alegato por parte del PSOE para la aprobación de esta ley a la conciencia mayoritaria del pueblo español –que ciertamente había votado de forma masiva por su programa– también era cierto que el posicionamiento de la población se dividía más ante el aborto que ante otras cuestiones que habían implicado una superación del marco

[228]Los manifestantes tomaron el modelo de una manifestación en defensa de la escuela católica que se efectuó en Francia contra el intento de laicización de la escuela por parte de François Mitterand (Sánchez 2002, 66).

normativo moral católico hasta el momento, como habían sido las citadas legalización de la anticoncepción y la regulación del divorcio. Las estadísticas recogidas por FOESSA mostraban una fragmentación de la sociedad española en partes iguales entre la consideración de delito en todos los casos para el aborto (40%) y la aceptación de dos de los tres supuestos incluidos en la ley (la vida de la madre y malformaciones graves con otro 40%). Esta valoración diferencial encontraba una de sus explicaciones diferenciales fundamentales en la religiosidad del encuestado.

Tabla 58. Aceptación del aborto en la sociedad española en 1982 (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa)

	Católico practicante	*No practicante*	*Indiferentes y ateos*	*Otra religión*	*Total*
Siempre delito	61	32	9	39	40
Solo debe permitirse por ley cuando este en juego la vida de la madre o la criatura vaya a nacer deforme	34	49	30	37	40
Debe permitirse por ley en caso de violación	15	31	27	34	25
Debe permitirse por ley cuando existan otras razones como la situación económica, hijos ilegítimos, etc	5	14	22	24	12
Debe ser permitido siempre que la mujer lo quiera	6	11	54	14	7
Muestra	2021	2504	768	33	5462

Fuente: Recio, Uña y Díaz-Salazar (1990, 61), quienes ofrecen los datos de una encuesta elaborada por J.J. Linz en 1982.

Precisamente el sector católico más activo y contrario a esta legislación reaccionó de forma enérgica frente a la despenalización del aborto. En 1983, la Asociación Pro Vida se aglutinó en la Comisión Nacional en Defensa de la Vida y logró convocar una manifestación multitudinaria en 1983 (Moreno 2011, 328). Por su parte, el episcopado ubicó –aún más acentuadamente– uno de sus ejes fundamentales en la denominada «defensa de la vida». Como resultado de este empeño, emergieron distintas iniciativas a este respecto en el periodo final del siglo XX, tales como fueron la Creación de la Comisión Episcopal de la Familia y la Defensa de la Vida, que confeccionó dos libros de

100 preguntas sobre aborto (1991) y eutanasia (1993), y la organización de las Jornadas Pro-Vida, convocadas repetidamente desde 1996.

Sin embargo, y a pesar de esta oposición, ambas líneas de transformación fueron progresivamente normalizadas y naturalizadas por la población en general. Si, por ejemplo, un sector de los colegios católicos amenazó con su no inserción en el sistema de conciertos, al final este modelo se expandió como la forma de articulación de la escuela católica financiada hasta la fecha de redacción de esta tesis (2019). Igualmente, la aceptación del aborto por parte de la sociedad aumentó constantemente entre el inicio y el final de la década de los ochenta, especialmente en los casos para los cuales la ley preveía la despenalización.

Tabla 59. *Supuestos de aceptación del aborto en la población española en 1994 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Cuando la salud de la madre corre algún riesgo debido al embarazo		*Cuando es probable que el/la hijo/a nazca con alguna tara o incapacidad física*		*Cuando la mujer no está casada*		*Cuando una pareja casada no quiere tener más hijos/as*		*Cuando la mujer no desea tener un/a hijo/a en ese momento*	
	Mujer	*Hombre*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*
Aprueba	90,4	93	75,7	74,3	25,9	27,8	32,2	35	34,3	34,2
Desaprueba	6,9	5	17,8	19,5	69,3	65,6	62,4	60,2	60	59,4
NS	2,7	2	6,5	6,1	4,8	6,6	5,4	4,9	5,7	6,4
Total entrevistados	4020	1992	4020	1992	4020	1992	4017	1992	4018	1992

Fuente: los datos para hombres corresponden al estudio del CIS (1994, 35), mientras que para las mujeres se realizó otro informe (CIS 1995, 36; cf. tabla 58 del estudio).

La rápida y progresiva naturalización favoreció que hubiera una tentativa de ampliación de las dos vías –despenalización del aborto y reforma educativa– por parte del Gobierno en el inicio de los noventa. El cambio llamaba al cambio. Y mientras que la ampliación del aborto anunciada para 1991 quedó paralizada, una nueva ley educativa –la LOGSE– se aprobaba ese mismo año. En esta ocasión, el dilema del factor religioso ya no se centró en la cuestión de la financiación de la concertada, cuestión que quedó resuelta por el momento, sino que viró hacia el papel de la asignatura de religión en el sistema educativo (Comisión Permanente 1991). En la LOGSE se propuso la eliminación de la religión católica del cómputo total de las notas académicas, pero sin afectar a la continuación de

la obligatoriedad de la oferta de la asignatura en los centros, tal como recogían los Acuerdos. Sin embargo, las tensiones entre los actores se reabrieron. Y como señalaba la documentación de un seminario de Fe y Secularidad sobre *El hecho religioso en el Sistema Educativo Español* (1997-1998): «Algo no debió de ir muy bien en las conversaciones entre obispos y Ministerios ya que en él [el borrador de la LOGSE en 1990] desaparece la referencia a la religión, queda relegada a una disposición adicional» (Salas 1998). Fue en torno a las alternativas que eran ofrecidas a los alumnos que no cursaban religión donde irrumpió toda una serie de polémicas entre la Conferencia Episcopal y el Gobierno Socialista[229]. Ambos actores realizaban una interpretación diferencial de los Acuerdos Iglesia-Estado en lo relativo a la asignatura de religión, que a su vez constituían sendas lecturas diferenciales de una realidad española secularizada pero aún católica a la vez.

6.2.1.2. La Conferencia Episcopal frente al secularismo y al laicismo

Si los múltiples problemas del reposicionamiento de la institución católica en la sociedad democrática se habían manifestado prácticamente desde el inicio de la Transición, estos se intensificaron en los ochenta en torno a la comprensión de qué papel debía jugar la Iglesia en «la laicidad del Estado moderno y el pluralismo socio-cultural como fuente de ordenamiento social no vinculado a una sola magnitud cosmovisional» (Díaz 1983, 637) y, más concretamente a través del desarrollo de los diferentes dilemas políticos, que hemos analizado en el epígrafe inmediatamente anterior.

A este respecto y como contextualización del espacio religioso en la España secular, es fundamental –como recuerda N. Luhmann (2007, 246)– la comprensión de la reacción de los actores religiosos, en este caso la Iglesia católica en España, ante el «presupuesto de una sociedad secularizada». A pesar de que las posturas de los católicos era tan diversas como el porcentaje de los que se autoidentificaban como tales, en la gestación del reposicionamiento tuvieron un papel desatacado los sectores más movilizados en los distintos debates mediáticos, y de un modo particular los obispos.

El inicio de la década de los ochenta coincidió con el abandono del emblemático cardenal Tarancón de la presidencia de la Conferencia Episcopal en 1981 y la apertura de una nueva etapa; una segunda fase del posconcilio en torno a 1980-1982, que se enmarcaba en un contexto de «mayor normalidad y mayor homogeneidad con las demás Iglesias de

[229]Como continúa la ponencia de Ximelis (1998) en el seminario, finalmente el debate se adentró en las polémicas en torno a las resoluciones del 16 de agosto de 1995 (BOE 6 de septiembre) «una referida al catálogo de posibles actividades (con correcciones el 12 de septiembre) a realizar en los centros como actividades de estudio alternativa a la Religión (conocida como «resolución del parchís» por el nombre que recibió en titulares de prensa) y la otra referida al desarrollo de Sociedad, Cultura y Religión».

Europa» (Sebastián 1991, 10). Tras la salida de Tarancón, la Conferencia Episcopal en el periodo entre 1981 y 1987 fue encabezada por el arzobispo de Oviedo, Gabino Díaz-Merchán, quien imprimió a la etapa un carácter neotaranconiano gracias a la proximidad que poseían el presidente entrante y el saliente (Martín de Santa Olalla y Oceja 2016, 137)[230]. En el sector de la izquierda la elección de Díaz-Merchán fue contemplada con aprobación, y el nuevo presidente de la CEE enfatizaba su voluntad de diálogo con todas las opciones políticas (Díaz-Merchán en Mérida 1982, 137). Sin embargo, el progresivo reposicionamiento del del episcopado en torno a los distintos dilemas tanto sociales como eclesiales, que había sido criticado ya en la época de Tarancón, fue consolidándose durante este periodo debido a los conflictos que surgieron con el Partido Socialista, de manera destacada la reforma educativa y el aborto. Además, el nuevo nuncio, Antonio Innocenti (1980-1986), con un peso importante en las negociaciones en torno a los asuntos mixtos, se encargaría de promocionar un talante eclesial distinto al mantenido por el episcopado durante la Transición.

Esta percepción, resumida como la tentativa de conservadurización por parte del episcopado, tuvo como punto culminante el ascenso a la cabeza de la Conferencia Episcopal de Ángel Suquía a partir de 1987, hombre de confianza del papa Juan Pablo II en España. A la llegada del cardenal de Madrid a la presidencia del máximo órgano de los obispos españoles, las relaciones entre la Conferencia y el Gobierno eran ya más correctas que amistosas, según Martín de Santa Olalla (2016, 192). El entonces cardenal de Madrid implantó una línea más clara de búsqueda de unidad de la comunidad católica en torno al magisterio episcopal, y una postura más acentuada frente al Gobierno, que se centró de manera fundamental en «la educación, la fiesta de la Inmaculada, la percepción laicista de la Iglesia y la financiación» (Ibíd.). No obstante, y a pesar de las reiteradas reticencias de Felipe González a recibir a Suquía durante este periodo en el que coincidieron como presidente del Gobierno y de la Conferencia Episcopal respectivamente, el conflicto entre los actores debe ser enmarcado dentro de un contexto democrático y desde una voluntad última de ambos de no cortar con todo lazo institucional. De hecho, la relación nunca llegó a la ruptura definitiva (Fusi 2009, 648), y entre el Gobierno socialista y la Iglesia se alcanzaron acuerdos incluso durante este segundo periodo más tenso abierto desde 1987.

En este marco general de la evolución de la Conferencia Episcopal, se efectuó la respuesta de los obipos a los cambios sociales y políticos, con el consiguiente reposicionamiento respecto a las posturas mantenidas durante la etapa del *despegue* y el posconcilio. La

[230]De hecho, aunque se suele hablar de este periodo como una conservadurización eclesial frente a la etapa *taranconiana*, el propio Tarancón con sus declaraciones avalaba el cambio de posicionamiento eclesial: «C'est normal. Quant on commence à marcher, on va d'un pas rapide. Mais quand on est arrivé à un certain point, il faut s'arrêter» (Enrique y Tarancón 1993, 12).

amplitud del proceso de secularización, que se había puesto al descubierto durante los primeros años de la Transición, motivó el cambio de tono del episcopado desde una nunca apagada alerta episcopal ante la secularización hacia la alarma más drástica en sus declaraciones y documentos[231]. La secularización para los obispos en la década de los ochenta se iba despojando de una carga más neutral, de proceso, e incluso de ese halo de purificación de las vetustas formas de *cristiandad* por la que en otros tiempos se abogaba, y adquiría una carga más netamente agresiva y negativa para las creencias. Esta relectura se convirtió en una constante a partir de los años ochenta, en palabras del historiador Alfonso Botti (2018, 143), dentro de una más amplia reinterpretación de la secularización por parte de la Iglesia católica, en la que parcialmente se volvía a atribuir al concepto el significado que había tenido antes del Concilio (Menozzi 1993, 4).

A pesar de que existían avances culturales y sociales que los obispos percibían como desarrollos positivos, la sociedad hedonista e individualista había conducido hasta «una quiebra de valores morales que llegaba a la degradación» (Oficina de Información 1983, 1). No se trataba simplemente de una pérdida de la práctica religiosa o de una autonomía legítima de lo secular. La explicitación de los profundos cambios religiosos y morales que la transformación socioeconómica y política había evidenciado constituía la generación de un mundo al margen de la religiosidad cristiana y en medio de «fuertes fermentos de ateísmo y de indiferencia religiosa» (Asamblea Plenaria 1985, 5). Más aún, esta desmoralización –en opinión de los obispos– estaba permitiendo la aceptación y el apoyo de comportamientos que no solo atacaban frontalmente a la moral cristiana, sino que zaherían el fundamento mismo de una base ética común mínima («agresiones morales en TV, falta de solidaridad, etc…»)[232], a la par que promovían el ascenso de un «individuo y sus aspiraciones más inmediatas como norma suprema del comportamiento» (Comisión Permanente 1986).

Así pues, el posicionamiento del episcopado se encontraba enfrentado al del Gobierno socialista desde el fundamento mismo de la lectura diferencial del cambio social. Como señala Alfonso Guerra en sus memorias, «Me impresionó en una entrevista con Ángel Suquía y Fernando Sebastián, en noviembre de 1983, lo asustados y dolidos que se mostraron por la descristianización de la sociedad española, de la que hacían responsable

---

[231]Este proceso de revisión de la secularización se estaba dando en la Iglesia católica en general. Como señala el cardenal Danneels (1986, 28) en el VI Simposio de los Obispos de Europa: «[La secularización-secularismo]. Es una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo, sin que haya necesidad de recurrir a Dios; de esta forma Dios se ha convertido en algo superfluo y molesto. Semejante secularismo, por el hecho de reconocer el poder del hombre, termina por prescindir de Dios e incluso por renegar de Dios […]. Los sociólogos, por último, cada vez recurren menos a este vocabulario. Esta es la causa por la que nosotros también nos limitaremos a una descripción objetiva de la situación religiosa en Europa, sin recurir al concepto de secularización».

[232]Esta es la descripción del año 1983 que aparece en la cronología recogida en una obra que recopila distintos escritos del arzobispo Marcelo González (2006, 226) durante la Transición.

a la televisión» (Guerra 2007, 68). Por el contrario, la citada tesis al respecto de Guerra era que la secularización constituía una dinámica «voluntaria y deseosa» de la sociedad española.

El recuerdo del entonces vicepresidente del Gobierno –y encargado del diálogo con la Iglesia española– nos proporciona otra de las claves para comprender el posicionamiento del episcopado: la preocupada búsqueda por parte de los obispos de puntos irradiadores de secularización. Para la percepción episcopal la secularización habría devenido secularismo, es decir, un proceso que no poseía enteramente un carácter social autónomo (Díaz-Salazar 2006, 217-219). Frente a la opinión de Alfonso Guerra, para los obispos la secularización suponía, al menos parcialmente, una tendencia inducida a la población con el objetivo de la eliminación de la influencia eclesial. La secularización era una meta programática de ciertos actores sociales (Pieper 1980, 28). Así pues, la desmoralización de la sociedad habría sido impulsada por aquellos que «movían las cosas no solo para promover una sociedad no confesional, sino para debilitar la presencia social de la Iglesia hasta establecer una cultura laica y secularizada en la mentalidad y en las costumbres de los españoles» (Sebastián 2016, 294-295). Especialmente destacada fue, a este respecto, la crítica episcopal hacia el tratamiento de lo religioso en los medios de comunicación[233], en los que «l'agnosticisme et l'incroyance prévalent et la profession personnelle de la foi devient une exception», en palabras del vicepresidente de este momento de la Conferencia Episcopal, Elías Yanes (1987), a *La Croix*, decano de la información católica en Francia.

Durante la década de los ochenta, «estas previsiones» se confirmaron «más allá de lo que entonces podíamos prever», como en sus memorias indica el secretario de la Conferencia Episcopal hasta 1988, Fernando Sebastián (2016, 294-95). Y es que entre los distintos promotores de la secularización de la sociedad española, además de la televisión, los intelectuales críticos con la Iglesia, la pornografía o la moral probabilista, la actuación del propio Gobierno socialista empezó a aparecer de manera cada vez más evidente como un agente a favor del proceso de descristianización[234]. Este tránsito desde la sospecha hacia la «confirmación» del laicismo político y secularismo del Gobierno contra la Iglesia fue adquiriendo peso a través de los puntos de conflicto particular entre ambos actores,

---

[233]Durante estos momentos se emitieron varias programaciones que la Iglesia consideró ofensivas contra el catolicismo, como las retransmisiones del programa *Si yo fuera presidente* de los días 2 y 9 de abril de 1985, o el documental *El patrimonio eclesiástico: historia de un desamor* del 19 de septiembre del mismo año (Martín de Santa Olalla y Oceja 2016, 185).

[234]De hecho, desde la propia llegada del Partido Socialista al poder, la Conferencia Episcopal en 1983 recordó el peso del laicismo histórico tanto en la identidad del partido «impronta laicista, que difiere en puntos importantes del pensamiento católico», como en las actuaciones recientes en democracia, en las cuales «se viene manifestando la tendencia, ya presente en etapas anteriores, a implantar una escala de valores marcada por un humanismo agnóstico y disociada en gran parte del patrimonio cultural y moral del pueblo español» (Asamblea Plenaria 1983a, 3).

en los que los obispos advertían que «la decadencia moral, [no podía] verse amparada por la desconfesionalización del Estado» (Varios Autores 1985, 63).

En el caso de la reforma educativa, la intención del Gobierno se interpretó desde una clave laicista, como señalaba la Comisión Episcopal de Enseñanza: era el intento de imposición de «una visión agnóstica de "lo laico" y en el sometimiento de los padres y de la Iglesia a la acción prepotente del Estado» (Barcia 1984). Por su parte, la despenalización del aborto se relacionaba –en opinión del episcopado– con una eliminación secularista de la moral básica a través de leyes encaminadas a la «destrucción de los valores fundamentales que sostienen la misma convivencia democrática» (Asamblea Plenaria 1983b, 2), situación frente a la cual la Iglesia sentía una responsabilidad particularmente destacada en la defensa como «"intérprete oficial" de la ley natural» (Díaz-Salazar 1981, 52-53). A su vez, el Programa 2000 del PSOE[235] criticaba esta voz eclesial como intérprete moral por intentar «traducir su potencial sociológico en influencia social para revertir las consecuencias de la secularización» (Comisión del Programa 1988, 137)[236].

A estos conflictos mediáticamente mayores, se sumaban otras múltiples cuestiones particulares en los diferentes niveles de gobierno democrático, local, autonómico y estatal, cuestiones propias de la ordenación del Estado democrático y en las que emergía de nuevo la crítica al secularismo/laicismo de los diferentes responsables políticos. En este sentido, la propia eliminación de la fiesta del Corpus Christi del calendario de festividades nacionales en 1986 era denunciada en esta clave de laicismo/secularismo por el obispo de Huelva, Rafael González Moralejo. Para el ordinario, esta acción constituía un impulso a la secularización por parte del Gobierno, que se englobaba dentro de otra serie de hechos «sistemáticamente programados y orquestados a través de todos los medios de comunicación social» (*Ecclesia* 1986, 12), con el objetivo general de relegar «lo religioso y lo moral a la esfera estricta de lo privado» (Asamblea Plenaria 1983, 3)[237].

En definitiva, a un secularismo social de perfiles más abstractos se habría unido el laicismo y el secularismo gubernamental en una estrategia conjunta contra la Iglesia, según los análisis del episcopado[238]. Como se señalaba literalmente en el documento

---

[235]Proposición realizada por el PSOE ante el cambio de década de los ochenta a los noventa del siglo XX que pretendía «adecuar el socialismo a los retos de futuro y ser un punto de encuentro de la izquierda» (*El País* 1990a).

[236]Carlos García de Andoin (c.p. 2018) señalaba cómo a su vez el Programa 2000 tenía una visión de la religiosidad como un asunto privado: «Más tarde escribí un artículo en Iglesia Viva. Era un poco en diálogo con el programa 2000, donde se afirmaba que la fe era un asunto privado».

[237]La denuncia de una obsesión descristianizadora del pueblo español, que relataba *ABC*, o como Jesús María Vázquez (1985, 430) señalaba a través de una cita a un artículo de periódico «el objetivo del PSOE es, no se podía esperar otra cosa, descristianizar España».

[238] En las notas tomadas por los representantes franceses (Jean Vilnet o Raymond Michel, los dos representantes en la reunión, por lo que el redactor del documento es probable que sea uno de ellos) en la

Reflexiones provisionales sobre el Estado de la Nación y sus principales consecuencias pastorales, que la Conferencia Episcopal Española envió a la Francesa en 1986, el PSOE tenía como objetivo «impulsar el "cambio cultural" de los españoles con el fin de que la mentalidad social y las propuestas de su Partido coincidan cada vez más» (Comité Ejecutivo 1986, 12), ya que entendían que cuanta menos fortaleza de la moral católica exista en España, más fortaleza tendría el Gobierno del PSOE. Para los obispos, existía la tentación de que el Estado –con la promoción de unos valores contrarios al catolicismo– deviniese «incluso sectario», dado que permitía que se ridiculizase una moral católica que formaba parte esencial del bien común del pueblo español, en declaraciones de Ángel Suquía en su discurso inaugural de 1987 como presidente de la Conferencia Episcopal (citado en Gaidon 1990, 1). En unas declaraciones aún más elevadas de tono durante la campaña de las elecciones municipales de 1991, el obispo de Calahorra criticaba a «un ateísmo militante y anticatólico en las esferas gubernativas... Una triste y atrasada política que ya no encuentra paralelismo alguno ni en los países menos católicos y democráticos del mundo actual» (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 315-316). Ese mismo año, el documento episcopal *La verdad os hará libres* (1991), causante de un hondo malestar en el Gobierno, acusaba indirectamente al Ejecutivo de las «tendencias de modernización y secularización, de laicismo militante, y de sus vicios inherentes, que habían precipitado la crisis moral de la sociedad española» (Sánchez 2007, 295-296).

La asociación de estos dos conceptos –secularismo y laicismo– con el PSOE hizo que, aunque Fernando Sebastián señalara que no existía una fuerza política donde «la inspiración cristiana sea efectiva y determinante» (citado en Tamayo 2003, 68), se extendiera la alargada sombra del posicionamiento político sobre las declaraciones episcopales. Tal fue el caso de la nota relativa a las elecciones generales de 1986 en las que se solicitaba que el voto dependiese de la protección legal y real de la vida y de la familia» (Pérez-Agote 2012a, 99-100), comentario que se interpetó no tanto como las preferencia episcopal concreta por un partido, pero sí la renuencia episcopal hacia la izquierda política, lo que suscitó una amplia polémica social (García 1986a, 8). Este posicionamiento de los ordinarios fue más claro en obispos concretos como Pablo Barrachina, de Orihuela-Alicante, que directamente recomendó no votar al PSOE (García 1986b, 8), una cuestión que se volvió a repetir en 1992 por José Gea, obispo de Mondoñedo-Ferrol (Soler 2002, 71-72).

Conferencia Episcopal Española, en la reunión que mantuvieron el 7-8 de mayo, los redactores del escrito señalan cómo se habló de que «[Les] Socialiste[s] reconsiderent que la société est séculairée –État très interventionniste– sectaire. Laïcisme discriminatorie» (Notas sobre el documento «rencontre entre les Conferences Episcopales» 1987, 5).

6.2.2. Narrativas seculares en una cotidianeidad transformada

Hasta este momento hemos relatado la emergencia y la expansión de una cotidianeidad crecientemente distanciada del factor religioso a través de distintas líneas (sociedad de consumo, cambios de parámetros morales, salida del nacionalcatolicismo y debates democráticos, corte más profundo de la transmisión). Además, hemos analizado cómo estas líneas de aceleración del cambio se iban nutriendo de nuevos imaginarios y narrativas desde un magma de significaciones que añadía problemáticas discursividades para la inserción del factor religioso en los imaginarios (nuevo frente a viejo, liberación frente a sumisión, ruptura democrática frente a nacionalcatolicismo). Tras más de dos décadas de profundas transformaciones y a través del desvelamiento que había efectuado la Transición, la sociedad española aparecía cada vez en mayor medida como una sociedad secular, en la que los documentos y análisis no solo constataban la dificultad de actualización de aquellos modos en los que la religión había estado presente, sino también de la expansión de más claras problemáticas narrativas para la actualización del factor religioso en una cotidianeidad progresivamente secularizada.

En medio de la continuación de la modernización y de la irrupción de opiniones diferenciales generadas en debates como los expuestos, nos adentraremos a continuación en la consolidación durante este periodo de los dos vectores de secularización que describíamos en el marco conceptual. La profunda interacción entre la realidad vivida y la realidad narrada (Ricoeur 1999, 2006; MacIntyre 2009; Taylor 2017) nos invita al análisis de ambos niveles de problematización del factor religioso para trazar los múltiples rostros de la secularización en España

Por un lado, durante el final del siglo XX se efectuó la continuación de las transformaciones sociales, en medio de las cuales se efectuó un mayor extrañamiento de la cotidianeidad respecto factor religioso, tanto por el grado de modernización alcanzado como por la traducción de la aceleración en las dinámicas generacionales.

Pero por otro, y junto con la citada consolidación del magma de significaciones narrativas, señalábamos con Cordero (2014) que durante la Transición la atención mediática sobre el hecho religioso se centró en los dilemas sobre las áreas mixtas Iglesia-Estado/sociedad, en las que aparecía el factor religioso[239]. A pesar de la retirada de la Iglesia de la información cotidiana, la irrupción del catolicismo a nivel mediático se vio cada vez más circunscrita a temas problemáticos y dilemas como los citados en el punto anterior, en los que volvía a la palestra de la actualidad. En un contexto de conflicto normativo entre distintas y más plurales conceptualizaciones de la realidad (Louzao 2008, 344), que

[239]Esta atención –según los datos proporcionados por Cordero (2014)– continuó de manera variable, pero constante durante la década de los ochenta.

hemos analizado en el epígrafe previo a través de las tensiones entre Gobierno y CEE, los debates de distinto calado (político, mediático, cultural, eclesial, etc.) sobre el factor religioso favorecieron la apertura de la discusión, pero también la expansión de sus narrativas y dilemas a más amplios espacios de la población.

A este respecto, y como menciona Albert Riba (c.p. 2019), la propia fundación de la Asociación de Ateos se produjo a raíz de la aparición de Riba en una entrevista previa a un debate televisado a principios de los noventa. En su intervención, Albert Riba señala cómo «en esa entrevista me sacan y me dicen: "¿Usted qué creencias tiene?". "Soy ateo". Y solamente [con] esa frase ya se montó la de san Quintín »[240]. Tras su aparición en TV3:

> Yo deje el teléfono ya aviesamente en el programa, en el editor del programa. Y llamó gente ya, y ya empezamos a coleccionar gente. Luego nos pusimos en contacto con la asociación Union des Athées de Francia. Y había un grupo de españoles, residentes en España socios de la Union des Athées. Les pedimos a los franceses que nos mandaran la relación, tomamos contacto con ellos, y empezamos a funcionar. Y ahí empezó la Asociación de Ateos (Ibíd.)[241].

Así pues –como recoge el testimonio de Riba– la expansión de los debates brindó la posibilidad para la explicitación, la acentuación y la expansión de discursos en los que el factor religioso se presentaba de una manera considerablemente más problemática. A estos discursos los hemos denominado desde el marco conceptual narrativas seculares. No opto por la calificación (a)rreligiosa de estas narrativas debido a que pueden proceder de individuos y colectivos con distintas autoidentificaciones, desde católicos practicantes a ateos militantes.

Estas narrativas seculares emanadas de distintos actores se insertaban a su vez en una cotidianeidad crecientemente problemática para la recreación del factor religioso –los relatos se enmarcan siempre en un contexto determinado (Roca y Martínez 2012, 96)– y coadyuvaban a la potencial modificación en la percepción del factor religioso por medio de la configuración de lo que José Casanova (2012) denomina como la consolidación de un «régimen de conocimiento secularista» o en palabras tanto del propio Casanova (Ibíd., 16) como Charles Taylor una «conciencia stadial» (*stadial consciousness)* (citado en Bermejo 2013, 26-27). Estos dos conceptos (*stadial consciousness* y «régimen de conocimiento secularista») hacen referencia a cómo progresivamente a los problemas más cotidianos de actualización del hecho religioso se añade la creciente dificultad del encaje discursivo del factor religioso en unas narrativas emergidas de un estadio en el que la «superioridad intelectual, moral y política del secularismo ha penetrado las estructuras,

---

[240]Albert Riba sitúa el programa en la parte final de este capítulo, en torno al año 1993-94.
[241]El propio Albert Riba (c.p. 2019) señala cómo sobrevaloró el impacto potencial de la Asociación de Ateos, no logrando tantos miembros como esperaba.

instituciones y prácticas sociales, políticas y culturales; marginalizando y privatizando tanto las instituciones eclesiásticas como las creencias religiosas, excluyendo de la esfera pública y del debate político el lenguaje y argumentario religiosos, identificando necesariamente el ser "moderno" con ser "secular" y ser "religioso" con ser "antiguo"» (Ibíd). Es decir, no era solo que los ritmos cotidianos se apartasen del factor religioso, sino que también el hecho de que el propio factor religioso fuese discursivamente considerado como algo «antiguo», por ejemplo, redoblaba la dificultad de su actualización.

La aproximación más explícitamente narrativa a este periodo queda fundamentada por una mayor disponibilidad de fuentes para su análisis. Frente a los escasos y parciales trabajos de sociología cualitativa en el periodo anterior (Pereda y De Prada 1986, 348), esta perspectiva se enriqueció en la década de los años ochenta de manera sustancial. Tras la aportación de Víctor Codina, Carlos Pereda y Miguel Ángel de Prada (1981) con su proyecto de análisis religioso de la Iglesia española, se efectuaron dos significativos informes que constituyen obras de sumo interés para la aproximación de esta tesis debido a la multitud de testimonios personales que incorporaron: el análisis realizado de Pereda, Urbina y de Prada (1983) y el informe sobre el proceso de secularización religiosa en España de Fernando Conde (1988). Este mayor número de fuentes, junto con la información proporcionada por las encuestas y consultas estadísticas favorece que sea en este momento cuando nos aproximemos más claramente al trazado del contenido de las narrativas seculares[242], al que ya hemos venido apuntando por medio del concepto «magma de significaciones».

Realizaremos a continuación una ordenación de las transformaciones y de los distintos trazos discursivos seculares, que agruparemos analíticamente en tres ejes fundamentales sobre la ponderación del factor religioso: laicidad frente a confesionalismo, el imperativo de la modernización frente a la tradición, y el peso del individuo frente a la sumisión religiosa. Estos ejes, en torno a los que se concentraron tanto las transformaciones más sustanciales como las explicaciones y configuraciones discursivas (*plot-like nature*) (White 1984, 28), nos permiten aproximarnos a la configuración de la España secular y al proceso más general de secularización de los imaginarios.

[242]Así pues, el análisis se realizará a partir de los documentos y testimonios, con la pretensión de evitar una interpretación metahistórica del estrato narrativo de la historia, estrato que forma parte de la construcción misma de la temporalidad y de los procesos en ella acontecidos (De Certeau 2006, 34-35) y que nos permite una comprensión más ajustada del propio proceso social.

6.2.2.1. El Estado laico frente a la tentativa y el recuerdo nacionalcatólico

En el espacio post-franquista, los debates sobre el encaje del factor religioso en la construcción democrática junto con el siempre inconcluso dilema de la aplicación de los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979 fueron nutriendo toda una serie de posicionamientos diferenciales a este respecto, que en su caracterización mediática se presentaban como la pugna entre laicismo y catolicismo o, desde otra perspectiva, lo que se consideraba como la recreación del neoconfesionalismo frente a la laicidad del Estado[243]. Esta situación era resumida precisamente en el volumen II del informe FOESSA, publicado en 1983, en lo que describía como la «configuración de un estado laico» en medio de las tentativas del «neoconfesionalismo en el Estado» y del «laicismo estatalizante» (Díaz-Salazar 1983, 574). En torno al encaje religioso en democracia emergía la potencial reactivación de un conflicto cultural, según distintos analistas, entre la posición católica y laicista, que a Tarancón le suscitaba «miedo de que volvamos a las andadas de una España dividida en dos y con el factor religioso como condicionante de esa división» (Ibíd., 579)[244]. Las tensiones analizadas en el punto anterior (cf. 6.2.1.) a través de la cuestión educativa y de la despenalización del aborto han dado cuenta de ello.

En este epígrafe nos adentraremos en la narrativa que se desprende de este conflicto entre la laicidad y la potencial tentativa nacionalcatólica por medio de los debates mediáticos del momento y las dinámicas de olvidos y memorias de la actuación eclesial durante el periodo del Régimen, que a pesar del carácter ya clausurado de su vigencia histórica en la España de los ochenta, su recuerdo –lógicamente, dado que hacía solo un puñado de años de su fin– continuaba nutriendo parte de las discusiones en la sociedad democrática.

A pesar de que la propia acción del Gobierno socialista era criticada desde sectores católicos como una ofensiva laicista durante los años ochenta, como hemos subrayado, surgía a la izquierda de la acción gubernamental un sector que –a su vez– calificaba la actitud del ejecutivo encabezado por González de tibieza frente a la Iglesia. Así, el filósofo Javier Sábada (1988) indicaba que «la intromisión de la Iglesia o de los eclesiásticos en los asuntos de gobierno ha sido creciente», en cierta medida avalada «por unos convenios trasnochados» (García 1984, 331). Ciertamente se contemplaban avances en el terreno moral, como la despenalización del aborto. Sin embargo, tanto el blindaje

---

[243]En las notas para la reflexión del seminario «Valores éticos en la nueva situación democrática» se señala cómo en la España de inicios de los ochenta «No se sabe distinguir entre laicidad y laicismo. Se alega al "derecho natural", como sustrato ético más que cuestionable» (Riaza 1983, 1).

[244]Nota del autor: aunque laicidad y laicismo son dos términos con clara diferenciación conceptual, mientras que el primero se refiere a la estricta neutralidad, el segundo posee una visión considerablemente más ideológica y restrictiva de la presencia de las religiones en el espacio no solo político, sino también público. No obstante, estos dos conceptos aparecen en torno a esta línea narrativa considerablemente intrincados por parte de los distintos actores, hasta el punto de confundirse narrativamente, aunque conceptualmente su diferencia sea clara.

que la LODE otorgaba a los colegios de ideario católico como hechos puntuales de cesión del Gobierno a la Iglesia generaron desde este momento la impresión de una «laicidad pendiente», aún después de la caída del nacionalcatolicismo. Uno de estos sucesos simbólicamente relevantes fue el cese fulminante de Gonzalo Puente-Ojea como embajador de España ante la Santa Sede, del cual la Iglesia había mostrado recelos desde el momento mismo de su nombramiento por su personal posicionamiento –especialmente crítico– respecto a lo religioso (Grimaldos 2008, 105). La razón última del cese descansaba en la renuencia eclesial hacia Puente-Ojea debido a su matrimonio civil en segundas nupcias, contraído durante el ejercicio de su responsabilidad como embajador. Otra cuestión que fue descrita como una cesión ante la Iglesia católica fue la financiación que acordaron la Conferencia Episcopal y el Gobierno, y que entró en funcionamiento a partir de 1988: los declarantes del ejercicio fiscal podían destinar un porcentaje del 0,5239% para la Iglesia católica, que era complementado con una aportación suplementaria del Gobierno con el objetivo de cubrir las posibles pérdidas del ajuste fiscal[245].

En torno a la acción política del Gobierno y más allá de la propia actuación del ejecutivo se fue nutriendo una narrativa sobre la laicidad inconclusa del Estado frente a una amenaza permanente de invasión de la democracia por parte de los considerados como «vestigios» clericales, que continuaban imponiendo su dominación confesional sobre la sociedad española –en opinión de los sectores más críticos–. Desde estos posicionamientos, y ante lo que estimaban como la posible invasión neoconfesional y las cesiones del Gobierno, la defensa de lo público conllevaba una actitud crítica frente a la Iglesia y su ataque a la laicidad; que en algunas posturas pasaba por la reducción de la religión a «carácter privado, íntimo, restringido a la "sacristía"» (citado en García Santesmases 1993, 10) para salvaguardar la libertad del espacio público. Para hacer frente a esta amenaza, la postura de defensa del sector público se nutrió de plataformas de acción desde la Transición: en el primer periodo democrático surgió la Alternativa de Escuela Pública, y en 1986 irrumpió en el debate la Liga Española de la Educación y de la Cultura Popular, germen de la asociación CIVES. Por su parte, la Confederación Española de las Asociaciones de Padres de Alumnos (CEAPA), surgida en el periodo de la Transición y de marcado carácter laico, continuó su posicionamiento durante este periodo. Y frente a la libertad de enseñanza reclamada por la Iglesia y la CONCAPA, CEAPA no exigía «más libertad de enseñanza que aquella que proporciona la escuela democrática, crítica, gratuita, laica, autogestionada y participativa, es decir, la escuela pública» (*El País* 1984b).

---

[245]En este mismo sentido, el polémico acuerdo entre la Iglesia y el Gobierno, que incluía exenciones de IVA para la Igleisa, fue cuestionado desde las instancias comunitarias europeas (Valls 1990).

En este sentido, en la construcción de esta narrativa fue particularmente importante el debate educativo, en el que –según Fe y Secularidad– se establecía un fuerte binomio entre jerarquía y polemistas católicos, que reclamaban el «cumplimiento estricto de la legalidad vigente (Const[itución]. Concord[ato]. Ley de Educación). Todo alumno, aun no católico o no creyente, tiene obligación de conocer la religión del Estado», frente a una postura calificada desde los sectores eclesiales como «laicista», cuyo posicionamiento buscaba «desterrar lo religioso de la escuela (es un factor de regresión cultural, educativa, social…)», como señalaba García Regidor (1987-88, 1) en un seminario del Instituto Fe y Secularidad. Esta crítica laicista también emergía en los colectivos cristianos más distantes con la actuación del episcopado. Sectores eclesiales compartieron con el posicionamiento laicista su defensa en pro de «una escuela laica, garante de una educación pluralista y tolerante, donde la enseñanza no pueda instrumentalizarse por nadie como plataforma de adoctrinamiento» (López 1984)[246].

Este hilo de la laicidad pendiente estaba lejos de constituir una narrativa novedosa. De hecho, uno de los puntos fundamentales que aparecían desde este momento en torno a la postura de defensa de la laicidad se centraba en la cuestión de la memoria, tal y como reconoce el actual director de la fundación CIVES y de la Liga Española de la Educación, Victorino Mayoral (c.p. 2017), quien remonta la raíz de la asociación al legado republicano y en último término al siglo XIX y la Ilustración[247].

La memoria recobrada del laicismo intentaba enlazar con el discurso anterior a la Guerra Civil, en un redescubrimiento de «los estratos soterrados» por cuarenta años de dictadura

---

[246]Victorino Mayoral señalaba en la entrevista el peso del debate educativo en la generación de propuestas desde la Liga Española de la Educación, como fue su apuesta más denodada por una asignatura de ética cívica en medio del debate de la LOGSE a principios de los noventa: «Nosotros cuando nos metimos en este tema fue con ocasión de la reforma de la LOGSE. Nosotros propusimos –entonces era la Liga solo– un proyecto al ministerio de Educación, que era incorporar educación cívica en todos los niveles educativos como educación ético-cívica. Era la combinación de elementos éticos de formación cívica y constitucionales, desde primaria hasta Bachillerato. Solamente conseguimos en aquel momento que se incorporara una asignatura en el desarrollo».

[247]Como señalaba Mayoral (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos: «Creamos la Liga en el año 1986. Ese fue el momento de creación de la Federación Liga Española en el territorio español. Previamente habían existido algunas ligas regionales o locales, y previamente había existido la Liga Española de Educación y la Cultura Popular como organización promovida y mantenida por profesores en el exilio. Y a su vez, previamente, durante la II República, se había creado en casas del pueblo de aquí, de Madrid, la Liga Española de la Educación y la Cultura, que no llegó a ser operativa obviamente porque no hemos encontrado nada de aquella época, más que sí, que se creó en tal fecha y que por aquí estaban este y el otro. Luego en el exilio, sí, conocimos a los exiliados. En realidad lo que nos dieron fue un gran patrimonio ideológico, porque esta organización, la Liga, igual que la francesa, procede de ese tronco que en el siglo XIX promueve la defensa, el nivel cívico, como un movimiento cívico que defiende que la educación es un instrumento fundamental para la liberación y la promoción de las personas, sobre todo los sectores obreros etc., y la necesidad de que hubiera una escuela pública, que fuera gratuita y fuera laica. Esa es la batalla que en Francia ganan en el año 1905 y que en España seguimos todavía por ahí. Esa es la genealogía de lo que es la Liga hoy día y de cuál es su origen remoto. Creo que es una herencia ideológica, que cogemos ahí y que se fundamenta en todo lo que fue la Institución Libre de Enseñanza y todo lo que fue el desarrollo de la Ilustración en el ámbito liberal, y en el ámbito también del movimiento obrero. Pues de ahí surge esta idea».

(Tornos y Díaz 1983, 562). La postura laicista «es una cosa antigua, fundamentalmente es la etapa del comienzo de la transición política y de la aproximación a la ideología que emanaba de la Institución Libre de Enseñanza, de gente como Besteiro, como Fernando de los Ríos» que, como continuaba Victorino Mayoral (c.p. 2017), sus nombres emergían en un momento en el que

> nosotros teníamos conciencia de que esto iba a desaparecer, que el mundo del nacionalcatolicismo, del estado confesional, del estado totalitario, que eso terminaría y nuestra crítica comienza ahí. Esto no puede ser. Esto hay que cambiarlo, ¿qué ideas tenemos a mano? Aquí no había nadie. ¿A quién acudes? Lecturas, universitarios y sobre todo la herencia esa que estaba ahí de la ILE, [y de] la obra educativa de la República.

Como señalaba el escritor Francisco Umbral (1985), el posicionamiento laicista suponía la celebración de esa España de «Los ateneístas [que] fueron toda una familia ideológica o desideológica en "la España que no pudo ser"», pero también la reacción permanente frente a esa «Iglesia experimentada en España como una institución triunfal desde "la Cruzada" y aliada de hecho a los poderes públicos y a la burguesía tradicional y liberal» (Blanch 1988, 9). Esta Iglesia de la dictadura, según el análisis sobre la *cultura de la increencia* de Antonio Blanch, continuaba constituyendo un « escándalo y/o como excusa para desentenderse de ella y aún zaherirla y acusarla de intervencionista en un mundo secularizado» (Ibíd.).

Y es que como contrapartida a la memoria recobrada, el reciente recuerdo del superado nacionalcatolicismo se convirtió en una pieza particularmente intensa en esta narrativa sobre la amenaza confesional. A pesar del teórico cierre de periodo histórico del nacionalcatolicismo, este habría sido superado solo parcialmente: se asemejaba más a un «cadáver que ha quedado sin enterrar e infecciona todo el ambiente» (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 216)[248]. Su presencia volvía a los medios, por ejemplo, en las críticas realizadas al hilo de la visita del papa Juan Pablo II, ante la que los «comentaristas [extremaban] su textual verborrea y [sacaban] los mejores trémolos de un nunca enterrado nacionalcatolicismo franquista» (Peña 1983, 1), en opinión de un artículo publicado por las Comunidades Cristianas de Andalucía.

El recuerdo del nacionalcatolicismo era alimentado por la propia actuación episcopal durante los años ochenta, criticada como un intento de reproducción de la confesionalidad en un Estado no confesional. Como señala Albert Riba (c.p. 2019), presidente de la Asociación de Ateos y Librepensadores:

---

[248] Comentario al hilo del grupo de discusión con «jóvenes militantes progresistas (creyentes y no creyentes)» (6RGD), conducido en Madrid, 16-9-1983. El grupo estaba formado por 7 Mujeres jóvenes (de las cuales 2 casadas y con hijos): 3 militantes creyentes, 4 militantes no creyentes. Grupo formado por personas de 25-30 años. Composición rural/urbana, y clases baja y media.

> Ahí la Iglesia, que en un principio intenta adaptarse al tiempo, va volviendo a su cauce. Los obispos más fascistas al principio quedan como un poco aislados, pero luego van recuperando terreno, van recuperando espacio. Y el Estado es incapaz de reaccionar delante de la Iglesia, incapaz absolutamente. Ni los socialistas, ni los de Suárez, ni los de PP, ni nadie, ahí todo el mundo [hacía] reverencias constantes y permanentes. La judicatura también. Todo ese periodo desde el 76 no hace ninguna reacción.

Era, como contrapartida y como recogía el emblemático jesuita Martín Patino (1985) a través de unas declaraciones de Díaz-Merchán –presidente de la Conferencia Episcopal en 1983– una «agresividad contra la Iglesia católica» que nacía de su percepción como

> poder mundano y reliquias de una hegemonía de las definiciones éticas y sociales de las que discrepan y a las que temen como perturbadoras de la igualdad ante la ley de todos los españoles o como formas sutiles de utilizar la mayoría sociológica en favor de soluciones políticas que podrían apoyar aquel viejo intento de definir la realidad nacional según una interpretación al fin y al cabo ideológica y parcial de España.

Esta intervención episcopal y su intento por condicionar el desarrollo democrático a su favor, se extendería para Victorino Mayoral (c.p. 2017) durante todo el periodo constitucional desde la premisa: «Yo tuve este fuero aquí en España y lo sigo manteniendo y aunque el estado no es confesional, yo actúo como si el Estado fuera confesional», dando lugar a «un estado criptoconfesional, porque siempre está presente [la Iglesia]», como señalaba en la entrevista Francisco Delgado (c.p. 2017) tomando las palabras del propio Puente-Ojea.

La supervivencia de la memoria del nacionalcatolicismo y la sensación de amenaza de intervención eclesial en democracia favorecían, a su vez, la impresión de que el episcopado –en particular– y la Iglesia –en general– no constituían agentes democráticos, idea que encabezó un titular de *Cambio 16* con el título «Este Papa no es demócrata (y Suquía tampoco)» (García Díaz 1991a, 9).

Si anteriormente hablábamos de memoria, el olvido también jugó un papel fundamental en la consolidación de esta narrativa, especialmente en la izquierda política y en los estratos más jóvenes: el olvido del papel eclesial jugado durante el tardofranquismo. Frente al rol histórico eclesial del periodo inmediatamente anterior, la Iglesia volvía a aparecer como «Iglesia de siempre» como «poder fáctico» e institución conservadora y retardataria» (Díaz-Salazar 1981, 52-53), lo que enlazaba con la imagen de la Iglesia de la Cruzada, y no con la del Despegue. En un interesante temprano testimonio del olvido, una joven estudiante de químicas, que era entrevistada por Pereda, Urbina y De Prada en 1983, señalaba cómo frente a un Concilio que «le suena poquísimo» o unas comunidades de base de las que no tenía «ni idea», sí que poseía un posicionamiento claro sobre las problemáticas en torno a las cuestiones en las que la Iglesia se había manifestado más vehemente en esta década de los ochenta:

> El divorcio no impone y el aborto no impone. Está ahí, quien quiere lo toma y quien quiere lo deja. ¿Por qué se tienen que meter ellos (los obispos)? Es que no lo entiendo. [...] Pienso que es una cosa sumamente personal ¿no? y que cada uno tiene que decidir, y que no tiene que influir en la opinión de la sociedad ni la de la Iglesia [...] Además de estúpida, es una oposición inútil: la gente que quiere abortar aborta (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 293)[249].

Como consecuencia, los testimonios incluidos en la obra confeccionada por Conde recogían una redoblada dificultad para identificarse activamente como cristiano y políticamente comprometido con la izquierda por la sospecha nacida de la identificación entre catolicismo y conservadurismo y, en último término con el periodo franquista. En una interesante declaración de un integrante de Cristianos por el Socialismo en la obra de análisis sociológico de Fernando Conde (1988, 39), el entrevistado señalaba cómo sentía vergüenza cuando tenía que justificar su identidad católica ante las cuestiones políticas que emergían asociadas a su catolicismo:

> Lo que pasa es que en la mayoría de los casos yo creo que incluso a algunos, pues nos da un cierto, hasta cierto punto, un poco de vergüenza, digo que me da un poco de vergüenza.... Tampoco es más progresista decirlo porque es un movimiento que está.... No, por.... sino quiero decir que me da un poco de vergüenza decirlo, porque siempre se identifica católico con reaccionario (CCOO Madrid).

Pero, además, esta sensación de pervivencia del nacionalcatolicismo entre el episcopado se veía favorecida no solo por las percepciones de conservadurización eclesial y del recuerdo nacionalcatólico. También las declaraciones de un sector minoritario del episcopado, pero con gran proyección mediática, añadían piezas para la construcción discursiva. El obispo de Cuenca, José Guerra Campos, continuaba asegurando explícitamente a inicios de los noventa que «la Iglesia Católica ha tenido en el general Francisco Franco a "un hijo muy suyo, como san Fernando, rey de España, o san Luis, rey de Francia". "Aquéllos que tratan de descalificarle buscan descalificar a la Iglesia", añadió» (Valls 1992). Sus declaraciones se ubicaban en claro contraste con una sociedad en la que, de manera general pero particularmente en la juventud, «todo lo que sonase a los años de la dictadura […] era sujeto de un rechazo visceral» (Eguizábal 2009, 134).

A pesar de que –en palabras del propio Mayoral (c.p. 2017)– en España se es más secular que laico[250], la reticencia a la presencia de la Iglesia en el espacio público, pero sobre

---

[249]En el trabajo de Pereda, Urbina y De Prada se incluyeron distintas entrevistas que complementaban la información de los grupos de discusión. En este caso (5E, 43-44), la ficha técnica de la entrevistada proporcionaba la siguiente información: 20 años, natural de Madrid. Familia de origen rural. Estudiante de Ciencias Físicas en la Complutense. Abandonó la práctica religiosa tras el paso por un colegio de religiosas. Familia de clase media-baja.

[250]Esta dificultad de identificación con lo laico es debida –según el presidente de la Fundación CIVES– a la labor de descrédito de la laicidad realizada por el franquismo.

todo en la arena política, fue constante y creciente durante este periodo, en el que además las posturas laicistas contaron con el apoyo explícito en los medios de «intelectuales, científicos y artistas conocidos», según las declaraciones del periodista Abel Hernández en el Encuentro de Pastoral de los MCS (Medios de Comunicación Social) (citado en De Santiago 1986a, 15). Y así se iba constatando en los distintos estudios y estadísticas.

En primer lugar, existía entre amplios sectores de la población una creciente resistencia no solo a cualquier confusión entre Iglesia y Estado, superada legalmente desde el nacionalcatolicismo, sino a la intervención de la Iglesia en cualquier posicionamiento de tipo político.

Tabla 60. *Opiniones sobre las relaciones Iglesia-Estado en España y la presencia de la Iglesia en la vida política (1984) (I) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Muy de acuerdo	*Bastante de acuerdo*	*Bastante en desacuerdo*	*Muy en desacuerdo*	*No sabe*	*No contesta*
Son muchos los que opinan que la Iglesia y el Estado deberían ser, en España, totalmente independientes. ¿Hasta qué punto está ud. de acuerdo con esto?	37	25	11	6	19	2

Fuente: (CIS 1984, 306)

Tabla 61. *Opiniones sobre las relaciones Iglesia-Estado en España y la presencia de la Iglesia en la vida política (1984) (II) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Acuerdo	*Desacuerdo*	*No Sabe*	*No Contesta*
La Iglesia debería apoyar en las elecciones a los candidatos y partidos políticos que mejor defienden sus ideas e intereses	17	63	16	4

Fuente: (CIS 1984, 306).

Además, a este general apoyo de la desidentificación entre religión y política, se añadía el posicionamiento de una nada desdeñable parte la población entrevistada en el CIS de 1984 que iba más allá del marco de no confesionalidad desarrollado desde la Transición, y reclamaba un modelo más exigente de laicidad a las autoridades públicas (cf. *infra*, tablas 62 y 63).

La otra cara de la moneda de la expansión de esta narrativa se revelaba en el estudio *Religión y sociedad en la España de los noventa* (González Blasco y González-Anleo 1992). Entre los sectores de la población que se identificaban como indiferentes y ateos se remarcaba particularmente la actuación de la Iglesia española como el principal factor explicativo de la secularización y de la descristianización de España, apreciación que era sostenida por el 40,8% de la población total encuestada (González Blasco y González-

Anleo 1992, 97)[251]. La secularización, más que conformarse a través de una serie de procesos sociales y económicos acaecidos también en otros países católicos (la otra opción ofrecida en la encuesta), para este sector tenía su razón de ser fundamental en la actuación sociohistórica de la propia Iglesia española, posicionamiento que se encuadraba en lo que distintos análisis señalaban como la generalización de la identificación de la Iglesia con «la opresión y el inmovilismo» del franquismo: uno de los motivos discursivos que fundamentaban parte del rechazo de la población hacia el factor religioso (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 315-316).

Tabla 62. *Opiniones sobre las relaciones Iglesia-Estado en España y la presencia de la Iglesia en la vida política (1984) (III) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Acuerdo	*Desacuerdo*	*No sabe*	*No contesta*
El Estado no debería financiar en absoluto a la Iglesia católica, Esta, como cualquier otra debería subsistir con las aportaciones de sus fieles	54	27	16	7
El matrimonio celebrado en la Iglesia no debería tener efectos civiles	34	37	34	4
En las escuelas y colegios no se debería impartir clases de religión	26	56	14	3

Fuente: (CIS 1984, 307).

Tabla 63. *Opiniones sobre las relaciones Iglesia-Estado en España y la presencia de la Iglesia en la vida política (1984) (IV) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	A favor	*En contra*	*No sabe*	*No contesta*
Que todos los españoles financiemos a la Iglesia con nuestros impuestos	25	59	13	3

Fuente: (CIS 1984, 327).

6.2.2.2. Más modernización frente a una Iglesia de pasado

A partir de la profunda transformación de la cotidianeidad y de la sociedad desde la década de los años sesenta, en numerosos análisis y documentos citados en esta tesis ha aparecido explícitamente la idea de que la sociedad moderna que se abría entonces era la superación definitiva del pasado, con profundas implicaciones en la estructura religiosa previa. Y, a este respecto, la España de los ochenta se situaba aún «mucho más distante

[251]En los autoidentificados como indiferentes y como ateos esta apreciación alcanzaba el 52 y el 62% respectivamente (Zamarriego 1992, 631).

de la España de 1960 que los veintitrés años que cronológicamente separan a ambas» (Beltrán, García et al. 1984, 120).

En este epígrafe nos adentraremos en las implicaciones de esta narrativa que emerge de una mayor modernización frente a la Iglesia, contemplada como reducto del pasado, a través de la continuación de las transformaciones socioeconómicas en la España de los ochenta, las lecturas del catolicismo como un elemento propio de un pasado cerrado en los análisis del momento y, por último, en la consideración del factor religioso como un elemento irracional frente al incuestionable avance traído de la mano de la modernización.

En la década de los ochenta la voluntad de cambio era también voluntad de prosecución de la modernización que nos ha acompañado a lo largo de los últimos capítulos. Como menciona en sus memorias el que fuera vicepresidente del Gobierno entre 1982 y 1991, Alfonso Guerra (1992, 25): «El objetivo de la modernización se convirtió en uno de los principales elementos de referencia inicial de la gestión socialista». En gran medida, ese objetivo se encontró avalado por la inserción de España en el concierto internacional. La adhesión a la Comunidad Económica Europea (1986) y la ratificación de la permanencia en la OTAN (inserción en 1982, referéndum sobre la permanencia en 1986) durante el Gobierno de Felipe González fueron acontecimientos no solo posibilitadores de unas mayores cotas de modernización, sino eventos que desde el relato de los gobiernos socialistas fueron leídos en esta clave de normalización de una España que hacía tan solo 11 años se encontraba en un contexto nacionalcatólico (Muñoz 2017, 528). Concretamente, la vinculación a la Comunidad Europea suponía la definitiva salida de la excepcionalidad española hacia una equiparación efectiva con sus socios continentales dentro de «un interés algo excesivo en mostrar a los demás que los españoles eran perfectamente modernos, lo que quería decir que eran por fin europeos» (Juliá y Mainer 2000, 73)[252].

En paralelo, y gracias a la llegada de los fondos de los socios europeos[253], una de las muestras más claras de esa España modernizada e inserta progresivamente en el marco global (Pan-Montojo 2017, 267) se dio en la mejora sustancial de las conexiones y comunicaciones de las redes nacionales. El número de kilómetros de autopistas y autovías se multiplicó de manera exponencial entre 1985 y 1991 (pasando de 1970 km a 5438 km), que eran recorridas por un número de automóviles también en aumento constante (de 9,2 millones en 1985 a casi 14 millones en 1992) (Fusi 2009, 639). Esta modernización de

[252]Cf. La tesis doctoral de Pilar Sánchez (2015).

[253]Como señala más concretamente Fusi (2009, 654): «Cuatro de cada diez kilómetros de los casi 6000 km de nuevas autovías y 38 de cada 100 euros invertidos en España en ferrocarriles [...] se hicieron con dinero procedente de Europa. El 90% de las inversiones recibidas entre 1986 y 2006, el 87% de los turistas, el 66% de las inversiones recibidas entre 1986 y 2006, el 87% de los turistas, el 66% de las importaciones y el 74% de las exportaciones provinieron de la Unión Europea».

las comunicaciones se acompañó de la inauguración de la primera línea de Alta Velocidad entre Sevilla y Madrid en 1992. El renovado rostro del país favorecía que ser moderno ya no fuese una posibilidad para los españoles, «diríase más bien que constituye la condición por antonomasia de todo ser» (Subirats 1995, 57). Como continuaba Eduardo Subirats, era la culminación de una modernidad española «radical e impositiva, heroica y deslumbrante», en la que

> la modernidad y la modernización se identifican con los epifenómenos de moda, de una vanguardia concebida en los términos de *styling* (o peor todavía: en términos de *diktat* burocrático-administrativo que tutela, secunda y dirige este maquillaje) (Ibíd.).

La idea y las implicaciones de la modernización, que la sociedad española intensamente experimentaba en los ochenta, han conformado históricamente una de las líneas narrativas más importantes de la secularización a través de binomios tales como futuro/pasado, razón/ignorancia (Foucault 1999, 339-340). En estas estas posiciones extremas, el presente brilla con luz más propia en su oposición a un pasado oscuro (Roca y Martínez 2012, 123). Y así aparecía en la obra de análisis del periodo que coordinaron Guerra y Tezanos (Paz 1992, 639): los años ochenta habían sido la etapa de «la culminación de la modernización de España, la vinculación y sincronización con el resto de Europa», enfatizando precisamente las implicaciones que esta modernización implicaba para «el quiebro de fuerzas ancestrales que todavía intentaban arrastrar a la sociedad en sentido contrario».

Esta impresión se complementaba con lo descrito por la Conferencia Episcopal en este momento como el deseo social de cortar efectivamente con todo lo pasado. Las *Reflexiones provisionales sobre el estado de la* nación, documento que la Conferencia Episcopal Española envió a su homóloga francesa, señalaban cómo la sociedad española de 1986 –en su opinión– se encontraba intensamente atravesada por un «rechazo o menosprecio del pasado cultural y como seducción ante lo nuevo», por el cual «se margina cuanto pertenece al mundo de "lo antiguo"» (Comité Ejecutivo 1986, 4). Otra obra del periodo calificaba esta actitud como un borrado de «los apoyos que hemos tenido como fundamentos de nuestra existencia en el pasado inmediato de España» (Prada 1984, 101). Toda esta dinámica, que se había visto multiplicada desde los años sesenta por la fuerte tendencia de rupturismo generacional que señalábamos, se hallaba nuevamente redoblada en los ochenta y el inicio de los noventa ante la nueva grieta entre las «identidades culturales [de los jóvenes] han surgido y se han producido a contracorriente de las orientaciones católicas que definieran las de sus mayores» (Requena 1994, 92-93).

En términos generales, la propia idea de secularización traduce esta narrativa de modernización frente a pasado al factor religioso a través del esquema modernidad y secularidad como la superación de un pasado religioso, del que la modernización-secularización se habría alejado progresiva e irremediablemente (Casanova 2012, 207).

Como consecuencia de esta identificación, emerge progresivamente en los relatos la asociación del catolicismo con el pasado superado, no como simplemente un elemento de la sociedad tradicional, sino con la religión en su conjunto. Máxime teniendo en cuenta la voluntad modernizadora y rupturista que hemos señalado para estos años ochenta.

En este sentido, la ligazón de lo religioso con el pasado era subrayada en el análisis que el sacerdote de Santander, Avelino Seco, realizaba de la evolución de la religiosidad en las últimas décadas en España: «Después también, lo religioso se unió en la mentalidad de cierta gente que iba descubriendo cosas a lo pasado, a una forma de ser podríamos decir podríamos decir carca, y esto llevó bastante a un rechazo de lo religioso, a un rechazo de lo religioso vivido comunitariamente» (Seco y Bustio, c.p. 2017). La idea puesta de manifiesto por Seco resonaba explícita y sintéticamente en las oposiciones binomiales de los análisis sobre el factor religioso en el periodo que estamos estudiando en este capítulo. A la idea del «hombre con mentalidad moderna, [que] podemos calificarlo de técnico, progresista, pluralista y secularizado» (Azcona 1982, 146) se contraponían los «cristianos reaccionarios muy retrógrados, enemigos del progreso y del bienestar social» (Sánchez 1986, 455-456).

En un contexto en el que el catolicismo se había visto «de la noche a la mañana en un mundo social y culturalmente distinto» (Martín Patino 1984, 199), la Iglesia católica era etiquetada junto con el catolicismo dentro del concepto de lo tradicional, como un discurso «de siempre» (Monserrat 1984, 274), vinculado a un remoto pasado en el cual «todos los españoles pertenecían a la Iglesia. Solo podía variar su fervor» (González-Carvajal 1990, 83). Esta imagen de la Iglesia en conexión intrínseca con el pasado, a la que contribuía el recuerdo –antes aludido– del nacionalcatolicismo, disminuía el atractivo de la oferta católica en el presente (Azcona 1982, 151-152), sumiéndose ambos, el nacionalcatolicismo y la Iglesia, en el «mundo de lo irreal y lo inútil, algo superado y anacrónico, con lo que es mejor no contar» (Sebastián 1991, 25).

Esta última descripción, realizada por Fernando Sebastián (secretario de la CEE hasta 1987), chocaba a su vez con el pragmatismo expandido en la sociedad del momento. Los ritmos vitales de las transformaciones socioeconómicas habían impuesto que la «salida triunfante [fuese] la del mejor pragmático», como señalaba el filósofo Jesús Conill (1985, 352), En opinión de Gómez Caffarena (1983, 1), el pragmatismo vital no solo no había disminuido con la aceleración de los cambios, sino que continuaba a la altura de los ochenta impregnando la mentalidad de la población y se nutría con las dinámicas de la sociedad de consumo, que el pensador analizaba como generadoras de materialismo ambiental. La actitud existencial materialista-pragmática era incluso alentada desde el Gobierno –en opinión del siempre crítico Puente Ojea (1990, citado en Ídem. 2001, 381)– a través de un vínculo entre felipismo y «fascinación tecnocrática».

Dentro de este contexto moderno y pragmático, el rechazo de la religión como pasado llegaba en los casos más acentuados a la catalogación de la religión no solo como antigua, sino como retardataria y enemiga de todo progreso real, «por estar aferrada a un pasado caduco y proyectada a un futuro utópico» (Delicado Baeza en Mérida 1982, 154-155). Además, el continuo drenaje de sacerdotes jóvenes, sumado a las dificultades en el relevo generacional que los procesos de secularización habían provocado en las filas sacerdotales y religiosas, generaba un progresivo envejecimiento de los cuadros de la Iglesia, que agravaba impresión de institución obsoleta y gerontocrática, frente a la sociedad dinámica y juvenil de los *baby boomers* de la España de los ochenta(Eguizábal 2009).

La suma de los factores sociales y narrativos descritos hacía que en este contexto de un paso más en la transformación, la Iglesia se hubiese quedado definitivamente a la retaguardia de la sociedad para un amplio sector de la población. En 1984, un 44% de la población española encuestada por el CIS suscribía que «La Iglesia lleva un retraso de siglos, por eso sus enseñanzas muchas veces no son acertadas», frente a solo un 28% que se posicionaba en contra de esta idea (De Andrés 1985, 84). Esta distancia entre el grado que había alcanzado la transformación de la sociedad y la inadecuada respuesta de la Iglesia ante las circunstancias sociales se repetía en otros aspectos de la vida cotidiana en diferentes encuestas y en distintos estratos generacionales.

Tabla 64. *Percepción de las respuestas de la Iglesia ante los retos sociales por parte de la juventud española (15-24 años) en 1984 y 1989 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

La Iglesia está dando respuesta a…	*Sí*	*No*	*No sabe*	*No contesta*
Los problemas sociales (1984)	14	59	26	1
Los problemas sociales (1989)	14	63	21	1

Fuente: para 1984 los datos proceden del informe de la *Juventud Española, 1984*, SM, consultados en *Anejo II* (1984); para 1989 procede del informe *Jóvenes Españoles 89* de SM de ese año, consultado en Toharia (1990b, 91).

Tabla 65. *Desajuste entre la moral de la Iglesia y las condiciones sociales del momento (1984) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Desacuerdo	*De acuerdo*	*No sabe*	*No contesta*
La Iglesia pretende tener una autoridad moral sin conocimiento de las condiciones del mundo moderno y de las actuales condiciones de vida	27	41	28	4

Fuente: (CIS 1984, 316).

A este respecto, en una interesante serie de cuestiones incluidas en el estudio de González-Anleo y González Blasco (1992, 99) sobre las razones de la descristianización de la sociedad, la opción preferida por los entrevistados hacía precisamente referencia a esta inadaptación de la Iglesia (31%), seguidas de conducta y calidad del clero (27,1%), los errores de la Iglesia (26,6%), otras razones (8,3%), y un 17,5% de no sabe/no contesta[254]. Además, para un 46,9% de los encuestados por González Blasco y González-Anleo la Iglesia solo se había modernizado en lo superficial, es decir, de manera insuficiente para las demandas de la sociedad secularizada, no convenciendo a los practicantes, y alejando a los demás (frente a un 40,8% que no coincidía en esa apreciación) (Ibíd., 100).

En definitiva, aún en tiempos de expansión de los valores posmaterialistas (Orizo 1991), hablar de modernidad en una España que hasta hacía apenas diez años se había encontrado bajo un Régimen nacionalcatólico era hablar «a la vez [de] una tierra de ensueño y un suelo de realidad» (González de Cardedal 1985, 2), prácticamente era enunciar «la palabra sagrada» en opinión de González de Cardedal (Ibíd., 18). Precisamente esta idea de que la población española no solo se había modernizado, sino que anhelaba una mayor modernización, acentuaba la sensación de la ruptura con ese pasado, de la ruptura con lo religioso[255]. De hecho, y a pesar de que incluso esta España secularizada continuaba siendo uno de los países que arrojaba una de las mayores estadísticas de práctica religiosa en 1990 (Davie 1996), los análisis no solo enfatizaban cómo España se presentaba ya «ante el mundo desarrollado como una sociedad plenamente moderna y secularizada» (Requena 1994, 91-92), sino que la población coincidía mayoritariamente en que el futuro vendría revestido de ropajes menos religiosos. Para la población de 1987, la religiosidad continuaría disminuyendo en una sociedad que seguiría modernizándose, opinión que se corroboraba en la mayor secularización que presentaban las generaciones más jóvenes con la que comenzábamos el capítulo.

---

[254]Los datos proceden de la encuesta sobre la población general realizada por los autores en 1988. Ante esta pregunta, se efectuaban respuestas diferenciales dependiendo de la identificación religiosa del entrevistado: los muy buenos católicos y católicos practicantes escogían como primera opción la problemática del clero, mientras que los no practicantes (en diversos grados), los indiferentes y los ateos, señalaban la inadaptación de la Iglesia. Para los creyentes de otras religiones, la principal razón descansaba en los errores de la propia Iglesia (González Blasco y González-Anleo 1992, 99).

[255]El discurso sobre la obsolescencia de la propia religiosidad y la continuación de los procesos rupturistas iniciados en los sesenta favorecían que el futuro se imaginase –y potencialmente se modelase– como menos religioso, una dinámica que el sociólogo González-Anleo (1985, 95) analizaba como *la profecía autocumplida* de la muerte de Dios en una sociedad española en la que la condición de la modernidad y pérdida de creencia habían adquirido «categoría de verdades indiscutibles y salvadoras». El sociólogo de las religiones Joan Estruch (1996, 275) también enfatizaba –en una obra publicada ya en los noventa– esta potencial *profecía autocumplida*, que llevaba a la generación de «una cortina de humo para ignorar la emergencia de nuevas manifestaciones de lo religioso, que pasarán automáticamente a ser etiquetadas de fenómenos residuales y efímeros, o bien de fenómenos no auténticamente religiosos».

Tabla 66. *Visión sobre el futuro religioso de la sociedad española en 1987 (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

¿Y cree Vd. que en el futuro la religión será más importante, menos importante o igual de importante de lo que lo es hoy día para los españoles?	*En % sobre el total de los encuestados*
Menos importante	46
Más importante	16
Igual de importante	27
N.C.	11

Fuente: (CIS 1987, 46).

El binomio moderno/antiguo también aparecía en los discursos y análisis a través de la idea de un pasado ligado a la ignorancia y a la religiosidad, frente a un presente y un futuro más racionales (Monserrat 1984, 276). De hecho, esta idea del individuo racional y actual, imbuido de irreligiosidad, ha constituido «uno de los componentes esenciales del talante contemporáneo, uno de los ingredientes característicos de la ideología dominante, uno de los rasgos definitorios de una sociedad que hemos convenido en denominar secularizada» (Estruch 1985, 320).

En una sociedad española con un escaso número de agnósticos en los ochenta, el agnosticismo constituía una imagen social en alza precisamente por un ambiente de popularidad del racionalismo como posicionamiento frente a lo religioso, según el estudio de Conde (1988, 107-113). Los análisis e informes del momento subrayaban –además– cómo la mayoría de los intelectuales que contaban con una voz importante en los medios e influencia en las lecturas de la juventud universitaria (A Deaño, M. Sacristán, M. Garrido, J. Mosterín, G. Bueno. J. Muguerza, X. Rubert de Ventos, J. Sábada, F. Savater) presentaban generalmente una importante crítica a la Iglesia católica, alimentando la idea de que quienes «generan cultura son casi todos "increyentes", "pos-creyentes", o "para-creyentes"» (Comisión Episcopal 1989, 27)[256]. Este ambiente cultural era descrito por Martín Velasco (citado en De Santiago1986b, 13) precisamente como una «presión social a favor de la increencia»[257], que emergía de las élites intelectuales y viajaba a más amplios

[256]Especialmente destacada fue la voz de Fernando Savater y su «derecho al odio a la Iglesia», como le recriminaba Garrigues Díaz-Cañabate (1987).

[257] Ponencia del entonces rector del Seminario de Madrid, Juan Martín Velasco; con el título «Evangelización misionero y pastoral de increencia y alejados», en la *Semana de Estudios sobre la Pastoral en las Grandes Ciudades: Reformar las estructuras pastorales* (1986).

estratos de la población, tal y como Caffarena había subrayado para el pragmatismo y el cientifismo en la década de los sesenta (cf. 3.2.1.).

En este mismo sentido, una de las obras más significativas de este periodo sobre el análisis de la situación del catolicismo continuaba definiendo a la secularización con la idea más básica y literal de «desencantamiento del mundo», como el «paso de una interpretación subjetiva o metafísica de la realidad a una lectura de los datos objetivos y una interpretación de los mismos en su verificabilidad científica» (Espeja 1985, 399), un aserto que era indirectamente constatado por el 57% de los entrevistados por el CIS en 1984, que suscribían la frase «Con el progreso de la ciencia, la autoridad de la Iglesia ha ido disminuyendo» (frente a solo un 17% en contra) (citado en De Andrés 1985, 84).

Como contrapartida, el señalado análisis de la secularización española en su versión de «desencantamiento» continuaba describiendo cómo, a la luz de la expansión racional, las creencias aparecían como «sistema peyorativo de referentes y correlatos [en los que] se presentan normas y prácticas cristianas como mitos, cuentos de hadas, primitivismos, irracionalidades y acientifismo» (Sánchez 1985, 455-456). Esta reflexión teórica se encontraba de manera clara tras el proceso de secularización descrito por un administrativo entrevistado por Conde (1988, 99).

> Yo lo he dejado porque cuando era más pequeño creía en una serie de cosas y tenía una serie de actividades y necesidades y una serie de ideas, y he ido creciendo y me fui enterando de la evolución de la especie, del rollo genético. Después me enteré de cómo estaba dispuesto el universo… (Adm. Madrid)

A esta polarización entre cultura/razón y religión contribuía implícitamente la ausencia de contacto entre las dos esferas, un proceso que describíamos en el capítulo anterior y que en la década de los ochenta se consolidó.

Tabla 67. *Evolución del número de matriculados en la Universidad española.*

	Número total de matriculados	*Porcentaje de incremento sobre el curso anterior*
1979-80	657.447	-
1984-85	788.447	20%
1989-90	1.093.086	39%

Fuente: (Rahona 2008, 40).

Como un documento de principios de los ochenta analizaba (*La Iglesia promotora de la Transición* [¿1981?], 3)[258], frente al exponencial crecimiento del sector universitario en España (cf. *supra*, tabla 67), el episcopado «renunció a estar presente en los debates organizados por estos medios, dejándolos así en manos de eclesiásticos o seglares independientes de la Jerarquía y de carácter generalmente izquierdista».

El hecho de que la Universidad y los centros de creación cultural se convirtiesen en desiertos de la discusión sobre las religiones reforzaba implícitamente la idea del carácter irracional del hecho religioso, y concretamente favorecía que la religión católica dejase de ser el interlocutor válido que fue en otros periodos de fenómenos como el marxismo (*El Ciervo* [¿1990?], 4)[259]. En palabras de Antonio García de Santesmases (1993, 28) en la España de inicios de los noventa, el debate entre la creencia y la no creencia era «muy minoritario y esporádico». En consecuencia, los puentes de diálogo entre ambos polos, religiosidad y creación cultural del momento, quedaron progresivamente reducidos a puntos concretos (*Iglesia Viva*, Foros del Hecho Religioso de Fe y Secularidad), que además perdieron impacto durante este momento en el que a la creciente pluralidad de ofertas intelectuales y culturales las acompañaba la definitiva pérdida de pulso intelectual de una comunidad eclesial, contemplada como anticuada, irracional, o una mezcla de ambas[260].

---

[258]Existen dos copias de contenido prácticamente idéntico 1) *La Iglesia promotora de la Transición y sobrepasada por esta* y 2) *¿Qué pasa en la Iglesia española?* El segundo documento es enviado por Ramón Echarren a Álvarez Bolado en 1981. Según una nota adjunta al documento por el obispo Echarren, fechada en el 4 de febrero de 1981, la información contenida en el mismo procedía de un informe realizado para el embajador de España ante la Santa Sede.

[259]En un recorte de la revista *El Ciervo*, que se encuentra recogido en el Fondo del archivo de Gómez Caffarena, aparece sugerentemente descrita esta situación de falta de interlocución para las creencias: «Años atrás, la atención de los católicos se centraba en el diálogo cristianos y marxistas. Se desarrolló en Congresos, conferencias y debates y llenó las páginas de muchas publicaciones. Diera de sí lo que diera tal diálogo, lo cierto es que parece claro que su tiempo pasó. Y ahora surge la pregunta: ¿Con quién dialogar?, que a su vez abre una serie de cuestiones. ¿Con quién vamos a dialogar y en calidad de qué? ¿Cuál es el diálogo realmente relevante? ¿El de los católicos con los demás cristianos? ¿El de los cristianos con los demás creyentes? ¿El de los creyentes con los no creyentes?». El texto, por las referencias a otras obras en esa misma página 4 del recorte, probablemente fuera del año 1990.

[260] Entre estas diferentes ofertas intelectuales emergió de manera particular el debate sobre la posmodernidad, cuyo aporte teórico enfatiza el destacado peso del individuo, se expandía en los debates de toda Europa durante los 80, alcanzando también España. En 1984 su presencia se hizo explícita en una serie de artículos publicados en *El País*, intelectual colectivo, cuyo resultado fue la obra *La polémica de la posmodernidad* editada por José Torno del año 1986, año en el que Vattimo, uno de los padres de la corriente, impartió una conferencia en la capital. Sin embargo, lejos de constituir el debate de la posmodernidad una superación definitiva de los recelos modernos hacia la religiosidad, la posmodernidad conducía a la «disolución de todos los problemas y, en primer término, de los religiosos», en palabras de Aranguren (1992).

6.2.2.3. El individuo frente a la Iglesia

A la sociedad moderna que despegaba más denodadamente del pasado nacionalcatólico, le acompañó también un individuo que se distanciaba de los parámetros sociales y morales en los que había estado previamente inserto.

La emancipación del individuo de los patrones normativos del catolicismo ha aparecido a lo largo de la tesis como una de las principales líneas de ruptura respecto al modelo previo de religión presente. Con Charles Taylor subrayábamos en el capítulo 3 cómo se constataba también para el caso español la progresiva expansión de una *ética de la autenticidad*, que establecía una dicotomía entre dos polos: por un lado la norma de la disciplina/abstinencia frente al deseo y, por otro, la primacía del sujeto frente a las directrices otorgadas por agentes externos a él, comunitarios, institucionales, etc. (cf. 3.2.2.). Estas líneas de corte se vinculaban a toda una serie de transformaciones y de narrativas con particulares implicaciones para el factor religioso, y que en este momento continuaban expandiéndose. Los diferentes parámetros asociados a una *ética de la autenticidad*, que empezaron a fraguarse como marco vivencial en la década de los sesenta y que se nutrieron a través de las distintas liberaciones experimentadas, se consolidaron durante este momento de los ochenta, la década de la Movida.

Profundizaremos primeramente en la continuación de las transformaciones en tres campos –tejido social, liberación sexual y sociedad de consumo– antes de abordar la narrativa gestada en torno a la idea de individuo emancipado frente a la sumisión de la Iglesia, con la que concluiremos este esbozo de la intensificación de la secularización a través de la doble vertiente cotidiana y narrativa.

En contraste con la etapa en la que la religión imbuía los imaginarios sociales –*aquella España católica*– en la década de los ochenta se había fraguado ya un modelo diferencial de relaciones interpersonales, modificadas –entre otros procesos– a través de la «emigración interior y exterior [ahora frenada] el urbanismo, la inserción de la mujer en el trabajo, la movilidad de los fines de semana y de las vacaciones, etc.» (Ortega 1985, 134). Y es que en paralelo a esa expansión de nuevas pautas y valoraciones morales que con C. Taylor hemos denominado de *ética de la autenticidad*, parte de los lazos sociales anteriores se habían o bien difuminado o bien transformado profundamente, coadyuvando a la emancipación de ese individuo cada vez más desatado de las previas vinculaciones.

En este proceso, las dinámicas migratorias habían jugado un peso fundamental; dinámicas que para el inicio de los ochenta habían reconfigurado el mapa de España. La mejora de las comunicaciones en este periodo no solo promovía la mejor conexión entre los diferentes puntos de la geografía nacional, sino que consolidaba el propio proceso de urbanización alcanzado por la sociedad española en este momento: si la década de los sesenta comenzaba con un 50,7% de la población viviendo en localidades de más de

10.000 habitantes, en 1981 el procentaje de población urbana ascendía ya al 68,6% de los españoles, cada vez más y mejor interconectados. Y la urbanización continuó durante la última parte del siglo XX, aunque más ralentizada y focalizada en el crecimiento de las ciudades de tamaño pequeño e intermedio (de 10.001 a 50.000 habitantes).

Tabla 68. *División de la población española por tamaño del núcleo de residencia (en miles de habitantes)*

	Menos de 2000	*De 2001 a 10.000*	*De 10.001 a 50.000*	*De 50.001 a 10.000*	*De 10.001 a 500.000*	*Más de 500.000*	*Total*
1980	3246	6869	8247	3522	8421	7443	37.746
1991	3079	6582	9082	3774	9512	7405	39.434

Fuente: (Tafunell 2005, 488).

Los distintos relatos en torno a esta disolución vía urbanización de los anteriores modelos sociales –esencialmente los rurales– revelaban la importancia que esta transformación geográfica implicaba sobre las previas dinámicas religiosas. En palabras de Francisco Javier Alonso (c.p. 2016), de la Comisión de Justicia y Paz: «Mucha gente que en el pueblo iba a misa, por la presión social, por la vida, de repente viene a Madrid y ya no tiene esa presión y deja».

El catolicismo rural –en el que la misa suponía el acto social por antonomasia de la vida local– había ejercido toda una serie de inercias sociales sobre las identificaciones religiosas, constituyendo una de las explicaciones fundamentales que los análisis de los años cincuenta citaban en su análisis del fenómeno del catolicismo pasivo y de las dinámicas de inflación religiosa. Los habitantes de la ciudad, parte de los cuales había dejado atrás el periodo del pueblo, podían ahora explicitar con mayor claridad las presiones que habían experimentado o que les habían relatado los migrantes una vez que se habían alejado más claramente de aquel modelo social. Como mencionaba un obrero entrevistado por Pereda, Urbina y De Prada (1983, 166): «Antes uno tenía miedo. Y en Madrid [no,] porque es muy grande, pero en los pueblos el que no iba a misa un domingo, ése ya estaba desechado del pueblo»[261], afirmación que era complementada por el testimonio de un ama de casa: «Y en los pueblos, que en cuanto no vas a misa... qué dirán... Yo he nacido en Madrid, yo hablo de aquí. Y en mi casa he visto que sí, que hay una creencia... Entonces hemos creído que sí, que hay un Dios... pero el que quería iba a misa y el que no[, no] iba a misa. Pero en los pueblos era otra cosa» (Conde 1988, 92). En los distintos entrevistados por Conde (1988, 93), un joven empleado en el sector

[261]Comentario surgido en el grupo de discusión con Obreros (Cristianos no practicantes) (5RGD). La discusión fue conducida en Madrid, 1983. Características del grupo: 30-55 años, 7 varones, obreros cualificados y no cualificados, dos en paro y uno en proceso de despido, procedencia rural/urbana, clase baja.

servicios recogía la idea de corte entre la sujeción moral del pasado y la situación de los años ochenta, sintetizando en su testimonio el profundo cambio y liberación experimentados:

> Sí, pues entonces yo pienso que es dar más libertad a la gente, porque antes con el qué dirán era una manera de cortarte la libertad. Entonces ya vivías coaccionado al qué dirán, y ahora ya no. Ahora hay más gente que le da igual lo que haga el de al lado (Jov. Sub. Servicios, Madrid).

Entre los cambios del tejido social que citábamos al comienzo de este punto, Ortega (1985, 134) también destacaba el avance de la situación de la mujer durante este periodo, símbolo del progresivo cambio de rostro de la sociedad española. Tras la quiebra por parte de la sociedad de consumo de los perfiles femeninos nacionalcatólicos y los procesos de emancipación y liberación experimentados, la creciente presencia de la mujer en la década de los ochenta en un número más amplio de espacios sociales y laborales significaba la cada vez más colmada inviabilidad del rol de «ángel del hogar»[262]. La idea de la madre como encargada de la transmisión de la fe se había convertido en una figura poco a poco encerrada en el armario de la historia, como subrayábamos en el capítulo anterior. Y frente a esa idea de mujer como custodia del espacio doméstico –otrora templo y hogar– y en continuación con las dinámicas de finales de los setenta, durante la década de los ochenta fue sustancial el número de mujeres que se incorporaron al mercado laboral, aunque aún a la zaga de la población masculina.

Tabla 69. *Evolución de la población activa en España por sexos (en miles de personas)*

	1981	*1991*
Hombres	9628,9	10.131,9
Mujeres	3168,1	5266,7
Total	12.797	15.398,6

Fuente: Nicolau (2005, 147), elaboración de la autora a partir de los Censos de Población.

La tendencia hacia la efectiva equiparación entre el varón y la mujer aparecía desde este momento como un imperativo de futuro. Y si la estructura laboral continuaba marcada

[262]La adquisición de una nueva conciencia de la mujer y sus consecuencias en el proceso de secularización son explicitados en la entrevista que mantuve con Carlos García de Andoin (c.p. 2018): «Ellas no comenzaron una conciencia femenina o feminista, pero sí muchas de ellas la han ido adquiriendo con el tiempo y se han ido viviendo con una iglesia que no reconoce suficientemente, claramente, el papel de la mujer. Y esto se nota ahora en las nuevas generaciones. De tal manera que en las nuevas generaciones de mujeres, pues ya ese rostro femenino de Iglesia se ha ido acabando en las nuevas generaciones. Hoy, la mujer profesional, la mujer que quiere desarrollar su vida, sabe que no es exactamente en la iglesia donde puede encontrar un ámbito de desarrollo. Y hay una insatisfacción importante en las nuevas mujeres, en las de cuarenta años, en las de mi generación con esta Iglesia que sigue discriminando a las mujeres».

por el dominio porcentual del varón, aunque en proceso de equiparación femenino, no era así en otros espacios fundamentales como la Universidad. Dentro del citado aumento del porcentaje de alumnos universitarios sobre el total de la población (aproximándose a la ratio de 1 de cada 4 españoles de entre 20 y 24 años cursando estudios universitarios), en 1991 las mujeres representaban el 51% del total de matriculados, y el 57,3% del total de graduados ese mismo curso (Rahona 2008, 60-61).

La otra vertiente que nos ha acompañado en los anteriores capítulos junto con la modernización del tejido social ha sido la secularización del ámbito moral, punto al que los cambios en el sector femenino también remiten. La transformación de las pautas morales había adquirido en España una particular intensidad en el lapso de tiempo entre los años sesenta y la década de 1980. Frente a ese recuerdo del mantenimiento de la moral de una religión presente en la comunidad local, el proceso de liberalización de costumbres durante la Transición había reforzado el impulso a la relajación de «la pesada losa religiosa, que llevamos sobre nuestras espaldas durante siglos» (Miret 1989, 31). Durante el denominado periodo del *destape* enfatizábamos con los análisis una más clara generalización de la ruptura de los patrones normativos del catolicismo, dentro de un contexto de liberalización de las costumbres que suponía la culminación de los anteriores procesos de ruptura con la herencia religiosa moral.

A este respecto, la sociedad española de este momento acentuaba un grado más su reivindicación de «espacios de libertad individual, identidad sexual y hedonismo vital» (Muñoz 2017, 563). Los años ochenta eran en España –y sobre todo a nivel juvenil– la década de la Movida, definida por Javier Escudero como «la expresión puramente hedonística de una juventud desencantada» (citado en Marí 2009, 127). Madrid, centro de la Movida, apenas recordaba su etapa como capital del jansenismo tras convertirse en la nueva sede del hedonismo en Europa, como señalaba una revista francesa recogida por el historiador Muñoz Soro (2017, 565). De hecho, la propia Movida madrileña, término que englobaba una corriente artística *underground* de carácter juvenil y rupturista, para el citado historiador formaba parte de esa resaca tardía de liberación del mayo francés que se experimentó en España en este momento. A través de sus estilos y lenguajes desenfadados, se «rompía no solo con la moral pública heradada del franquismo, sino también con el código existencial, lingüístico y estético del antifranquismo» (Ibíd., 563), análisis que venimos enfatizando desde el lenguaje de esta tesis como la ruptura respecto a las rupturas o el más acentuado paso desde la confrontación con la herencia moral recibida a su superación.

Uno de los puntos a través de los que hemos estudiado la fragua de esta ruptura que en los ochenta continuaba avanzando ha sido el caso particular de la anticoncepción, muestra del corte con el más amplio bagaje de la normatividad católica respecto a la gestión de la sexualidad. El grado de expansión en los ochenta de la anticoncepción hacía que de facto,

según el análisis que realizaba FOESSA, el uso de los métodos de anticoncepción en la población general no presentase perfiles diferenciales al uso que hacían de estas técnicas los católicos practicantes[263]. Más concretamente, esta nueva oleada de expansión de la aceptación de la anticoncepción era reflejada en la diferencia entre la encuesta realizada a grupos de matrimonios católicos en 1976-1977 y la efectuada en 1989. Entre dos estudios de muestras similares sobre grupos católicos de composición pareja (cf. *infra*, tabla 70), la aceptación de la anticoncepción se había casi multiplicado por tres en un lapso de apenas 10 años. Incluso, según artículo de *El País* (1990b) más de un tercio de los sacerdotes declaraban diferir de la postura de la Iglesia ante los anticonceptivos a finales de los ochenta[264].

Tabla 70. *Evolución de la aceptación de la anticoncepción entre los movimientos familiares católicos (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	1976-1977	*1989*
Sí	30,4	85,2
No	29,1	9,6
Del todo no sabe	40,5	5,2

Fuente: para 1976-1977 (Oficina de Estadística 1979, 217)[265], para 1989 (Sarrias 1989, 413)[266].

En paralelo con la creciente aceptación hasta en los espacios más netamente católicos, continuaba el aumento del uso de la anticoncepción. En 1984 cuatro de las 7,2 millones

[263]Utilización de diferentes técnicas anticonceptivas. Técnica/Población total que lo practica/Católicos practicantes que dicen utilizarlo: a) Interrupción del coito/45.9%/49.6%; b) Píldora/23.4%/18.1%; c) Ritmo (Ogino)/12.5%/14.9%; d) Preservativos/9.8%/9.9%, e) Otros/8.4%/7.5%. Datos de Fundación FOESSA (1983, 392), tomados de González-Carvajal (1990, 87).

[264]«La actitud de la jerarquía de la Iglesia católica sobre el control de natalidad molesta a un 37% de los curas españoles, mientras que un 39% la ve adecuada y un 24% se muestra indiferente, según un sondeo realizado entre 2.097 sacerdotes cuyos resultados hará públicos próximamente la fundación católica marianista Santa María» (*El País* 1990b).

[265]Encuesta «Situación de los movimientos familiares cristianos (1976-1977)», realizada por la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia a petición del Secretariado de la Comisión de Apostolado Seglar y con una muestra de 1494 respuestas. Se encuentra en la *Guía de la Iglesia en España* de 1979 (Oficina de Estadística 1979, 216-224). Encuesta realizada por la Oficina de Sociología y Estadística de la Iglesia a petición de la Comisión de Apostolado Seglar. Contiene los resultados de 2430 respuestas, con la siguiente distribución: Movimiento familiar cristiano 24,6% (del total de las respuestas); Equipos de Ntra. Sra. 52,8%, CVX 4,3%, Club de Matrimonios 0,6%, Matrimonios ACIT 6,4%, Comunidad Cristiana de viudas 0,3%, y otros 7% Los datos de la tabla los resultados a la pregunta «¿Te parece razonable siendo cristiano utilizar anticonceptivos?».

[266]Encuesta realizada por la Oficina de Sociología de la Iglesia, por encargo de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (CEAS). Participaron el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), los Equipos de Nuestra Señora, las Comunidades de Vida Cristiana, los grupos ACIT (cooperadores de la Institución Teresiana), las Hermandades del Trabajo, los grupos de CPM (Centros de Preparación al Matrimonio). Repite aproximadamente la estructura de la encuesta realizada en 1976-77. En la encuesta de 1989 la pregunta aparece formulada como sigue: «¿Te parece razonable siendo cristiano utilizar anticonceptivos?».

de españolas en edad de concebir utilizaban anticoncepción, según los datos del Estudio de Mercado Farmacéutico Español y el Instituto Nacional de Estadística que recogen José Andrés Gallego y Pazos (1999, 258). A las píldoras anticonceptivas se sumaba la venta de 387.700 ampollas, 124.000 dispositivos intrauterinos y 40 millones de preservativos (Ibíd.). La práctica más generalizada de la anticoncepción continuó traduciéndose en el decrecimiento de la natalidad hasta mediados de los ochenta, momento en el que se estabilizó en menos de dos hijos por mujer en edad de concebir (Andrés, et.al 2015).

Por otra parte, en la V Encuesta de la Juventud, realizada en 1982 y presentada en 1983, un 60 por 100 de los jóvenes afirmaba no compartir las actitudes sexuales de sus padres, una opinión que en cierta medida ya habían mostrado los progenitores de este momento respecto a sus propios padres e indicaba que el propio cambio en los hábitos sexuales de la población iba a continuar intensificándose hacia nuevas realidades aún más liberalizadas que ya empezaban a emerger (Martínez 1983, 626). A este respecto, si hasta 1980 la reducción de la tasa de hijos fuera del matrimonio se entendía como una ruptura con la moral católica, dado que implicaba implícitamente el aumento del uso de la anticoncepción, la cifra de hijos nacidos fuera del matrimonio se triplicó entre 1980 hasta 1990, momento en el que alcanzó el 9 por ciento (Nicolau 2005, 128). La lectura realizada de este dato por los análisis no se basaba en una vuelta a los criterios normativos católicos sobre la anticoncepción, sino en la quiebra más destacada con el previo marco moral católico: la subida de hijos fuera del matrimonio en este contexto implicaba la progresiva naturalización de la constitución extramatrimonial de familias, especialmente entre los más jóvenes.

Además, a este dato de más clara ruptura con los criterios de normatividad católica se sumaba el crecimiento del número de separaciones y divorcios, que aumentó constantemente durante la década desde su legalización en 1981 e implicaba un número creciente de parejas rotas en una compleja situación respecto a los parámetros católicos. Y a estas cifras de distanciamiento más intenso entre los principios del catolicismo y parte de la población, tenemos que añadir la ya citada creciente aceptación del aborto por parte de la población (cf. *supra*, tabla. 59, punto 6.2.1.2.).

Tabla 71. *Evolución del número de divorcios y separaciones en España.*

	1981	*1986*	*1991*	*1996*
Número total de divorcios	9483	19.294	22.224	37.630
Número de separaciones	6851	22.553	29.759	65.610
Total	16.334	46.847	87.061	115.049

Fuente: Alfa y Omega (2003, 22), con datos del Instituto de Política Familiar.

Pero junto a estas líneas de acentuación del cambio, citaremos una última: la referida a la intensificación de los patrones y valores asociados a la sociedad de consumo a través del tránsito de la sociedad de consumo a la sociedad consumista, realidad favorecida por el crecimiento económico experimentado entre 1985 y 1991(Fusi 2009, 639). Era el «paso del homo sapiens al homo consumens» (Narcís Jubany en Mérida 1982, 107).

La consolidación de un reclamo en primera persona del singular, que centraba su atención en el aprovechamiento del presente (Conill 1985, 352) y desde un anhelo de individualismo y la independencia –conceptos íntimamente ligados a la expansión de los valores postmaterialistas que los análisis recogían para la España de los ochenta (Montero, Rodríguez, Del Río 2010, 55-56)– conformaban un marco tan asociado a esta sociedad consumista como poco propicio para el desarrollo de la respuesta religiosa, según diferentes análisis. En opinión de las declaraciones vertidas en las jornadas sobre medios de comunicación social e increencia de Fe y Secularidad, este contexto existencial –reflexionado por el autor del documento a través de los libros más populares del momento– constituía un «sistema de valores paganizado y cerrado sobre sí mismo» (Blanch 1989, 12), que suponía en cierto modo la culminación de la perspectiva *mundanizada* de la existencia con la que finalizábamos el capítulo 4. Y aunque los mensajes masivos de consumo que se habían analizado durante el encuentro de Fe y Secularidad no eran causa directa de la pérdida de la religiosidad, sí blindaban ese marco *mundanizado* y generaban condiciones poco proclives para el desarrollo de religiosidad dentro de toda una cultura del deseo y del consumo (Ibíd., 10). Este análisis era corroborado en las palabras de un estudiante de la Universidad jesuita ICADE hablando de la religiosidad juvenil a la revista francesa *La Croix*: «Même chez nous no ne parle que d'argent, de voitures, de succès» (*La Croix* 1992, 14).

Las transformaciones por medio de las cuales el individuo se alzaba frente a los previos lazos sociales y religiosos continuaban, y generaban problemáticas de particular intensidad para la religiosidad católica (Aparicio, Benavides, et al. 1989), que se traducían de manera fundamental en la vertiente narrativa: la discursividad generada entre el individuo liberado frente al catolicismo. El peso de la libertad y del individuo redescubierto frente a la supuesta sumisión que había impuesto la religiosidad ha constituido uno de los discursos seculares que más recurrentemente ha aparecido desde la etapa de rupturas, una de las grietas más importantes de separación entre la Iglesia con la sociedad, en palabras de José María Martín Patino (1981, 35).

La acentuacción de esta distancia abierta entre la moral de la Iglesia y la idea de individuo ahondaba un abismo creciente entre ambos polos, que alimentaba a su vez el propio proceso de secularización. Como señalábamos en anteriores capítulos, la identificación entre la moral de la Iglesia y la propia religiosidad era tan estrecha para gran parte de la población como problemática para la posesión de una conciencia autónoma, individual y

liberada. Y en el rechazo a una moral juzgada como opresora de dicha conciencia personal podía efectuarse el repudio de toda identidad religiosa. En este sentido, los entrevistados por Fernando Conde mostraban esta realidad, ya que «Muchos asistentes a los grupos explican su proceso de secularización como reacción frente al rígido control eclesial» (Conde 1988, 30). El citado sociólogo en su informe sobre la secularización analizaba precisamente la incompatibilidad entre la Iglesia y su moral –al menos tal como era percibida en el momento y por el autor– con la posesión de una conciencia radicalmente individual como una de las cuestiones que habían motivado de manera fundamental el proceso de secularización (Conill 1985, 356).

Con una narrativa parecida, Fernando Savater (1980, 9) relataba el conflicto que –en su opinión– la Iglesia representaba para la conciencia autónoma: «Los emisarios y administradores en este mundo de lo más Alto personifican en realidad lo más bajo para una conciencia crítica e ilustrada: el fanatismo o la hipocresía, la heteronomía moral, la negación del cuerpo y la apología del poder jerárquico en su raíz misma». Contrariamente a esa idea de «ser uno mismo», de la conciencia moral autónoma (Eguizábal 2009, 249), la religiosidad se presentaba como «sumisión a un poder ajeno»; percepción que acababa por extrapolación en una reacción más general contra Dios, que «aparece como concurrente y adversario del hombre que debe reivindicar su libertad y autonomía para redescubrir la vida en la plenitud de sus posiblidades y goces», tal y como analizaba Eloy Bueno (2002, 497) en la presencia del factor religioso en las novelas españolas de finales del siglo XX. El ensalzamiento del individuo con todas sus consecuencias se encontraba frente a la idea de Dios recibida, creída o impuesta.

El factor de vinculación de la Iglesia y de la religiosidad con la sumisión del individuo adoptaba una pluralidad de rostros y facetas, como hemos observado en los primeros párrafos de este punto. Pero sin duda, una de las variantes fundamentales de este discurso se centraba en lo relativo a la cuestión sexual, cuya emancipación continuaba acentuándose en este periodo.

Frente a los parámetros de cristianismo discursivo que habían modelado la religión presente en la sociedad española hasta los años sesenta, la «alianza del expresivismo y la revolución sexual» había ya apartado a muchas personas de la Iglesia a través de la progresiva secularización de la intimidad desde los sesenta y de la liberación en los setenta. El control de lo sexual, que había sido clave durante la segunda movilización religiosa en toda Europa (Taylor 2015, 311) –y que en España había poseído una redoblada fuerza durante el nacionalcatolicismo– se encontraba con el repudio de la sociedad al «enfoque autoritario de las iglesias, que esgrime la ley y no espera réplica». En este momento de los ochenta, y en continuación con la ruptura de la herencia moral católica, los análisis resaltaban cómo era el pecado el que se había convertido en «tabú» ante el grado de expansión de conceptos como «liberación, liberado, liberal entre la

opinión pública y el lenguaje de uso cotidiano» (Sánchez 1985, 455-456), prácticamente una situación inversa a la moral de *aquella España católica*, en la que parte de la población había sido educada. Y así, ese recuerdo de la normatividad católica respecto a la sexualidad –que para parte de los individuos fue impuesto al menos en su infancia– era releído como un «cerco angustioso» de la presencia religiosa sobre las conciencias (Blanch 1988, 22). Los testimonios sobre la vivencia sexual recogidos en el libro de Barba (2009) explicitan con claridad el rechazo a la sumisión que había implicado en las conciencias de los entrevistados la moral sexual católica y el pecado. En buena parte de los casos incluidos por Barba, este rechazo a la moral culminaba de nuevo en el rechazo a todo lo relativo al catolicismo.

Como en la narrativa sobre la modernización, la propia imagen y actuación de la Iglesia durante este periodo de los ochenta favorecía una mayor problematización con el factor religioso en torno a esta discursividad. El descrédito de la Iglesia, que se alimentaba en el recuerdo de su rol como guardián de la moral en el nacionalcatolicismo, era reforzado en la actuación y declaraciones del episcopado de este momento. Opiniones, como las del secretario general de la Conferencia Episcopal entre 1982 y 1988, Fernando Sebastián (1991, 25), que centraban el foco de la crítica hacia lo que consideraban como una «cultura del bienestar y del permisivismo general» favorecían la idea de que el episcopado trataba a la sociedad española, especialmente la más joven, como a niños rebeldes a los que hacía falta llamar al orden, en palabras del análisis realizado por *La Croix* (1992, 16).

En esta narrativa del peso del individuo, al igual que en la línea laicismo/neoconfesionalismo, existieron durante este periodo hitos de particular tensión social donde los discursos diferenciales se explicitaban de una manera más clara. Este fue el caso del aborto, el cual fue justificado por el ministro de justicia, Fernando Ledesma, en unos términos muy cercanos a la narrativa que estamos presentando sobre el individuo: «El derecho a la intimidad cabe situar el derecho inviolable de la persona a disponer libremente a efectos de procreación» (citado en Vázquez 1983a, 83). Por su parte, las asociaciones feministas contemplaban la despenalización del aborto como un reconocimiento muy parcial del derecho a la disposición libre de la intimidad, una limitación –según su opinión– en la que había jugado un peso importante la influencia eclesial y su acentuado interés en la paralización de esta reforma relativa a la interrupción del embarazo, a la que la Conferencia Episcopal llevó al Tribunal Supremo. Así pues, en una manifestación con razón del aborto en 1983, las consignas contra el Gobierno «Felipito, Felipito, el aborto gratuito» se mezclaban con las proclamas contra la Iglesia «¡Si el Papa estuviera preñado, el aborto sería sagrado!», en una movilización que logró concentrar a 600 personas en Madrid y a 2000 en Barcelona (Marín 1983).

Estos gritos contrarios al peso eclesial en una política concreta como era la del aborto constituían una muestra de un más amplio rechazo al posicionamiento de la Iglesia en

cuestiones morales de interés general (rechazo de un 67% en general e incluso de un 59% de los practicantes) (en Recio, Uña y Díaz-Salazar 1990, 61), que se sumaba al 44% de la población que consideraba negativo que la Iglesia se pronunciase sobre las relaciones prematrimoniales (CIS 1984, 324). Los niños rebeldes a los que la Conferencia Episcopal quería llamar al orden crecientemente se levantaban contra los que otrora fueron sus guardianes morales.

Otro punto de particular intensidad social se efectuó al inicio de los noventa, momento en el que se concentraron distintos sucesos y debates mediáticos. En la reacción episcopal contra la campaña *Póntelo, Pónselo* sobre el uso de preservativos, los propios obispos se adelantaban a la acusación potencial que se les podía lanzar por el mensaje emitido: «[Que] solo nos interesa la felicidad del hombre "en el otro mundo" y que somos insensibles al goce humano» (Comisión Permanente 1990). El documento, que describía a la sociedad española como en estado de «erosión y oscurecimiento de la conciencia moral» (García Díaz 1991b, 14)[267], fue complementado con la aún más lúgubre descripción que Juan Pablo II realizó en septiembre de 1991 sobre la situación moral de España en la *visita ad límina*[268] de los obispos de las provincias eclesiásticas de Valladolid y Valencia. Esta declaración pontificia causó un hondo malestar en la opinión mediática, que sintió a la sociedad española bajo «anatema y la estigmatización colectivas», según el *Diario 16.*

Pero a lo luz de lo expuesto, la pregunta evidente es si en ese momento importaba en exceso la estigmatización de la realidad española realizada por el Vaticano, y que criticaba *Diario 16*, en una sociedad que se situaba particularmente de espaldas al episcopado en ese campo. Más allá de la crítica a las declaraciones episcopales, la posición de los obispos «no tiene nada que decir», en las palabras que González Faus (1986, 3) dirigía al secretario de la CEE, Fernando Sebastián, en las que hacía referencia a una conversación que había escuchado a unos jóvenes de este momento. Porque la distancia abierta a este respecto era tal que implicaba que en la mayoría de los casos no hubiera confrontación real. Simplemente emergía una indiferencia ante estos postulados católicos sobre la moral sexual, que incluso alcanzaba a la propia comunidad católica, en lo que ha sido denominado como un cisma soterrado entre los creyentes católicos y su jerarquía en torno a la valoración del individuo y su goce (Prini 2003): demasiado humano para los obispos, quizá divinizado para la población.

---

[267]A estas críticas episcopales se sumaron otros sectores católicos como la plataforma Acción Familiar, dado que consideraban que el Gobierno por medio de su actuación promocionaba «la práctica de relaciones sexuales indiscriminadas entre adolescentes» (De la Cuadra 1990).

[268]La visita *ad limina* es el encuentro entre los distintos obispos y el Papado que se efectúa habitualmente cada 5 años.

6.2.3. Cotidianeidad transformada, narrativas seculares y secularización de los imaginarios

A la altura de los años ochenta, como distintos estudios y análisis subrayaban, la sociedad española se instalaba una «era secular», que se consolidaba a través de las dos líneas que hemos trazado y que Jesús María Vázquez recogía de manera sintética en 1985: una pérdida de peso y escasa influencia eclesial en la cotidianeidad, y una mayor problematización del catolicismo en los discursos dominantes (Vázquez 1985, 413).

Las claves que daba Jesús María Vázquez concentraban las dinámicas que hemos descrito en la consolidación de esta España secular en la parte final del siglo XX, en la que continuaron acentuándose los dilemas y problemáticas para la inserción del factor religioso en los imaginarios sociales tanto en la cotidianeidad como en las narrativas.

Por un lado, hemos perfilado una cotidianeidad profundamente alejada de aquella sociedad de religión presente. Era la culminación de los cambios de la modernización, que había transformado radicalmente el paisaje de *aquella España católica* y había dejado atrás los dilemas de las rupturas morales hacia la consolidación de nuevos parámetros. La España de los ochenta se componía de un tejido social distanciado de *aquella España católica* por la profunda transformación experimentada, pero también progresivamente distante en el tiempo: cada generación se revelaba menos religiosa que la anterior a medida que el proceso de transmisión y el contexto que lo envolvía devenían menos religiosos.

A la expansión de estos cambios radicales y plurales sobre la cotidianeidad y la intimidad (emancipación de los hábitos sexuales, consumo, urbanización…), hemos podido explicitar en este momento más claramente los trazos discursivos seculares, que entraban en relación tanto con los procesos vividos como con las aceleraciones que estaban teniendo lugar a finales del siglo XX.

En medio de las distintas transformaciones, hemos analizado estas narrativas y las problemáticas que presentaban para el factor religioso en tres líneas: problemáticas por el recuerdo siempre presente del nacionalcatolicismo, que se rastreaba en el posicionamiento episcopal ante los dilemas democráticos; problemáticas por la percepción del factor religioso como ligado a un pasado superado social y generacionalmente o a un primitivo irracionalismo; problemáticas por la visión de la Iglesia como una institución que promovía la sumisión y la sujeción frente a la liberación, palabra clave desde finales de los setenta. Además, a través de los comentarios hemos evidenciado diferentes actores históricos que se ubicaban tras estas narrativas de una manera más destacada: medios de comunicación, intelectuales, políticos, sectores críticos –como el encabezado por el movimiento feminista– y parte de los propios sectores eclesiales más críticos, además de gruesos crecientes de la población. Y también cómo la

acción/reacción de la Iglesia católica a través de sus obispos alimentaba y confirmaba las propias narrativas[269], proporcionando diversas razones para la confirmación de las mismas.

Los discursos sobre el factor religioso que emergían en paralelo a las transformaciones y debates no eran nuevos, poseían raíces largas en el tiempo. Incluso el germen último de los mismos se puede encontrar no solo en las rupturas de los imaginarios sociales de los sesenta, sino prácticamente en el propio alba de la modernidad, en la *longue durée* de los procesos de secularización a los que nos remitíamos en el capítulo 2 (cf. punto 2.2.1.). Sin embargo, fue a partir del cúmulo de las transformaciones religiosas experimentadas, tanto a nivel social como individual, a partir de los sesenta –la etapa de las rupturas– cuando hemos ido rastreando un número creciente de distintas explicaciones, razonamientos, posicionamientos sobre las significaciones del cambio vivido, constituyendo un sustrato narrativo «ya latente que aflora a través de lo que va sucediendo» (Taylor 2006a, 398). El profundo cambio religioso se había ido dotando de «un mundo de significaciones» «que da un determinado sentido siempre arbitrario a la vida social»; lo que con C. Castoriadis, otro de los grandes estudiosos de los imaginarios sociales, hemos denominado magma de significaciones sociales (en Erreguerena 2002, 43).

Sin embargo, en nuestro estudio de marcado carácter socio-histórico, todas estas ideas se expandieron más claramente en narrativas seculares a partir de la apertura del espacio democrático. El efecto de la citada salida del nacionalcatolicismo permitía una mayor explicitación de la pluralidad y una observación más distanciada por parte de los actores respecto a las dinámicas de la religiosidad en una sociedad que ya no era por defecto católica. Y la exterioridad posibilitaba la explicitación narrativa en un mayor número de sectores sociales, tal como aparecía en las palabras de un ama de casa entrevistada por el sociólogo Fernando Conde (1988, 58): «[Antes] estabas demasiado metida [en las cuestiones religiosas] y no veías otra cosa». La distancia de este momento frente *a aquella España católica* favorecía «ver otras cosas», lejos de la religión como «algo como tan natural... ese halo que envolvía toda la realidad del internado», recordado por una de las entrevistadas del trabajo de Pereda, Urbina y De Prada (1983, 326)[270].

---

[269]La respuesta de la Iglesia católica a las narrativas seculares, en este caso las relacionadas con la razón, es criticada por el teólogo Javier Garrido (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos: «Pero lo primero no quita no lo segundo, porque en la Iglesia, y en las iglesias, se utiliza el argumento de la razón reactiva para reafirmar las tesis tradicionales».

[270] Ficha técnica de la entrevistada (8E): 35 años, natural y residente en Madrid. Casada y sin hijos. Titulada superior. Profesora. De la oposicion interna en una congregacion a la militancia sindical (Comisiones Obreras de la Enseñanza). Participación en Comunidades Cristianas Populares y colaboración en una Asociación de Vecinos.

A este factor de distanciamiento también coadyuvaba el propio hecho generacional. Este fue el periodo de vigencia de la generación de las rupturas, que en sí misma sintetizaba el proceso de movimiento desde *aquella España católica* hacia la percepción extrínseca del factor religioso, del que, por otra parte, tenían en su mayoría fuertes recuerdos y experiencias sobre los que podían sustentar sus narrativas y discursividades al respecto, como hemos visto a lo largo de la disertación. En palabras de Miguel Requena (1994, 79): «¿Qué otra cosa cabía esperar de una sociedad en la que una buena parte de la vida de los mayores de treinta años ha discurrido por el omnipresente y agobiante cosmos simbólico del nacionalcatolicismo?».

La mezcla entre explicitación, pluralidad y recuerdos favorecía la expansión de narrativas más seculares, que nos proporcionan a la vez puntos de exterioridad para el estudio discursivo durante este periodo. A su vez, los puntos de exterioridad discursiva, que son también apreciados desde el rol de investigador para el análisis de las narrativas a través del mayor número de testimonios y documentos disponibles, son la muestra de una creciente percepción, habitualización e internalización de estos discursos por parte de espacios más amplios de la sociedad y de su extensión (Fernández del Riesgo 1997). Y contrariamente a esa sociedad en la que estabas «tan metida» en la religiosidad, que no podías ver más allá, como citaba la ama de casa entrevistada por Conde, los individuos a inicios de los noventa –tras más de una década de democracia y de continuación de las transformaciones y debates– poseían «una imagen de la Iglesia en la que se funden la memoria histórica, las experiencias personales, el discurso de la Iglesia y la visión comunidada por los medios en una sociedad plural y secularizada» (González Blasco y González-Anleo 1992, 88).

En medio de esta expansión discursiva, las distintas narrativas no solo eran reflejo del cambio y de la progresiva percepción extrínseca del factor religioso, sino también agentes de la propia transformación religiosa. Proporcionaban y expandían lecturas sobre el propio sentido de la secularización a través de la interpretación que implicaban del pasado (Ricoeur 2009, 838) y de los posicionamientos sobre el presente, con significaciones e implicaciones tanto sociales como individuales (Llona 2012, 25). Estas narrativas seculares, como todos los discursos con proyección mediática –según De Certeau (2010)– no determinan necesariamente los discursos individuales, pero influyen en los mismos. Y través de esta vertiente narrativa se puede producir consecuentemente un efecto secularizador, dado que la discursividad proporciona rostro a la realidad y configura la experiencia que los individuos tienen de la misma (Cabrera 2001, 83), ya que «The 'personal' is intrinsically wrapped up with language, discourses on personal moral worth, the narrative structures within which these are located, and the timing of change to these» (Brown 2009, 195). Así pues, la expansión de las distintas narrativas y su consiguiente reflejo en documentos, estadísticas y análisis, conforma y confirma para el caso español

lo que José Casanova ha denominado como un «régimen de conocimiento secularista»/«conciencia estadial» (Casanova 2012, 16) y Charles Taylor ha catalogado de *stadial consciousness*, conjunto discursivo que hace las veces de «vehículos conscientes o inconscientes para la transmisión de ideologías y cosmovisiones secularistas» (Casanova 2012, 61-62). Ese proceso de consolidación comportaba potencialmente una redoblada distancia entre el individuo y la religiosidad por medio de la generación de imaginarios sociales más secularizados, configurados en una cotidianeidad más distante respecto al factor religioso y con retazos de las narrativas seculares. Es decir, que si a la percepción de una cotidianeidad en la que la religión se encuentra poco presente le sumas el imaginario de que la asistencia a la iglesia es una cuestión «antigua», por ejemplo, la distancia entre el individuo y el factor religioso se amplía exponencialemente a través de una «imagen estereotipada contra la que se hará casi imposible luchar más adelante», como señalaba el último informe de la Fundación SM (González-Anleo 2017, 257).

Era, en definitiva, una España secular entre una cotidianeidad y una temporalidad alejada de la presencia religiosa y en la que las narrativas seculares y su consolidación poblaban progresivamente esa cotidianeidad. Ambas líneas acentuaban la problematización del factor religioso en su percepción como extrínseco a la condición moderna de la sociedad española (Berger 2016, 143-144), y favorecían el proceso de secularización de los imaginarios.

De tal modo, si comenzábamos constatando el cambio generacional en el que se enmarcaba la España de los ochenta, este contexto secular supuso el marco en el que se desarrolló la juventud de los que González Blasco y González-Anleo (1992, 27) definían como la primera generación «marcada por la secularización de la sociedad», la generación de nacidos entre 1964 y 1974. La interesante reflexión de González-Anleo se encuentra corroborada en los testimonios de diferentes entrevistas orales realizadas durante el proyecto de investigación, los cuales subrayaban cómo en sus casos particulares ya experimentaron su vida en medio de una sociedad secular. La actual directora de la editorial San Pablo, Mª Ángeles López Romero (c.p. 2018), nacida en Sevilla en 1970, señala:

> Es verdad que yo he estudiado en un espacio completamente secularizado desde la escuela, que no fui a escuela religiosa, fui a instituto público, [y luego] a Universidad pública. Espacios, además, que en algunos momentos son incluso agresivos con quienes, como yo, expresan públicamente su fe. La mayor parte de mis amigos no son creyentes, aunque he tenido amigos creyentes que salían del espacio parroquial.

Por su parte, uno de los fundadores de Cristianos socialistas, Carlos García de Andoin (c.p. 2018), nacido en Zalla (Vizcaya), 1963 subrayaba:

> Y en ese sentido, yo desde el inicio en mi generación vivo desde la conciencia de una España secularizada. Hay otros que han vivido con nostalgia una España anterior. No, yo ya nazco en 1963. En mi generación ya he dado el paso de que cuando yo he seguido siendo cristiano, ya lo he seguido siendo desde la situación de la minoría de la sociedad, no desde una situación de mayoría.

Ellos, nacidos en los dos extremos de las fechas propuestas por González-Anleo, no eran ya ni hijos de la Guerra ni del nacionalcatolicismo tan siquiera. Ellos eran los hijos de aquellos que vivieron en condiciones de corte progresivo con los imaginarios de la religión presente, venidos al mundo en una sociedad en rupturas respecto a los anteriores modos en los que la religión había estado presente, y que vivieron su juventud en la España secular, así progresivamente vivida y narrada.

6.3. LA ESPAÑA *SECULAR-CATÓLICA*

Frente a las más retóricas generalizaciones previas sobre la secularización en España, desde este momento se presentaba la hora de la verdad, en la que las identidades religiosas tendrían que adoptar distintos posicionamientos y respuestas en medio de las dinámicas seculares. En este sentido, dos eran las realidades sociorreligiosas principales a finales del siglo XX: el catolicismo practicante y el no practicante, acompañados de un creciente –aunque aún reducido– número de personas que se declaraban no religiosas *stricto sensu* y una escasa pluralidad de opciones religiosas fuera de la católica.

Hablar de religión en la España de los ochenta, en esa España progresivamente secularizada, era hablar prácticamente en exclusividad de catolicismo. Si subrayábamos que la vigencia generacional de los jóvenes de la ruptura suponía el traslado más acentuado de una percepción extrínseca del factor religioso a la sociedad en su conjunto, también implicaba ciertas connotaciones en cuanto al bagaje social e individual religioso: este grupo había sido educado en su práctica unanimidad en condiciones católicas, y aún conservaban tal autoidentificación en su mayoría.

Así pues, en medio de la consolidación de la España secular, el catolicismo ejerció durante el final del siglo XX un papel de *vicarious religion*, término de la socióloga G. Davie (2007, 22) que describe el papel referencial que posee una religión concreta, habitualmente aquella catalogada como tradicional por parte de la población, en un determinado contexto, incluso para los menos practicantes o no creyentes. A pesar de su retirada y su problemática presencia mediática, la alta identificación de la población con el catolicismo convertía a esta religión en el punto de encuentro religioso de una sociedad española que cada vez se mostraba menos interesada por el factor religioso, pero que en el momento de interesarse por este volvía sus ojos a la Iglesia católica. Como señala Ana Bayón (c.p. 2017), laica involucrada en actividades pastorales de la archidiócesis de

Oviedo y profesora de instituto, «católico» «es la palabra que ellos [la población] conocen para dar nombre, [para] poner etiqueta a ese anhelo que tienen: "soy católico", también por tradición, tradicionalmente he conocido ese término y lo pongo para designar aquello con lo que me identifico».

Por este motivo, para comprender el proceso de secularización es necesario ahondar en las dinámicas más amplias que experimentó la religiosidad católica en un contexto secularizado y en sus dos vertientes: por una parte, el sector más estrictamente adherido a la Iglesia, y de otra, un sentido de catolicismo más amplio, de difuminados y recreaciones de la identidad religiosa. Pero también las dinámicas que subyacían a la tendencia de traspaso desde el primer sector al segundo, proceso que desde la Transición se había claramente consolidado.

6.3.1. La Iglesia católica en la España secular: los católicos practicantes y el intento eclesial de reactivación y de reunificación

> Haz que no «entristezcamos» tu Espíritu […] con el «secularismo» o con el querer «conformarnos a este siglo».
>
> Juan Pablo II (1982)

La amplia problemática en la que se encontraba la Iglesia a inicios de la década de los ochenta fue resumida de manera decriptiva en dos documentos: *La Iglesia promotora de la Transición y sobrepasada por esta* ([¿1980-1981?]) –título que sintetizaba el ánimo eclesial ante los cambios que estaban aconteciendo– y *¿Qué pasa en la Iglesia española?* (1980) –documento que formaba parte de un informe realizado para el embajador de España ante la Santa Sede–. La información ofrecida por ambos –de contenido prácticamente similar– nos sirve como recapitulación y contextualización del posicionamiento de la comunidad eclesial en este periodo. La década de los ochenta se abría con tres situaciones para la Iglesia a tenor de la información de los documentos:

- En primer lugar, y en opinión de los redactores del primer escrito, existía una presión ambiental que complicaba el encaje de la Iglesia en la sociedad democrática. Era «La dificultad, y a veces la hostilidad, con que se están encontrando las organizaciones de la Iglesia para hallar su sitio adecuado en una sociedad de libertades y en un sistema político que canoniza la soberanía popular» (Ibíd., 1).
- La relación entre el grueso de la Iglesia española y Roma era compleja. Tras las transformaciones de la Iglesia española en el periodo posconciliar, la actuación de la Roma de Juan Pablo II y de algunos dicasterios –que no cita– de la Curia de la

Ciudad Eterna provocaban «la sorpresa, y a veces el desconcierto» en la comunidad eclesial (*¿Qué pasa en la Iglesia española?* 1980, 1).

- Por último, una suerte de cansancio y desconcierto en sus integrantes y representantes (Ibíd., 4), cansancio que se vinculaba también a las dinámicas de traspaso de la cabeza de la CEE de Tarancón a Díaz Merchán.

Dificultad con puntual hostilidad, desconcierto ante el giro papal y sus potenciales consecuencias en el tejido católico español, cansancio e incertidumbre formarían el contexto más amplio en el que se desenvolvía la actividad eclesial. Toda esa complejidad se agravaba por la aceleración del propio proceso de secularización, que había favorecido que se consumara el alejamiento del sector político y cultural respecto al catolicismo, y la progresiva disminución en paralelo del sector católico practicante, es decir, la creciente separación entre el polo eclesial-católico y el social.

Como consecuencia y frente a este panorama, la situación anímica de la comunidad católica a inicios de los ochenta parecía no remontar a tenor de las descripciones y comentarios. A partir de 1982 el grado de explicitación de cansancio eclesial «acabaría resultando perturbador» (Martín Patino 1984). La crisis posconciliar se tornaba en largo invierno eclesial, según las opiniones de los documentos. Y ante los brotes de hojas verdes que algunos deseaban ver, cundía un mayor desánimo general en medio de la «apostasía» de unos y el silencio de todos, según Fernando Sebastián (1991, 12-14), actitudes que dejaban «la calle, los foros, la vida pública en general a merced de las personas de las opiniones laicistas y agnósticas». La comunidad católica adoptaba un tono de retirada entre la disolución y la desintegración (Conde 1988, 14), y la Iglesia parecía encerrada en los «cuarteles de la mediocridad», con un cristianismo «cansino y convencional» (Bestard 1984, 281).

En medio de una sociedad cada vez más secularizada, y con la creciente pérdida de peso de un aún amplio sector practicante, la década de los ochenta se revela particularmente sugerente para comprender el posterior derrotero eclesial durante la última parte del siglo XX. En medio de este contexto de desánimo y de pérdida de fuerza cuantitativa y cualitativa, la propia jerarquía episcopal promovió dos acciones para salir del impasse y responder al horizonte de secularismo y laicismo que en su opinión se estaba implantando: reactivación de los fieles católicos y reunificación de los posicionamientos eclesiales. En torno a estas actuaciones, que trataban de responder a la secularización externa e interna de la Iglesia, surgieron toda una serie de respuestas que condicionaron el futuro de la comunidad eclesial en un contexto secular.

6.3.1.1. Hacia la reactivación de la comunidad eclesial en España

A pesar de esta pérdida de pulso descrita, la comunidad católica más activa continuaba representando a un amplio porcentaje de la sociedad española. En este núcleo practicante, el sociólogo Fernando Conde (1988, 11) diferenciaba entre el 17% de más comprometidos de la comunidad católica frente a un 31% de la población que, aunque vinculada a un discurso teísta católico, presentaba un menor grado de vinculación que el nuclear 17%. Esta oscilación aparecía en otros documentos a través de la diferencia entre los nueve millones de asistentes a la misa dominical y el millón trescientos mil de seglares católicos que se encontraban vinculados a asociaciones religiosas de «carácter apostólico, caritativo o piadoso»[271]. Tras el fuerte decrecimiento de la Transición, la caída de los más vinculados al catolicismo en la sociedad española se moderó, aunque continuó su decrecimiento. Y como señalábamos en el capítulo anterior, la salida del nacionalcatolicismo también había posibilitado la emancipación de la religiosidad católica de ciertas prácticas religiosas y de ciertas apariencias que habían estado presentes en condiciones de la anterior sociedad de *cristiandad*. (González-Anleo 1985, 115): un catolicismo «Más libre frente a los poderes públicos» (Azcona 1982, 158-159)[272].

En estos católicos practicantes de la década de los ochenta continuaba la tendencia a que permeneciesen como tales los que más unidad cognitiva presentaban entre sus creencias y las profesadas por la Iglesia con la que se autoidentificaban. No obstante, esta unidad no excluía que en estos momentos de fuerte implantación del factor de la conciencia individual se produjeran también entre los católicos practicantes disonancias con la institución eclesial, aunque porcentualmente menores en el resto de los estratos poblacionales. Además, y en relación con el éxito de la institucionalización o *habitus* religioso que contemplábamos en el capítulo anterior, este sector que Conde (1988, 11) califica como «teísta» en su estudio de 1987 era el que indudablemente presentaba –de nuevo– una mayor relación entre religiosidad y presencia del catolicismo en la vida

[271]En *Estadísticas de la Iglesia Católica 1989* (Oficina de Estadística 1988, 233) se señala que un 14% de los que responden al formulario, entre católicos asistentes a misa, declara pertenecer a grupos apostólicos (en Comisión Episcopal 1989, 7).

[272]El miembro del movimiento focolar, Antonio Sotillo, subrayaba esta realidad de una vivencia más religiosa de los católicos que continuaban autoidentificándose como tales ya en democracia durante la entrevista que mantuvimos: «Con el paso de los años, tuve ocasión, y nosotros desde focolares de Madrid visitamos las Islas Canarias y tuve ocasión de tener una entrevista con el obispo de Canarias de entonces de entonces, que era madrileño e ingeniero de caminos. Y entonces él dice, estos eran ya los años principios de los noventa, y decía él "hay mucho mas cristianismo ahora que entonces" refiriéndose a aquella [época]. Porque él apreciaba los que todavía eran practicantes en esta hora de libertades, hacían una experiencia, digamos, más auténtica sin tener el arropamiento estructural de la sociedad que había entonces, donde no eras capaz de distinguir fácilmente –si no conocías más en profundidad– lo que era la forma de lo que era un vivir también la sustancia. Y a él le parecía que había un progreso de cristianismo en esa lectura que él lograba hacer» (Sotillo y Rodríguez, c.p. 2017).

cotidiana, con unos «sentimientos religiosos genuinos y sinceros» (Beltrán, García et al. 1984, 123).

Este sector –aún amplio en la década de los ochenta– se trató de reactivar desde la jerarquía para salir del desánimo y afrontar los retos del mundo secular a través de distintos escritos que iban consolidando un giro en la comunidad católica de la sociedad secular.

Por una parte, en este momento el episcopado publicó los documentos *Testigos del Dios Vivo* (Asamblea Plenaria 1985) y el esencial texto –a tenor de las repercusiones que tuvo en la vida mediática intraeclesial– de *Los católicos en la vida pública* (Comisión Permanente 1986), por el que los obispos incentivaban la presencia católica en el espacio público a través de una llamada tanto a la testificación de una fe eclesial como a la unidad entre la vida religiosa personal y presencia cristiana pública (Ibíd., 22 y ss.).

La iniciativa del episcopado español se posicionaba en sintonía con las propias respuestas de Roma. Tras el sínodo de los obispos de 1987, en el que el episcopado mundial se reunió bajo el rótulo «Vocación y misión en la Iglesia y en el mundo a los veinte años del Concilio Vaticano II», Juan Pablo II publicó su exhortación pastoral *Christefideles laici* (30 de diciembre de 1988). En el texto, Juan Pablo II llamaba de nuevo a la presencia pública del laico, y a la reactivación de las parroquias y sus órganos, que tras el primer impulso posconciliar habían quedado reducidas en muchos casos a estructuras administrativas más consultivas que efectivas (García de Andoin, c.p. 2018). En esta misma línea la Comisión Episcopal del Apostolado Seglar (1989) publicó el documento *Presente y futuro del apostolado seglar en España*, para la promoción de catolicismo confesante y comprometido (Ibíd., 27).

Pero por otra parte, paralelamente se consolidaron significativas transformaciones en el modo de articulación y compromiso de la actividad de los católicos. Era un giro, como señalaba el Congreso Evangelización y Hombre de Hoy, que partía de la constatación del fin de «la exaltación de los profetas cristianos», un proceso al que había contribuido «la normalización democrática» por medio de la eliminación de la «necesidad de profetas», en opinión de García Santesmases (1993, 17). Como recuerda en clave retrospectiva el teólogo franciscano Javier Garrido (c.p. 2017): «Cuando yo tenía 25 o 28 años, en Navarra estaba de moda decir que uno no podía ser cristiano si no se tenía un compromiso político, y además inspirado en el marxismo. [Eso] ha desaparecido totalmente».

Frente al fin de esos *profetas* cristianos –que hacía referencia indirecta a esos militantes comprometidos de los sesenta, progresivamente «quemados» como veíamos en el capítulo anterior– la pastoral familiar y las alternativas en torno a la familia y los matrimonios se alzaban como espacios privilegiados para colmar «la necesidad de testigos que transmitan una experiencia testimoniada y vivida» (Hortal 1985a). Al

contrario que en el caso de los militantes comprometidos, la propia pastoral familiar mostraba una mejor resistencia al propio proceso de secularización, cuyos dilemas contribuían paradójicamente a la confirmación de la importancia de la familia entre los católicos como el espacio privilegiado para la vivencia de una religiosidad que no era transmitida por la exterioridad social (Conde 1988, 21). Cristóbal Sarrias (1989, 405) en *Razón y Fe* realizaba un sugerente análisis de la cuestión, que coincide con lo aquí expuesto. Mientras que los militantes habían sido agotados, y aparecían ahora como «gente literalmente "quemada" en la acción apostólica individual», las plataformas de cuño familiar, como los grupos matrimoniales, experimentaban una «supervivencia que no se encuentra ya en otras ramas de apostolado laical».[273]

Además, esta defensa de la familia como espacio privilegiado para la vivencia de la religiosidad encontraba claras conexiones con el posicionamiento público de los obispos ante los retos que la sociedad secularizada y aconfesional planteaba. El particular interés del episcopado en este campo familiar enlazaba –a su vez– con toda una pléyade de grupos que tenían en el punto de la defensa de la familia una de sus principales preocupaciones religiosas[274]. Y en esta convergencia se efectuó lo que el teólogo Juan Martín Velasco (c.p. 2018), rector del seminario de Madrid durante parte de la década de los ochenta, catalogaba en la entrevista que mantuvimos como la «preferencia» que desde este momento claramente mostraron los obispos a favor de este sector particular de la comunidad eclesial que se situaba más en sintonía con sus propios posicionamientos:

> Y yo creo que eso sigue en bastantes de los obispos. Eso no es más que un sector del retroceso en otros aspectos de la vida de la Iglesia: la importancia de algunos movimientos de carácter conservador, los focolares, los kikos, varios de estos grupos, nuevos pero con una mentalidad restauradora (Ibíd.).

Este mosaico de grupos de «preferencia» episcopal, que Díaz-Salazar señalaba como los más activos de la España del momento y con una postura «en el terreno ideológico muy asociada a la bioética, a la moral sexual y a cierto solidarismo » (Díaz-Salazar 1993, 110), eran sintetizados en el Programa 2000 del PSOE en tres comunidades muy concretas: «Comunión y Liberación, carismáticos, Opus Dei» (Comisión del Programa 1988, 139), a las que habría que sumar las populares Comunidades Neocatecumenales de Kiko Argüello, nacidas precisamente en la España del periodo de las rupturas (1964).

---

[273]Los datos de las distintas asociaciones presentadas vienen de tres fuentes distintas: *Estadísticas de la Iglesia Católica 1989* (Oficina de Estadística 1988), González Blasco y González-Anleo (1992), y Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (1989).

[274]En un sentido más amplio, en las Estadísticas de la Iglesia de 1989 los movimientos que cifras más altas arrojan tienen una relación más o menos directa con el mundo familiar, según *Estadísticas de la Iglesia católica* (1989) destacaban como movimientos la CONCAPA: con 3 millones de militantes (cifra probablemente sobreestimada, que no distingue entre socios y miembros activos).

Los grupos citados a su vez constituían una parte destacada del conjunto total de las más 5000 comunidades católicas existentes en la España del momento, que abarcaban propuestas desde las señaladas anteriormente hasta las comunidades de base («Adsis, Comunidades cristianas populares […]», las asociaciones vinculadas a las congregaciones religiosas (CVX de los jesuitas), etc., sumando un total de aproximadamente 200.000 integrantes según datos de la propia Iglesia (Comisión Episcopal 1989, 8). Uno de los rasgos fundamentales de estas distintas propuestas era que la mayoría de las mismas habían sido creadas –al igual que los denominados *kikos*– en el transcurso temporal que abarca la primera parte de la tesis, entre 1950 y 1975, coincidiendo con la efervescencia del momento preparatorio del Concilio Vaticano II, así como con su desarrollo y fase posterior (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 59). A pesar del carácter extraparroquial que tenía parte de estos movimientos, un carácter que se había acentuado desde el posconcilio por medio de la crítica de la parroquia como método de encuadramiento del cristianismo sociológico, la Roma de Wotjyla reafirmó la centralidad parroquial como punto nodal de la actuación católica. «Estas comunidades no pueden colocarse en el mismo plano que las mismas parroquiales como posibles alternativas», como el propio Juan Pablo II (1986) subrayó en un encuentro con las comunidades neocatecumenales.

En torno a estas parroquias precisamente y en medio del cambio de rostro de la comunidad eclesial ante los presupuestos de una sociedad secularizada, los catequistas se convertían en uno de los perfiles de acción pastoral más importantes, tanto cualitativa como cuantitativamente, para estos tiempos de giro en el posicionamiento eclesial: la primacía de la labor de catequización coincidía con el plan trienal aprobado por la Conferencia Episcopal tras la visita de Juan Pablo II y, a su vez, con el más amplio discurso de la *Nueva Evangelización*[275]. Los catequistas seglares, a los cuales se dirigió el episcopado en este momento con el documento *El catequista y su formación* (Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis 1985), rondaban los 230.000 a finales de los años ochenta (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 201), a los que había que sumar los aproximadamente 77.000 seglares que impartían clase de religión en centros docentes públicos y privados.

El indudable peso cuantitativo que el proceso de catecumenado adquiría en un contexto secular frente a la militancia y su formación –propia del periodo anterior– suscitaba la

[275]El jesuita Manuel Reus (c.p. 2017) analizaba en la entrevista que mantuvimos cómo esta respuesta de la Iglesia ante la secularización con el tiempo ha fallado, parcialmente debido a su añoranza de la etapa de cristianismo discursivo: «Quizá que en nuestro subconsciente teníamos aún el volver a una época de cristiandad. No digo una época de cristiandad, de una religión única. No, por supuesto como la libertad religiosa [ha sido aceptada]. Pero como que era volver a un florecimiento de lo religioso, en el que lo religioso formaba casi del centro principal de la vida de las personas. Eso estaba muy en el subconsciente y era volver a eso. Entonces se hablaba de nueva evangelización, como que lo que nos había fallado era como una pérdida de fuelle, una pérdida de fuerza, una pérdida de lenguaje».

ilustrativa crítica del antropólogo Joan Bestard (1984, 287) en *Iglesia Viva* de este derrotero: «En nuestras parroquias, arciprestazgos y diócesis tenemos muchos grupos de catequistas, pero pocos grupos de acción social, de Derechos Humanos, de Justicia y Paz». Probablemente este interés catequético, alimón entre la importancia familiar y un proceso formativo del cristiano al que aún asistían la mayor proporción de los niños españoles, supuso una suerte de privatización del discurso católico frente a la importancia pública que poseyó la Iglesia durante el tardofranquismo.

Sin embargo, las transformaciones experimentadas en el seno eclesial durante la España secular no se limitaron al giro hacia el discurso sobre la familia y la primacía de la labor catequética. En el campo social, más que absoluta retirada, la presencia social de la Iglesia también estaba experimentando una transmutación. El ideal de militante como aspiración ideal de la vinculación activa católica cedía paso a otra figura que emergía con fuerza: el voluntario, símbolo de la acción social de la Iglesia más movilizada en este contexto secular, pero también resultado de un cierto «proceso de secularización» de los perfiles de la vinculación católica hacia una mayor integración dentro de las dinámicas del Tercer Sector (Andrés-Gallego y Pazos 1999, 201). El proceso de cambio entre el militante y el voluntario era narrado de manera descriptiva por parte de Carlos García de Andoin (c.p. 2018) en la entrevista que mantuvimos dentro del proyecto de esta tesis:

> En todo ese campo hay toda una generación de gente que desde la motivación cristiana expresó desde ahí su compromiso en término de voluntariado. Surgió la figura del voluntario frente a la figura del militante. Eso se da con mi generación. La generación anterior era la figura del militante. Y ese voluntario fue evolucionando a la par de la profesionalización del tercer sector, con subvenciones de los gobiernos, etc.

A finales de los ochenta Manos Unidas contaba con 31.500 miembros en su acción social, mientras que el número de voluntarios adscritos a Cáritas ascendían a más de 2500, plataformas que para estas fechas contaban con una larga trayectoria en España y que se sumaban a otras iniciativas como Asociación de Caridad de San Vicente de Paul con 15.700 miembros. Este importante volumen prolongaba la importancia de la Iglesia dentro del sector asistencial de la España democrática en aquellos lugares donde la actividad del Estado del Bienestar llegaba con menos fuerza. Las estadísticas revelaban, por su parte, también la popularidad de esta acción concreta de la Iglesia. En contraste con el recelo anti-jerárquico general y a pesar de la consolidación de discursos seculares, el 52 por ciento de los jóvenes consideraban positiva la influencia de la Iglesia en el campo de la actuación social, frente al 21 por ciento que opinaba que era negativa, según la Encuesta de Juventud de 1982 (Callahan 2003, 492).

El cuadro de esta base más activa –y en cambio– de la Iglesia se completaba con los ya clásicos movimientos juveniles, que en este momento contaban con 15.000 animadores de pastoral juvenil para aproximadamente unos 100.000 jóvenes en grupos parroquiales

(Comisión Episcopal 1989, 12-13), a los que se añadían los grupos juveniles asociados a las congregaciones, institutos y órdenes religiosas, como era el caso de las Juventudes Marianas Vicencianas, cuyos participantes ascendían a 44.577. Entre las iniciativas de asociacionismo católico juvenil e infantil, la importancia del escultismo católico continuaba, con 44.324 personas vinculadas a esta plataforma. En este momento también se consolidaba una transformación en este campo: frente a la pérdida de peso del modelo de militante, se expandía la figura del animador pastoral de ocio y tiempo libre. Como recoge Ana Bayón (c.p. 2017), de la pastoral juvenil de la archidiócesis de Oviedo, las dinámicas pastorales asociadas al ocio marcaron progresivamente la aproximación a la religiosidad de las generaciones jóvenes que pasaron por las asociaciones y colegios de la Iglesia:

> Yo sí que veo que tanto cuando yo era chavala, participante, receptora, catecúmena, y [como] ahora en la otra línea [como animadora], el método, el estilo es muy parecido. Yo parte de lo que bebí lo sigo ofreciendo, porque me parece bueno. Y estoy hablando, por ejemplo, de toda la metodología del tiempo libre aplicada a la pastoral con niños, con jóvenes.

Completaban el cuadro de esta comunidad eclesial activa otros movimientos de piedad y de asociacionismo con larga trayectoria, pero que continuaban poseyendo una considerable importancia dentro de los grupos eclesiales. Tales eran los casos de la Adoración Nocturna masculina con 65.000 integrantes, la Unión Eucarística Reparadora con 33.290 miembros o la Legión de María, que ascendía a 5.046 participantes, sin olvidar al amplio elenco de los movimientos de Acción Católica, que ascendían a 91.747 miembros entre todas sus ramas a inicios de los noventa (Oficina de Estadística 1988, 199).

A pesar del llamamiento a la reactivación laical de una Iglesia en cambio, de la que la citada Acción Católica había sido otrora pionera, la estructura eclesial continuó marcada por la primacía clerical y la subordinación del laico al sacerdote, también en la España de los ochenta. A este respecto, uno de los datos que servían de esperanza para aquellos que salían del estado de desánimo era precisamente el aumento del número de seminaristas, cuya cifra comenzó a repuntar desde el curso 1979-1980. Tras la cifra mínima, que fue alcanzada en ese mismo curso, desde 1980-1981 los ingresos remontaron durante toda la década, estabilizándose en torno a la cifra de 2000 seminaristas para toda España. Si bien eran más del 50% de los apenas 1600 seminaristas del curso 1979-80, la cifra quedaba considerablemente alejada de los 8000 que había antes de 1970, por lo que no cejó tampoco en este momento la constante preocupación de la Conferencia Episcopal Española por las vocaciones (Suquía 1987, 10), en las que descansaba el éxito en la continuación de la Iglesia tal como estaba estructurada.

En cuanto a la procedencia de los seminaristas existían pervivencias y cambios respecto a los momentos previos que hemos ido analizando en el desarrollo de la tesis y tras décadas de transformaciones posconciliares. La edad de ingreso había incrementado sustancialmente hasta los 22,48 años, consecuencia de la variación de las dinámicas de entrada al seminario desde los sesenta (*Ecclesia* 1987, 13). Otra de las modificaciones se daba en que en este momento de los ochenta más de la mitad de seminaristas procedían de familias con dos o tres hermanos; una cifra divergente a la anterior procedencia mayoritaria de familias numerosas (4 ó más hijos) y muestra también de la expansión de la planificación familiar incluso en los espacios sociales más religiosos (Ibíd.). En esta línea de cambios y continuidades en el perfil de los seminaristas, aunque en 1987 la mayor parte de los seminaristas procedían de familias involucradas en el sector servicios –lo que también suponía una realidad nueva– el sector primario seguía representando el 33% de las entradas, y el industrial el 26% (Ibíd), cifra que a su vez habla de la continuación de las pervivencias entre *habitus* rural y religiosidad, y entre ambos y las vocaciones, aún a finales de los ochenta.

En este mismo periodo, el número de secularizaciones se redujo considerablemente debido –entre otros motivos– al endurecimiento que desde 1979 Juan Pablo II impuso a las condiciones para el abandono de la vida sacerdotal tras su visita papal a Nueva York.

Tabla 72. *Evolución demográfica del clero en España (en números absolutos)*

Año	*Número de seminaristas mayores diocesanos*	*Número de ordenaciones*	*Sacerdotes secularizados*	*Sacerdotes fallecidos*
1981	1684	167	134	318
1982	1801	212	94	351
1983	1850	144	73	378
1984	1901	181	76	407
1985	2022	165	86	390
1986	2092	187	49	343
1988	2034	228	56	347
1989	2032	203	39	360
1990	1997	234	*	*

Fuente: (Martín 1991, 52). Nota (*): datos no proporcionados por el estudio.

En paralelo, los fallecimientos en el clero, cada vez más envejecido por las consecuencias conjuntas de las secularizaciones de presbíteros jóvenes y la disminución del número de

seminaristas, sucedía a las secularizaciones como el principal movimiento demográfico del sector.

Frente a esta estabilización de los seminaristas diocesanos (que no evitaron el decrecimiento del clero debido al saldo democráfico negativo), el cómputo total de los novicios en España continuó disminuyendo. La pérdida de efectivos se concentró en las instituciones religiosas más pequeñas, muchas de las cuales contaban con un número menor a diez novicios para todo el territorio español (cf. tabla 73). Respecto a este sector religioso, a la altura de los años ochenta las consecuencias de la secularización de la vida religiosa se revelaba particularmente problemáticas en aquellas congregaciones más insertas en la vida cotidiana se encontraban frente a las contemplativas (Estrada 2008, 96). Estas órdenes, congregaciones o institutos religiosos habían sufrido con más fuerza los dilemas posconciliares (i.e. los jesuitas), por lo que las propias relaciones entre las congregaciones y la Conferencia Episcopal (y más ampliamente la estructura eclesial católica) de la «rectificación» fueron en algunos casos considerablemente complejas, tal y como se ejemplificó en los dilemas asociados al relevo del célebre padre Arrupe en la Compañía de Jesús por parte de Juan Pablo II.

Tabla 73. *Evolución del número de novicios en España, con atención particular a instituciones de vida religiosa particularmente relevantes en la Iglesia católica*

Novicios	*1980*	*1993*
Maristas	63	19
Franciscanos	37	6
Agustinos religiosos	37	3
Dominicos	77	7
Escuelas Cristianas (La Salle)	39	24
Salesianos	70	31
Jesuitas	44	33
Claretianos	27	8
Total de novicios para España	**764**	**365**

Fuente: Confederación Española de Religiosos (1980, 1993). Nota: en las cifras de 1980 no aparece la diferenciación entre los novicios establecidos fuera o dentro de España.

A este proceso de difuminado de la identidad del sector religioso contribuía también a consolidación del Estado del Bienestar en España en paralelo a la democracia (Estrada 2008, 100). La ampliación de los servicios sociales y educativos estatales, con la

disminución del peso del sector católico en los mismos, se acompañaba de la expansión de una pléyade de profesionales laicos que podían realizar prácticamente la totalidad de las labores de los centros regentados por los religiosos sin menoscabo de su actuación social o educativa. En este sentido, si la diferencia en el número total de profesores seglares en los centros educativos católicos entre 1980 y 1987 arrojaba un saldo negativo de -98 (ascendían a 47.399 profesores seglares en centros católicos en el curso 1986-1987), esta diferencia era de -4197 entre los profesores religiosos (ascendían a un total de 20.510 en el curso 1986-1987) (Oficina de Estadística 1988, citado en González Blasco y González-Anleo 1992). Era la continuación de la secularización de la presencia del sector religioso en estos centros –que en el capítulo anterior nos narraba García de Andoin (c.p. 2018)– y que hacía depender la continuación del carácter católico de los mismos cada vez más acentuadamente en los seglares.

Por otra parte, y como dato profundamente significativo, nos encontramos la situación de las religiosas en este momento.

Tabla 74. *Evolución del número de novicias en España, con atención particular a instituciones de vida religiosa femenina y activa particularmente relevantes en la Iglesia católica (*)*

	1965		*1984*		*1993*	
	Novicias	*Profesas*	*Novicias*	*Profesas*	*Novicias*	*Profesas totales (de las cuales temporales)*
Hermanas del Amor de Dios	362	1557	6	545	2	518 (10)
Carmelitas de la Caridad	144	2626	20	2104	13	1943 (32)
Hijas de la Caridad	1328	10.928	110	9478	60	8349 (66)
Total	6595	74.395	876	59.148	814	55.194 (1701)

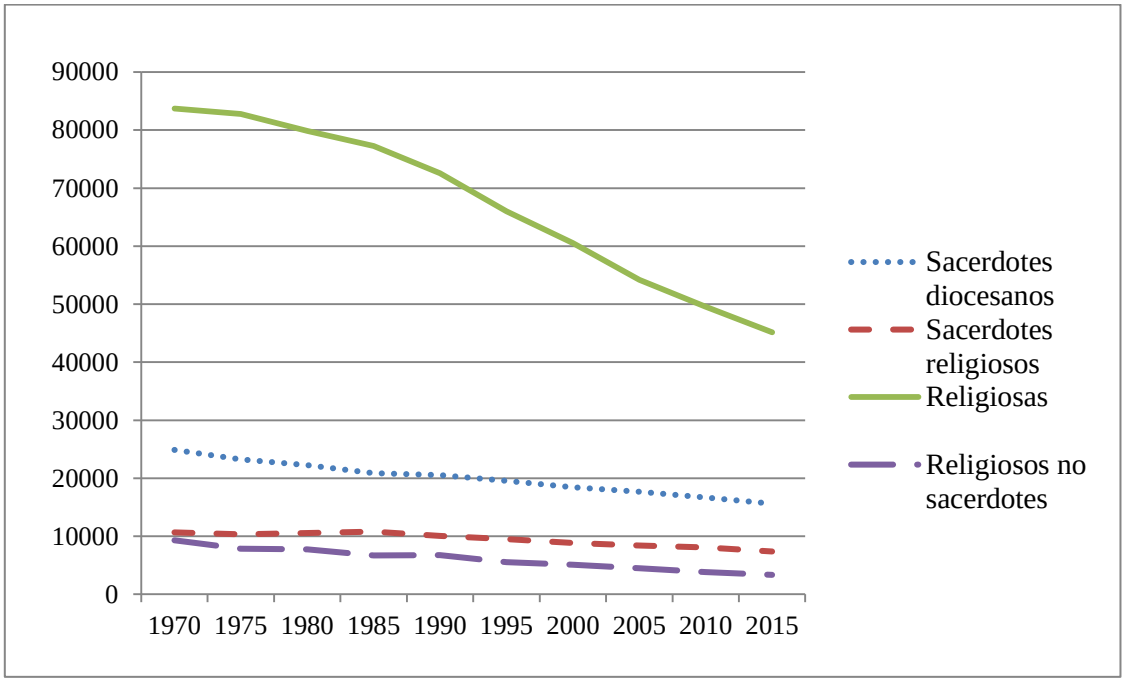
Fuente: para 1965 (Confederación Española de Religiosos 1966), para 1984 (Confederación Española de Religiosas 1985) y para 1993 (Confederación Española de Religiosas 1993). Nota (*): la guía publicada en 1975 (Confederación Española de Religiosas 1975), que nos permitiría realizar un trazado más exacto del periodo entre 1965 y 1984, no incluye cifras que presenten una posible comparatividad con los datos del resto de los años.

La caída acumulada entre mediados de los sesenta y la década de los ochenta en el sector de novicias para la vida religiosa activa hizo que se pasara durante estos años de 6596 novicias en 1965 a 876 en 1984, un decrecimiento que se sumaba a la pérdida de casi 20.000 profesas durante el periodo señalado. Además, en esta década en la que se

aceleraban las transformaciones de los roles femeninos y la inserción progresiva del otrora «ángel del hogar» en las estructuras políticas y socioeconómicas, la paralización del debate sobre la situación de la mujer en la estructura eclesial marcaba, en consecuencia, otra línea de distanciamiento entre el derrotero de la sociedad secular y las ofertas de vida religiosa de la Iglesia para las mujeres. Y, en paralelo, el número de religiosas continuó disminuyendo durante todo el periodo que abarca este capítulo.

En definitiva, todas estas realidades perfiladas desde la década de los sesenta y afianzadas en los ochenta asfaltaban el camino del prolongado decrecimiento cuantitativo que ha caracterizado a la vida clerical y religiosa durante el final del siglo XX, siendo especialmente relevante en el citado caso de las religiosas.

Gráfico 8. *Evolución del clero y de los religiosos en España (1970-2015) (en número de integrantes por sector de vida clerical o religiosa)*



Fuente: *Annuarium Statisticum Ecclesiae* (1970, 1975, 1980, 1985, 1990, 1995, 2000, 2005, 2010, 2015).

Junto con la indudable pérdida de peso católico en la sociedad española, y particularmente de los sectores clericales y religiosos que en *aquella España católica* habían constituido un punto clave en la transmisión de la religiosidad y pervivencia de la presencia cotidiana del catolicismo, quizá el mejor resumen de la situación de la comunidad católica en este momento nos lo proporciona el documento con el que comenzábamos este punto. En *esta España secular* se afianzaba, a través de la reducción de su presencia pública y de la transformación en los posicionamientos de la Iglesia, «la conversión del catolicismo en una comunidad menos dialogante con el mundo secular, pero más religiosa» (*La Iglesia promotora* [¿1980-1981?], 7), dirección a la que contribuyó de manera esencial la

segunda línea de reposicionamiento episcopal frente a la sociedad secular: la reunificación de los hasta entonces divergentes posicionamientos eclesiales.

6.3.1.2. ¿Hacia la unidad?

La generación de este tejido activo y unificado frente al secularismo y al laicismo, al que el episcopado apelaba, pasaba por otra cuestión que nos ha ido acompañando a lo largo de la exposición de esta tesis doctoral: la solución de las rupturas internas de la comunidad católica, provocadas a lo largo de lo que hemos denominado el proceso de secularización interna de la Iglesia.

Como hemos ido analizando, a una primera reacción episcopal contra el derrotero que adquirieron los grupos *reformistas/de compromiso* (en la terminología de Fernando Urbina que señalábamos en el capítulo 2) en la década de los años sesenta, le había sucedido una mayor tolerancia desde la Conferencia Episcopal para los sectores más rupturistas durante la era taranconiana, aunque sin cejar en su valoración con «ojos demasiado críticos» a las mismas (Mendoza 1982).

A principios de los ochenta, y a pesar del continuado drenaje de los militantes hacia propuestas extraeclesiales y las tensiones entre los distintos sectores católicos *reformistas de compromiso* con la jerarquía, la pluralidad interna de la Iglesia continuaba constituyendo una constante que la acompañaba desde el cierre del Concilio con fuerza; una pluralidad que se ejemplificaba en la propia diversidad de propuestas dentro de la propia Iglesia que hacía que en 1977 siguieran apareciendo en el *ABC* proyectos de parroquias «totalmente democráticas» (Méndez 1977, 52-53) o entrevistas a curas como Mariano Gamo, sacerdote que formaba parte del partido maoísta ORT durante la Transición. Aún en 1978 la mayoría de los presbíteros activos en la diócesis de Madrid se adherían a una vía de liberación cristiana, es decir, a una comprensión pastoral más crítica y cercana al socialismo (Oficina de Estadística 1979, 250)[276]. El propio FOESSA hablaba a inicios de los ochenta de tres modelos de cristianismo que pervivían: el modelo nueva *cristiandad*, modelo populista («nostalgias de seguridad, actividades parroquiales, tradiciones religiosas, actividades parroquiales, la familia y la catequesis y modelo popular») y la Iglesia popular, la cual «Rehúye la recepción acrítica de las orientaciones

[276]En la *Guía Estadística de la Iglesia en España 1979* (Oficina de Estadística 1979, 246-250) se incluyeron los resultados de la encuesta «Opiniones y actitudes sobre acciones pastorales en la diócesis de Madrid (1978)». La encuesta fue realizada por la Oficina de Sociología de la diócesis entre «sacerdotes y seglares especialmente comprometidos, informados e interesados en la acción pastoral de la Iglesia», con un número de 512 respuestas. En la pregunta: «Ante los modelos y orientaciones posibles del catecumenado que se describen a continuación ¿cuál es su actitud?», las dos opciones que más aceptación alcanzaban eran «creación de fraternidad y amistad» (74%), y «orientación liberadora» (70,4%) (Ibíd., 250).

jerárquicas, renuncia a colocar un bloque católico frente a todo laico paralelo; desecha la columnización de las instituciones católicas» (Tornos y Díaz 1983, 552).

Incluso en este espacio denominado por FOESSA como Iglesia popular, y a pesar del desgaste y erosión que había experimentado, se forjaron alternativas de cierta popularidad y alcance mediático a inicios de los ochenta. En 1981 se creó *Cristianisme i Justícia*, centro de Estudios dedicado a la reflexión social y teológica con la tarea prioritaria «el servicio de la fe y la promoción de la justicia»[277]. Al año siguiente se constituyó la Asociación de Teólogos Juan XXIII, que entre otras iniciativas organizó los congresos de teología en Madrid, juntando a más de 1500 personas en las distintas ediciones del encuentro efectuadas durante este periodo (Gómez Caffarena, s.f.a, 1).

Sin embargo, la lectura de la secularización no autónoma que aparecía en las declaraciones episcopales se expandía también a la consideración sobre el proceso de secularización interna de la Iglesia, cargándolo de una mayor negatividad. En contraste con el diálogo mundo-fe del posconcilio, la secularización interna de la Iglesia se manifestaba a la altura de los ochenta como un «viento impetuoso» que «arrastró a muchos de los adolescentes por aquellas seudoteologías y devastó seminarios y congregaciones religiosas hasta desertizarlas (Valverde, 1984: 272)». De hecho, la siempre presente crítica a los excesos del posconcilio fue intensificándose. Y en el documento de 1982 sobre la visita de Juan Pablo II el episcopado se refería a esta secularización interna como «Lo que comenzó siendo crítica de formas históricas, derivó con frecuencia hacia actitudes desmesuradas, destruyendo, en vez de renovar, los muchos usos y costumbres que alimentaban la piedad y sostenían la identidad religiosa del pueblo católico» (Comité Ejecutivo 1986, 3).

Dentro de este contexto de crítica creciente al laicismo y al secularismo, en el documento enviado por la Conferencia Episcopal Española a su homóloga francesa en 1986 se indicaba cómo los obispos consideraban que el PSOE se aprovechaba precisamente de estas propias «debilidades internas (falta de coherencia y disciplina, incluso en las cuestiones morales; no digamos los movimientos progresistas, más o menos conformes y coincidentes con algunas de sus ideas y proyectos)» (Comité Ejecutivo 1986, 13). Indirectamente, la reflexión hacía referencia a la relación entre la izquierda política y el sector de católicos que votaba por estas opciones, es decir, el grupo católico que no compartía las opiniones de sus representantes eclesiales cuando señalaban el deber católico de votar en defensa de la vida y no sentían una absoluta incompatibilidad entre el «laicismo» socialista y su condición de católicos practicantes: el 22% y el 8 % de los católicos practicantes votaron en las elecciones generales de 1982 respectivamente al

[277] Cf. https://www.cristianismeijusticia.net/es/fundacion-lluis-espinal-cj (último acceso: 7 de junio de 2019).

PSOE y al PCE, que ascendieron al 27,9% y el 9,9% de los practicantes en las elecciones de 1987 (Recio, Uña y Díaz-Salazar 1990, 49); un voto a la izquierda, que era a su vez considerablemente mayor en la figura del no practicante. Un 56% de este sector votó al PSOE en 1982, y un 50,7% en 1987, mientras que el 29 % y el 33,8% optó por el PCE respectivamente en 1982 y 1987 (Ibíd.)[278].

La continuación de esta ruptura múltiple (teológica, política, etc.) de la comunidad católica se asemejaba para el episcopado a una suerte de caballo de Troya que la convertía en «uno de los fenómenos más graves que tenemos. Porque es interior a la Iglesia y hace casi imposible cualquier esfuerzo pastoral serio de evangelización» (Comité Ejecutivo 1986, 17). En las palabras del siempre crítico González Martín (1982, citado en Ídem. 2006, 171) la secularización había propiciado la división de la comunidad eclesial en dos catolicismos, el enemigo de la modernidad y el que cede ante ella, sin los matices en los que el debate posconciliar se hubiera adentrado; una impresión dualista que repite más ponderadamente Fernando Sebastián (2016, 296) en sus memorias:

> Entre los católicos, se fueron configurando dos tendencias predominantes: la de aquellos que se alineaban claramente con la Iglesia frente al desafío de la incredulidad y de la cultura secularista, y la de aquellos que seguían manteniendo su foco de atención en las posibles reformas externas de la Iglesia sin percibir la gravedad de la situación cultural que afectaba a los mismos cimientos de la fe.

De tal modo, la clave pasaba por la recomposición de la unidad eclesial en torno al magisterio episcopal; una unidad que mediáticamente era cada vez más representada como tal porque a pesar de la amplia heterogeneidad de la comunidad católica, las cuestiones que más atención atrajeron –las relacionadas con las denominadas áreas mixtas– centraban el foco en la Conferencia Episcopal (Aguilar 2013, 317), lo que favorecía su identificación sin más con el todo de la Iglesia.

Ante una unidad de conciencia y moral católica prácticamente imposible debido a la profundidad y autonomía que había adquirido el cisma soterrado (Prini 2003), se intentó cercenar del cuerpo eclesial aquellos proyectos, pensadores, asociaciones, comunidades que los obispos consideraron que más lejos habían llegado en el proceso de reforma eclesial, en la traducción de lenguajes y en el compromiso temporal; es decir, en palabras del recuerdo de Sebastián (2016, 296) aquellos que continuaban empeñados en la reforma y no apoyaban en el proyecto episcopal contra el secularismo. Era, según una carta en solidaridad con el documento de Colonia (1989, 2), la opción por la potenciación desde la jerarquía de los llamados «nuevos movimientos eclesiales» de tendencia

[278]Fuentes utilizadas por los autores: DATA 1982, Pintor y Toharia 1983 e IDES 1987.

neoconservadora, junto con las repetidas descalificaciones «de las comunidades de base, de tendencia progresista»[279].

En este sentido, hubo actuaciones precedentes desde Roma que intentaron coser la ruptura de la comunidad católica mediante la desautorización de las posturas más abiertamente rupturistas. Este fue el caso de la retirada del título de teólogo católico a Hans Küng en 1979, pero que se intensificó a partir del cuestionamiento de la teología de la liberación desde 1984. La puesta entre interrogantes por Roma de la teología de la liberación, que había nutrido el imaginario de los grupos más progresistas dentro de la Iglesia desde finales de los sesenta, supuso una intensificación de la división entre las distintas posturas eclesiales. García de Andoin (c.p. 2018) recuerda en la entrevista que mantuvimos el peso que en su caso particular tuvo la teología de la liberación:

> Y ahí, en mi caso, hubo un giro importante, que fue un giro de un cierto personalismo, un cierto humanismo a lo que era la opción por los pobres. Entonces, [asumí] la opción por los pobres a través de la JEC, a través de la teología de la liberación. En la JEC tenía influencia por Gustavo Gutiérrez, que elaboró la teología de la liberación siendo consiliario de la JEC. Ahí hay todo un proceso en el que a mí me lleva a ubicar la opción por los pobres en el centro de lo que era la manera de entender mi opción cristiana.

Este posicionamiento desde Roma causó un hondo impacto en aquellos más adheridos a la vía de la liberación, y agravó la sensación de apartamiento definitivo de estas corrientes eclesiales, tal y como analizaba el número de la Revista *Iglesia Viva* dedicado a la cuestión (número 116/117 del año 1985). Evaristo Villar (c.p. 2017), de Redes Cristianas, ejemplificaba precisamente el giro definitivo hacia la conservadurización eclesial en este cuestionamiento de la teología de la liberación:

> La crítica que hay que hacer, pero una crítica muy fuerte y muy seria, yo no diría despiadada, no, no. Hacerla con toda seriedad La crítica que hay que hacer a la involución tan terrible que causó el pontificado de Juan Pablo II, continuado después por Benedicto XVI. Eso se tiene que hacer hoy día, y decir cómo todo eso fue una negación prácticamente en un tanto por ciento del Vaticano II, que a nosotros nos influyó enormemente. Una condena de la teología de la liberación, que ha causado mucho daño en América Latina y una apuesta por unas religiones que pueden estar cantando el «aleluya» toda la mañana, pero que después salen fuera y eso se queda en la iglesia.

En el caso de la Iglesia española, durante el periodo *neotaranconiano* del arzobispo de Oviedo Díaz-Merchán los grupos más rupturistas señalaban que existían «mutuos recelos.

---

[279] «Los firmantes critican las medidas de censura y de consolidación de un modelo de catolicismo involutivo que, a su juicio, se dan también en la Iglesia española. El texto, el de más respaldo numérico de los realizados por teólogos progresistas, es también una expresión de solidaridad con la llamada Declaración de Colonia, suscrita el pasado 5 de enero por alrededor de 200 profesores de Teología de países centroeuropeos y en la que se denunciaban diversos aspectos de la actual situación de la Iglesia» (Valls 1989).

Tolerados, nunca bien recibidos» ([Gómez Caffarena], s.f.b, 2), pero que podían encontrar puntos de apoyo, aunque fueran escasos y periféricos, en ordinarios particulares (Osés, Iniesta, Echarren). Sin embargo, y en paralelo, obispos como Ángel Suquía en la diócesis de Madrid o el propio secretario de la Conferencia Episcopal, Fernando Sebastián, emprendían el camino hacia la rectificación eclesial antes de que se convirtiese en una estrategia más clara del episcopado en general. Ángel Suquía, arzobispo de Madrid desde 1983, suprimía la comunidad universitaria Santo Tomás de Aquino en una actuación que combinaba el requerimiento del Gobierno del inmueble para la creación del Museo de América con razones de índole pastoral. Sin embargo, desde los sectores afectados por la decisión, la acción fue percibida «como una forma constantiniana de entender la Iglesia, en perjuicio de la credibilidad del cristianismo» (*El País* 1986). Ángel Suquía igualmente destituyó del rectorado del seminario de Madrid al ya prestigioso intelectual Juan Martín Velasco y revirtió parte de las reformas que Martín Velasco había promovido en el centro de formación arquidiocesano. Javier Baeza, sacerdote de San Carlos Borromeo (Vallecas) y profundamente vinculado al activismo social, relata en la entrevista que mantuvimos esa experiencia del cambio en el seminario de Madrid en primera persona del singular como alumno diocesano que era en ese momento:

> Cuando conocimos al cardenal Suquía, yo recuerdo que hubo un movimiento aquí, en Madrid, de curas, porque decían que era muy conservador. Y luego vino Rouco y pareció que hacía bueno a Suquía. Ahí yo creo que hubo otra vez una vivencia religiosa en general muy conservadora, muchos pasos para atrás. De hecho, por ejemplo, en el seminario lo notamos claramente. Mi propia generación es la primera generación que [en] los dos últimos años de formación volvemos a vivir al seminario, nos obligan algunos. Cuando toda la formación en este primer momento, en los años ochenta, vivíamos en un piso con un cura. Varios compañeros vivíamos en un piso. Yo creo que vuelve a haber otra bajada –si quieres y por visualizarlo de alguna manera– al infierno del conservadurismo, como un repliegue, y una beligerancia grande contra el mundo, contra la sociedad, como [respuesta a] ese ataque que siente la institución religiosa muy beligerante (Baeza, c.p. 2017).

Por su parte, Fernando Sebastián jugó un papel fundamental en esta búsqueda de la reunificación por medio de la rectificación. Procedente de las filas más reformistas[280], de las que había constituido una voz fundamental en su puesto de rector de la Universidad Pontificia de Salamanca, ya en 1984 tuvo un desencuentro con el equipo de redacción de la revista *Iglesia Viva*, uno de los focos de cristianismo progresista del que él mismo había

[280]Vinculado en el origen a la revista crítica *Iglesia Viva*. Su ligazón con los grupos de cristianos más reformistas queda atestiguada en la carta que la Asociación de Teólogos Juan XXIII (1982) envió al «sr. Cardenal [¿Tarancón?]» con propuestas para suplir la vacante de Tarancón como arzobispo de Madrid, entre las cuales se proponía el nombre de Fernando Sebastián en la lista de seis sustitutos a Tarancón en la sede de Madrid.

sido redactor. La confrontación fue debida al análisis crítico que el equipo editorial de la revista realizó del programa pastoral de la Conferencia Episcopal de 1983 (Sebastián 1984).

Como hemos repetido a lo largo de este epígrafe, este camino iniciado anteriormente alcanzó un nuevo estadio a partir de febrero de 1987, cuando Suquía se alzó con la presidencia de la Conferencia Episcopal. Fue –como mediáticamente se interpretó– la victoria de la estrategia conservadora frente a la moderada, tesis a la que apuntaba *El País* a partir de comentarios de los propios obispos: «Los más conservadores venían organizados, y nosotros hemos hecho el tonto o, mejor [dicho], hemos jugado demasiado limpio» (Valls 1987). El giro fue efectivamente acompañado de un endurecimiento de la actitud de la Conferencia Episcopal hacia estos sectores ya cuestionados a través de una política más acentuada de «rectificación» en distintos espacios. Ese mismo año, con Suquía al frente de la Conferencia Episcopal, se emitía una *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones eclesiológicas* en los siguientes términos:

> No han faltado, en efecto, formas defectuosas de recepción junto a deficiencias preocupantes en el reconocimiento y práctica de la eclesialidad de nuestra fe: a ellas nos referimos los Obispos españoles en «Testigos del Dios vivo» Nos preocupa especialmente la desafección eclesial considerada, con razón, como uno de los fenómenos más graves del período postconciliar. Difícilmente desde esta desafección, la Iglesia puede evangelizar un mundo dominado por la increencia (Comisión Episcopal 1987, 12).

Aunque la referencia al documento *Testigos del Dios vivo* (Asamblea Plenaria 1985) podría indicar una continuidad con el anterior periodo, tras este documento se sucedieron las sanciones reales frente a la tolerancia recelosa anterior: Pedro Miguel Lamet fue destituido como director de *Vida Nueva* en 1987 y ese mismo año se efectuó la definitiva ruptura de la Conferencia Episcopal con la Asociación de Teólogos Juan XXIII, donde se habían agrupado parte de las voces eclesiales más críticas del momento.

En torno a la ruptura con la Asociación de Teólogos, uno de los conflictos más importantes de estos años ochenta entre las bases cristianas y la jerarquía, la actuación de Fernando Sebastián fue esencial. El enfriamiento definitivo entre ambos actores era la culminación de años de desentendimiento entre el episcopado y la Asociación por diversas razones: el hecho de que la propia Asociación se constituyera como asociación civil y no eclesiástica; las temáticas y los ponentes de los Congresos de la Asociación, entre los que se contaban voces desautorizadas desde Roma (Fernando Cardenal, Hans Küng), el carácter de unas celebraciones litúrgicas –que ya había suscitado la previa preocupación de Ángel Suquía (1983, 1)– y en definitiva, la impresión que resumía Martín Descalzo (s.f.) como la postura crítica de la Asociación al Gobierno por medio de «retórica de generalizaciones», en paralelo a sus posicionamientos «más duros en la crítica a la Iglesia».

La ruptura entre ambos actores, Conferencia y Asociación, se efectuó tras la reunión del 17 de junio de 1987 entre ambos actores con el objetivo paradójico de alcanzar el entendimiento. Sin embargo, a pesar de la satisfacción de ambas partes tras la finalización de la misma, Fernando Sebastián envió una misiva a diferentes instituciones eclesiales en las que advertía de la peligrosidad de la Asociación, un documento en el que se analizaban los puntos más conflictivos de sus propuestas por parte del secretario de la Conferencia Episcopal. Este texto constituye un documento excepcional por la claridad y franqueza con la que el secretario de la Conferencia Episcopal presentaba su visión sobre estos grupos de calado más rupturista y la imposibilidad de un diálogo con ellos, realidad que potenciaba la necesidad de rectificación más severa a juicio de Sebastián (1987, 2):

> Nos encontramos ante una mentalidad muy hecha, muy cerrada, muy segura de sí misma y muy autojustificada en relación con los ascpectos morales, disciplinares y teológicos […] En cualquier caso quedamos convencidos de que se trata de un problema serio. A lo largo del tiempo se ha fraguado una mentalidad que defiende tenazmente, y que se caracteriza por su valoración del momento cultural, sus preferencias sociales y políticas, el carácter individualista y experiencialista de la fe, la desatención y desestima práctica de los aspectos eclesiales e instituciones de la fe y de la vida cristiana, con lo que ello tiene de desapego con la tradición y del magisterio de la Iglesia, con una cierta aceptación de un estilo racionalista en la consideración de las fuentes y la construcción del raciocinio teológico. Una mentalidad poco esclarecida científicamente, fuertemente vinculada al movimiento de Teología de la Liberación […] Un serio problema eclesial […] De ninguna manera se puede dar por resuelto el asunto[281].

La necesidad de desactivar la influencia intraeclesial de esta Asociación se basaba precisamente en la capacidad potencial que tenía de contagio a otros sectores de la Iglesia, es decir, de continuar ampliando una ruptura que se intentaba coser. De este modo, en una conversación entre José María González Ruiz, voz referencial para el sector progresista, y Fernando Sebastián en 1987, mientras González Ruiz advertía: «Hay muchos creyentes para los que el cordón umbilical con la Iglesia son nuestros Congresos.

---

[281]El propio Fernando Sebastián (2016, 328) indica una actuación parecida para lograr la reunificación eclesial durante su periodo como Arzobispo de Pamplona 1993 y 2007, en la que la estrategia fundamental fue la consecución de un «aislamiento» de estas iniciativas y sus representantes, tanto laicales como clericales, de la vida diocesana: «Con los grupos disidentes [nacionalistas y progresistas de estilo *liberaloide*, en la línea de la Teología de la Liberación, muy cercanos a los partidos de izquierdas, y otros, más liberales y algo racionalistas, en línea con el grupo "Somos Iglesia"] seguí una política muy concreta. Como tenía la certeza de que no iban a ceder en sus posiciones, yo decidí no meterme con ellos pero aislarlos de la vida diocesana. Era el modo de reducir su presencia y de ir debilitando su influencia con una enseñanza clara y con hechos bien dirigidos. Pensaba que el aislamiento de estos grupos disidentes y el apoyo decidido a la vida normal de la mayoría iría debilitando poco a poco los radicalismos ideologizados. En algunos pocos casos tuve que alejar del ministerio a algún sacerdote o religioso que llevaba sus ideas demasiado lejos con perjuicio evidente para los fieles. Yo hablaba con ellos y les hacía ver las razones de mi postura. Les decía: "Yo respeto tu manera de pensar. No dudo de tu buena voluntad. Pero como responsable de la vida de esta Iglesia no puedo en conciencia encargarte el cuidado de ninguna parroquia. Vete a casa y trabaja en otras cosas. Yo seguiré enviándote tu nómina para que no tengas problemas"».

¡Cuidado con cortarlo por escrúpulos jerárquicos! […]», la perspectiva de Sebastián era otra distinta: «En algunos CC (congresos) se han dicho cosas peligrosas: Borges, Rius Camps (Iglesia apostólica e Iglesia discipular). Son hipótesis que se han de discutir a puerta cerrada[,] en un foro de expertos» (González y Sebastián 1987, 1).

Todos estos dilemas e intercambios de ideas evidenciados en el hito de la ruptura entre la Asociación de Teólogos y la Conferencia Episcopal nos ayudan a comprender las motivaciones de los actores del momento en la catarata de «rectificaciones» que se sucedió desde finales de los ochenta. Así pues, un año después del conflicto con la Asociación se continuó con el cercenamiento de voces que proferían «cosas peligrosas». En 1988, se produjo la destitución de José María Castillo y Juan Antonio Estrada de su puesto de teología en Granada por las objeciones que interpusieron los obispos ante el general de la orden de los jesuitas, P.H. Kolvenbach. Ese mismo año se apartó de la revista *Misión Abierta* a los claretianos Benjamín Forcano (religioso que ya había entrado en polémica con las autoridades eclesiásticas tras la publicación de *Nueva ética sexual* en 1981), Evaristo Villar y Secundino Movilla, un evento que es relatado en primera persona por el propio Evaristo Villar (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos. A pesar de su extensión, incorporo el fragmento de su testimonio en la nota al pie[282], dado que constituye un documento relevante y excepcional. En la cita se observa cómo de la sospecha ante el contenido de las reflexiones de estos claretianos se pasó a la condena, y ante la falta de pruebas para la condena definitiva se impuso la obediencia en pos de la

[282]Declara Villar: «Y es que nosotros, el grupo que estábamos entonces, tú has citado a Benjamín, entre ellos estaba Benjamín [Forcano], llevábamos una revista entonces, que la llevábamos en grupo, como llevamos todas las cosas. Se llamaba *Misión Abierta*. Y era la revista que más había trabajado para la renovación aquí en España de las propuestas del Vaticano II. Esa revista, *Misión Abierta*, llegó el momento en que entró en desgracia. En cuanto llegó Suquía aquí a Madrid la puso en cuestión inmediatamente. Estábamos ya bajo la égida de Juan Pablo II, es decir, que ya todo lo que era involución y restauración de la Iglesia estaba llegando con muchísima fuerza aquí. De tal manera que a Suquía le puso aquí, cuando la inmensa mayoría de los curas de Madrid habíamos dicho que no queríamos, [que uno] entre los que no queríamos que trajeran a Madrid como sucesor de Tarancón era precisamente este. Sabíamos ya como era. Una de las cosas que hizo Suquía fue llevar la revista *Misión Abierta* a Roma, denunciarla allá, y tuvimos todo un proceso larguísimo. Nunca pudieron probar que la revista fuera herética, lo que nos decían eran chorradas que decían a todo el mundo lo mismo. Lo que no pudieron probar que ahí hubiera herejía. Además por otra parte, en una revista donde colaboran muchísimos autores no es lo mismo que un libro, tú un libro lo puedes coger, lo analizas y puedes decir tú piensas así. Pero en una revista donde colaboras tú, colaboro yo, es muy amplio. Pues, ¿qué pasó? Que ahí como no pudieron probar eso, nos exigían prácticamente, que nos fueron quitaron la revista y que al final a cada uno nos destinaban a un sitio distinto. A mí me enviaban a acabar la tesis a Jerusalén, nos lo proponían al menos. Pues nosotros dijimos que eso no era de recibo y que tenían que probar que la revista –cuando tenía una aceptación, por lo menos de la mitad de la Iglesia en España estaba con la revista, con ese estilo de cristianismo– tenían que probar por qué, tenían que dar razones. Como no había razones, entonces cayó el tema de la obediencia. Te destinamos ahí y tienes que obedecer; y si no obedeces, te echamos a cualquier otro sitio. Y ahí se hizo un proceso y acabamos fuera. Pero era precisamente porque nosotros no podíamos aceptar algo que nos parecía que no era cristiano. Tú no puedes aceptar, obedecer, algo que no es ético, es decir, yo no puedo aceptar que me quiten una revista sin probar por qué, y te la condenen sin saber por qué, te la rechacen sin saber por qué, y te quiten a ti, y te obliguen. No, tienes que dar alguna razón por qué. Estoy haciendo un servicio de la Iglesia» (Villar, c.p. 2017).

reunificación eclesial. Si durante la etapa posconciliar la libertad se situó como valor frente cristiano a la obediencia, a finales de los ochenta y ante los dilemas de la sociedad secular era la obediencia la que parecía garantizar la unidad de la Iglesia.

6.3.1.3. Balances diferenciales

A lo largo del epígrafe dedicado a la consolidación de las narrativas seculares hemos recordado con Luhmann la importancia del reposicionamiento de los actores religiosos para comprender los propios dinamismos de la secularización. Tanto el proceso de secularización como las diferentes narrativas que se fueron consolidando se vieron contrapuestas con toda una serie de decisiones y movimientos dentro del seno eclesial, que revelaron tempranamente resultados diferenciales en la propia comunidad católica. Los dinamismos conjuntos de la reactivación/rectificación emprendidos, sumados al proceso de drenaje y secularización que ya habían experimentado los grupos *reformistas/ de compromiso* tuvieron una implicación fundamental de cara al futuro de la Iglesia, a la par que alimentaban con nuevas justificaciones a las narrativas seculares que se expandían en paralelo.

Por un lado, la acción del episcopado y la figura de Juan Pablo II significaron para muchos sectores eclesiales el fin de la primavera posconcilio, «el larguísimo pontificado de Juan Pablo II, que fue no solamente una vuelta atrás del Vaticano II enorme, [fue] una especie casi de restauración y de vuelta a lo anterior, al prevaticano» (Evaristo Villar, c.p. 2017).

Los grupos más reformistas dejaron de sentirse tolerados a considerarse directamente excluidos dentro de la comunidad católica, dado que se optó más por «marginarlos o expulsarlos que por integrarlos en un protecto común», como señala Juan Antonio Estrada (2008, 148). Una impresión –según una misiva escrita por del P. Warner Löser (1989, 1)– que se extendía y se daba «no solamente en círculos críticos respecto de la Iglesia, sino crecientemente en el “centro moderado” y también entre muchos “fieles sencillos”». En estos sectores, más que cualquier tipo de reunificación doctrinal o de superación de ruptura hacia «una imagen unilateral de la Iglesia» (Ibíd.), lo que primó fue un profundo distanciamiento ante lo que se percibía como el autoritarismo eclesial. Este era recibido desde «la amargura y una gran decepción interior» (Ibíd.), y generaba la sensación de «miedo, involución y gobierno abusivo en la Iglesia» (Lamet, 1989, 12). Además, dentro del juego de las narrativas que hemos expuesto, la imagen de autoritarismo eclesial en las orientaciones y directrices tomadas desde los años ochenta no solo reforzaban implícitamente los discursos seculares que estaban consolidándose en medio de la plaza pública, sino que los expandía a parte de la comunidad católica. Frente a la laicidad su postura representaba la política del *constantinismo* también dentro de la Iglesia, frente a la modernización se extendía su imagen tradicionalista; y por último, frente al peso del

individuo emergía la imagen de imposición, obediencia forzada y de autoritarismo eclesial.

Como lúcidamente analizaba González Ruiz, la jerarquía eclesiástica estaba motivando una desazón que concluía nuevamente en «el progresivo alejamiento de elementos muy valiosos con respecto precisamente a los dirigentes de nuestra Iglesia» (González y Sebastián 1987, 2). De tal modo, esa crítica profundizó el desplazamiento de estos sectores desde la periferia eclesial en la que se encontraban hacia una posición más extrínseca respecto a la propia institución, dado que parte de los grupos críticos que habían permanecido aún después de la crisis posconciliar se alejaron más denodadamente de la Iglesia en este preciso momento de la década de los ochenta, cuando no abandonaron toda vinculación al catolicismo. Este fue el caso que observó Paquita Sauquillo (c.p. 2018) entre sus antiguos compañeros militantes de la FECUM ante el giro tradicionalista de la Iglesia de Juan Pablo II. La antigua congregante de la FECUM describía en la entrevista la situación de alejamiento progresivo respecto a la institución eclesial en la que quedaron los integrantes de estos espacios, hecho que vincula a la conservadurización de la propia Iglesia y el fin de todo aquel mundo de transformación posconciliar: «Los que todavía seguimos creyendo hemos visto el retroceso que se ha producido en el tipo de Iglesia que queríamos», señala Sauquillo (Ibíd.). Esta misma idea era recogida por el también antiguo congregante de la FECUM, José Manuel Ribera (c.p. 2018), quien coincidía con Paquita Sauquillo con la ligazón entre conservadurización y dejación más denodada de la identidad religiosa por parte de los integrantes de su generación: «Y a nivel de los de mi generación yo veo que la inmensa mayoría de la gente que entonces se declaraba y ejercía de cristiana, [los contenidos de la religiosidad] son referencias [que permanecen, pero] ha habido un despegue muy fuerte al que ha contribuido decisivamente los comportamientos de la Iglesia».

Por otra parte, y fruto de la convergencia entre las distintas dinámicas que señalábamos, se producía una realidad que también limitaba el futuro del sector más reformista dentro de la comunidad eclesial: la demografía. Además de la reducción de su visibilidad eclesial, tras el drenaje de los años sesenta y setenta, y la creciente falta de conexión incluso con la juventud los grupos más favorables a la continuación del cambio en la Iglesia quedaron confinados a los integrantes que permanecían en ellos. La juventud más progresista se había alejado crecientemente desde los setenta de todo asociacionismo eclesial. De tal modo, estos sectores cristianos progresistas, los que más conexión ideológica o afinidad particular podían tener con estos sustratos jóvenes, no constituían tampoco una opción atractiva. Así pues, se iba forjando en estos la sensación de constituir una suerte de «eslabón roto», sin una clara ascendencia en el pasado eclesial y sin un evidente relevo, condenados por su creciente edad y falta de sucesores a «ser un colectivo “sin padres ni hijos”» (Estrada 2008, 142-143). Una memoria perdida, en palabras de

Paca Sauquillo: «[La memoria del Concilio] se ha perdido porque no la han vivido. Es que no la han vivido. El Concilio Vaticano II se paró con Juan Pablo II y entonces no se ha contado el mundo que había antes del Concilio Vaticano II y cómo fue un cambio radical. Eso se ha parado. Los que lo podemos contar ya somos viejos» (Ibíd.). Evaristo Villar (c.p. 2017), por su parte, analiza en clave personal esta situación para el caso de los propios hijos de los integrantes de la Comunidad de Santo Tomás de Aquino, nutrida de los miembros de la antigua parroquia de Ciudad Universitaria (desmantelada por Suquía):

> Claro como, por ejemplo, les preocupaba a los que están hoy día en las comunidades cristianas populares, les preocupaba qué iba a ser de sus hijos, que sus hijos estaban con ellos hasta que llegaban a la adolescencia y en cuanto llegaban a la adolescencia ya no querían seguir nada con sus padres en las comunidades. Y les preocupaba qué iba a ser. Hoy día ya no se lo preguntan, ellos han ido haciendo su propio camino. La mayoría de ellos admira el modo cómo sus padres siguen manteniendo una honestidad y una coherencia.

Por el contrario, los grupos que en este momento se encontraban en un posicionamiento más próximo a las directrices episcopales, especialmente aquellos en los que la familia ocupaba una parte central de su discurso, se consolidaban como tendencia al alza en su presencia cualitativa y cuantitativa en la Iglesia. En paralelo a un intento de reunificación que era dramáticamente experimentado por los grupos reformistas de la Iglesia, este espacio gozó de la creciente predilección episcopal, según la opinión de Juan Martín Velasco (c.p. 2018):

> Y en eso han influido las nuevas hornadas de obispos, mucho más conservadores, los movimientos eclesiásticos de este estilo porque, yo hablo de neocatecumenales y de focolares, etc., pero hay muchos otros, más reducidos, que tienen esa misma mentalidad, y que como son los más visibles en la Iglesia parecen ser los únicos que tienen futuro porque los otros [más reformistas] no han sido cuidados. Los grupos de personas que querían un cristianismo más de otro estilo, más vivo y más actual, más encarnado en la vida, no han sido apoyados por la jerarquía.

Esta tendencia se basaba en diferentes motivos que se empezaban a manifestar en este momento. En primer lugar, el factor de transmisión de lo religioso –aunque crecientemente problemático para todos los sectores– resultaba más exitoso entre los padres más practicantes (Beltrán, García et al. 1984, 134), pero aún en mayor medida entre los hogares de los católicos practicantes más conservadores que en otros perfiles poblacionales, como muestra la reconstrucción sociohistórica que realiza Pérez-Agote (2012a, 218-220). Además, a la par que los denominados como movimientos conservadores impulsaron en buena medida el mantenimiento estadístico del seminario en este periodo y evitaron la profundización de su crisis, también anticipaban el giro más

firme de la Iglesia en esa dirección en su composición idosincrásica y estructural[283]. En este sentido, es interesante subrayar cómo desde este momento se fraguó una diferencia fundamental en el tejido eclesial resultante de estas dinámicas con aquel del posconcilio. Si en la etapa de los sesenta, los seminaristas y presbíteros jóvenes constituían la avanzadilla del reformismo eclesial, desde este momento se tenderá a la identificación del sacerdote joven con posturas más tradicionales: futuros curas que procedían más claramente de una «ideología muy marcadamente tradicional» (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 94)[284] De hecho, aún hoy en los comentarios de las entrevistas se constata la vinculación de los curas del periodo anterior, los curas posconciliares, con la idea de presbíteros con una presencia física y de personalidad poco clerical frente a las siguientes hornadas de seminaristas. Antonio Sotillo, miembro del movimiento focolar, precisamente se hacía eco de esta diferencia entre los sacerdotes del posconcilio y los que vinieron a posteriori:

> Quiero a lo mejor subrayar que hay un modo de reaccionar a esta arreligiosidad de la sociedad que nos rodea, curiosamente personas, a veces los más jóvenes, no digo de ahora pero quizá de los años noventa u ochenta, en aferrarse a las formas como defensa contra esa erosión. Ser como mucho más formalistas que la generación de sus padres, como una respuesta que en lugar de ir hacia adelante es como regresiva. Este fenómeno también se ha dado en todo el mundo católico. Yo recuerdo siempre experiencias que te llaman la atención. Vino aquí un sacerdote, un poquito mayor que yo, pero de mi generación, que había conocido el movimiento, y que vivía en un ambiente de frontera, a un encuentro de sacerdotes del movimiento. Y vio que él, que iba con camisa por fuera, las chanclas, y fumando su cigarro y con barba y tal, a los sacerdotes de aquí, jóvenes, todos con clergyman. Y le venía tal rabia que los mandaba a freír espárragos. Para decir esa situación de la regresión que también se ha vivido (Sotillo y Rodríguez, c.p. 2017).

En definitiva, los dinamismos conjuntos de la secularización y de la recitificación ponían punto y final a los dilemas posconciliares, especialmente desde la percepción de aquellos grupos que en este momento se sentían más abiertamente marginados. Como resumía el manifiesto realizado por el grupo Espai Obert «Las esperanzas suscitadas en la Iglesia Católica por el Concilio Vaticano II se han diluido. Han triunfado las orientaciones

---

[283]Este balance diferencial a favor de los movimientos conservadores de la Iglesia también es apuntado por María José Arana para el sector de las religiosas. La teóloga feminista subraya la diferencia entre la experiencia de la comunidad trinitaria de Suesa (Cantabria), un foco de renovación de la vida contemplativa en España, y la numéricamente pujante situación de Iesu Communio, instituto de religiosas que ha mantenido una estrecha relación con el Madrid de Rouco y con Benedicto XVI, y a las que María José Arana implícitamente vincula con la «iglesia conservadora»: «Y hay que demostrar, yo por lo menos digo, el día que Suesa tenga tantas vocaciones como Iesu Communio, ese día la vida contemplativa está salvada» (Arana, c.p. 2017).

[284]Fragmento que procede del grupo de discusión con sacerdotes y religiosos (con responsabilidad en el aparato eclesial) (1RGD). Investigación realizada en el año 1981. Características del grupo: 36-60 años, Barcelona, 8 varones [3 párrocos diocesanos (uno de ellos vicario episcopal) y 5 religiosos (2 de enseñanza, 2 de sanidad y 1 de R.C.S.)].

conservadoras» (Amell, s.f.), o en palabras de Martín Velasco: era el corte prematuro de «los frutos que podría haber dado de haberse adoptado como cambio en la Iglesia.». Para otros, como el célebre padre Llanos, la esperanza en un cambio intraeclesial había sucumbido y Juan XXIII, símbolo de las ilusiones por un cambio real en la Iglesia, se había convertido en una «estampa bien pinchada en la pared. Poco, pero en fiel» (De Llanos 1986, 1).

En contrapartida, la reactivación del sector católico en torno a una parte de la comunidad eclesial, sumada a los dilemas y presiones que percibían del proceso de secularización y de lo que percibían como el laicismo del Gobierno, conformarán el sustrato sobre la que se efectuó una conservadurización más efectiva tanto religiosa como política del factor católico en el cambio de milenio (Montero 2007, 124; Montero, Calvo y Martínez 2008, 20). Si en el posconcilio las bases antecedieron al despegue episcopal, en este momento el proceso de reactivación y de reunificación el episcopado precedió a la conservadurización del conjunto de la comunidad católica, realidad que los análisis señalarán más claramente a partir del cambio de milenio. No obstante, y a pesar de los senderos que empezaban a ser dibujados por las trayectorias trazadas, no podemos olvidar el carácter diferencial de los procesos. Como señala García de Andoin (c.p. 2018) para el caso del obispado de Bilbao en los ochenta: «En ese periodo, Juan María Uriarte, que es el obispo auxiliar y es el que propiamente tiene un peso en la Iglesia. La Iglesia de los ochenta es una Iglesia muy conciliar, no se ha producido todavía el giro conservador». Pero también en estos espacios en los que aún persistía más vivamente la llama posconciliar, «eso [el giro conservador] va a ir llegando, y en una medida, con Ricardo Blázquez posteriormente» (Ibíd.).

6.3.2. La nebulosa católica en la España secular

Hasta este punto hemos analizado los trazos de la España secular y el reposicionamiento de la comunidad eclesial ante el presupuesto de sociedad secularizada, pero nos falta una cuestión sustancial. A pesar de las acentuadas problematizaciones en la cotidianeidad para la presencia del factor religioso, la consolidación de las narrativas seculares y el repliegue eclesial, la mayoría de la población española se declaraba católica durante las últimas décadas del siglo XX: en 1982 se autoidentificaba como tal el 89% de la población, en 1984 el 86%, en 1985 el 87% y en 1988 el 81%. Un porcentaje en continua disminución, pero que seguía representando a más de cuatro de cada cinco españoles (Díaz-Salazar 1993, 133). La secularización se mostraba compatible con el mantenimiento –al menos– de una alta autoidentificación católica en la población.

Además, frente a la etapa del Régimen, en la que la mayoría de la población parecía englobada –según la Fundación FOESSA (1970. 1975)– dentro de la categoría de católico

practicante, en este momento se consolidaba la tendencia apuntada claramente desde la Transición. Una mayoría creciente de esa población católica se encuadraba en opciones distintas a la «católica practicante», es decir, no formaba parte del núcleo teóricamente más adherido al catolicismo (en torno al 40% en la década de los ochenta). A este grupo en aumento de la no práctica religiosa debemos añadir los anteriormente señalados por Conde como la comunidad católica más activa (en torno al 17% de la población) y los que el sociólogo cataloga como católicos practicantes de discurso teísta (en torno al 31% de la población) para alcanzar la cifra total de más del 80% de católicos. A pesar de las problematizaciones que revelaban las estadísticas y los documentos, la mayoría de la población en 1988 continuaba considerando a España como en cierta medida «un país católico»[285], y Guy Hermet aún enfatizaba en 1985 la vitalidad del sentimiento religioso en la España secular (Hermet 1985, 79).

Siguiendo con lo expuesto hasta este momento, en medio de estas aparentes ambigüedades y contradicciones se afianzaba, de un lado, un *habitus* cotidiano considerablemente secularizado, observable en los múltiples comentarios sobre la pérdida de importancia del factor religioso y de decrecimiento en la asistencia a los oficios religiosos, tendencia creciente. Por otro lado, esta cotidianeidad secularizada se encontraba a su vez poblada de narrativas seculares, que redoblaban la problematización hacia el factor religioso hasta conformar lo que algunos análisis eclesiales describían como «un mundo satisfecho de sí mismo», en palabras de González-Carvajal (1990, 94) o, como señalaban los documentos del *Congreso evangelización y hombre de hoy*: «Un hombre actual pragmático, desconfiado de toda invitación a creer, agnóstico, sin pasión teológica», que hacía «insuficientes los caminos habituales seguidos por la Iglesia para transmitir la fe» (Blázquez, Prat, De la Peña, Robles y Serrer 1986, 160). De nuevo, la referencia a esa *mundanización* de la existencia. Sin embargo, el *habitus* secularizado y la narrativas seculares coexistían con la persistente, aunque difuminada y ambigua, presencia de la religiosidad en unos imaginarios secularizados, para los que la función de la religión como capital simbólico continuaba teniendo sentido en una sociedad secularizada, por más que se mostrase crecientemente ausente en la cotidianeidad (Díaz-Salazar 1988, 135-136)[286].

En el marco conceptual señalábamos cómo entre la cotidianeidad y los imaginarios había una relación evidente que nos permitía acceder al concepto más amplio de secularización

---

[285]Según los datos de la encuesta de Demoscopia de 1988, ante la pregunta: «¿Es España un país católico?», un 48% de los encuestados afirmaba que sí, un 13% afirmaba que no y un 36% dudaba (Recio, Uña y Díaz-Salazar 1990, 55).

[286]El término de «capital simbólico» es explicado por Díaz-Salazar (1988, 135-136) como: «La persistencia de la demanda social de significantes religiosos, especialmente en los momentos clave de la vida, revela la necesidad para el actor social de estructurar su existencia por relación a una dimensión extrasocial, que la simbolice y la dé sentido».

de los imaginarios sociales por medio de las transformaciones de la cotidianeidad: «Si la concepción hace posible la práctica es porque la práctica encarna en gran medida dicha concepción» (Taylor 2006b, 37-39). Y en este sentido, a través de la secularización de la vida cotidiana descrita por los informes desde la década de los sesenta hemos rastreado la secularización de los imaginarios sociales. Sin embargo, aunque en el *habitus* encontramos retazos de los imaginarios, los imaginarios sociales engloban facetas que exceden al propio *habitus* (Cristiano 2011, 58). Desde esta constatación que hacíamos en el marco conceptual, la España secular mostraba la compatibilidad entre una vida cotidiana que aparecía profundamente secularizada y un más amplio concepto de imaginarios sociales, más secularizados, pero en los que la religiosidad seguía en cierta medida presente, aunque difuminada. Los cambios en el contexto –modernización, transformación socioeconómica, etc.– no habrían erradicado totalmente las narrativas y discursos religiosos. Y la integración del factor religioso en los imaginarios continuaba siendo factible, aunque desde una percepción más extrínseca y difusa que la de *aquella España católica*.

Es preciso volver a recordar en este punto que la mayoría de la población española de finales del siglo XX se había educado en el contexto de *aquella España católica*. Incluso la generación de la ruptura, aquella que en la década de los ochenta modelaba la sociedad en su «vigencia generacional» (Aróstegui 2004, 139), había sido aún educada en un contexto cultural de religión presente, aunque en crecientes rupturas. A pesar de haber experimentado las rupturas y el develamiento de la Transición y sus efectos secularizadores, la experiencia o el recuerdo de aquella vivencia religiosa individual y colectiva objetivaba y dotaba de una existencia significativa al factor religioso, posibilitando la readaptación de su presencia en unos imaginarios sociales más secularizados (Cabrera 2001, 73)[287]. Como ya había señalado Marcelo González de manera muy gráfica y descriptiva sobre la situación española: «Más brevemente todavía podría formular así: de la España católica tal como la hemos entendido, en el pensamiento queda mucho, en los sentimientos aún más; en las costumbres cada vez menos» (Enrique y Tarancón, González y Jubany 1980, 94-95).

En medio de esta ambigüedad, entre el avance de la secularización en España y la persistencia de la identidad católica se formaban al menos tres *tierras de nadie* en las que

[287]Esta presencia católica en las generaciones adultas de finales del siglo XX es descrita por Ángeles López Romero (c.p. 2018) en la entrevista que mantuvimos: «Lo que entre muchas generaciones era una vinculación afectiva, porque tu madre te enseñó a rezar en casa, porque acudiste a las catequesis de preparación a la comunión y no te fue mal, y te resultó útil ir los campamentos de verano con la Iglesia, o hiciste amigos o has estudiado en un colegio religioso, eso se está fracturando. En las nuevas generaciones ya no hay ese vínculo afectivo».

se englobaba de una u otra manera la mayoría de la población[288]. *Tierras de nadie* que eran representadas por la figura del católico no practicante de manera excepcional, pero que no se limitaban a este perfil.

Un considerable porcentaje de los católicos se ubicaba en una *tierra de nadie* entre este *habitus* progresivamente secularizado y la persistencia de elementos religiosos en el imaginario social, que favorecía su autoidentificación como católico (Taylor 2015, 341).

A a su vez, entre las distintas narrativas seculares que hemos trazado y las réplicas eclesiales (o viceversa)[289] se generaba otra *tierra de nadie* abierta doblemente por la diferencia entre las narrativas seculares y una población mayoritariamente autoidentificada como católica, de un lado, y entre una sociedad secularizada respecto a la actuación de la jerarquía católica, de otro (Martínez 1983, 615).

Pero también una *tierra de nadie* entre aquellos católicos activos que se sentían cada vez más excluidos de la propia comunidad eclesial, y que continuaron recreando su identidad religiosa en muchas ocasiones al margen de lo dispuesto por la propia jerarquía o incluso fuera de la comunidad eclesial.

Los documentos de la década de los ochenta son pródigos en el empleo de expresiones que remiten a esa idea de *tierra de nadie*, a las «posiciones intermedias que han bebido de ambos bandos» (Taylor 2015, 468). Por ejemplo, en los documentos preparatorios de la Jornada sobre la Increencia del Instituto Fe y Secularidad de 1986, se efectuaba una división en tres partes de la juventud española: una subcultura católica, más enraizada en la comunidad eclesial; una subcultura secularista, en la que Dios no aparece «ni como referencia cultural», y un tercer grupo «mayoritario de jóvenes que se declaraban católicos», pero que se hallaban en un paulatino drenaje hacia el «desenganche del área de acción de la Iglesia» (*Sobre la situación española* 1986, 3). A su vez, esta juventud descrita se situaba en medio de una sociedad española con «una religiosidad básica, de proveniencia cristiana –por la educación– pero que ya no coincide universalmente con la fe cristiana en Dios» (*Sobre la situación española* 1986, 1). «Casi todos católicos, casi nadie católico», como señalaban las notas de las reuniones de jesuitas del Foro 33 (Hortal 1985b). En este mismo sentido, el borrador del documento de la Conferencia Episcopal *Constructores de la Paz*, redactado en 1985 y publicado al año siguiente, subrayaba de

---

[288]Tomo el término de «tierra de nadie» con el que analizan a múltiples grupos eclesiles Pereda, Urbina y De Prada (1983, 59), y que más recientemente ha sido utilizado en las reflexiones del jesuita José María Rodríguez Olaizola (2006).

[289]Para Olegario González de Cardedal (1985, 58-59), esta diferencia constituía una suerte de división clara entre dos opciones en lo que respecta a la Iglesia: «La primera es tornarse castiza, íntegra, piadosa y romana. Me refiero a aquella postura de quienes desisten de establecer conexión racional entre experiencia histórica de la realidad y experiencia creyente... La segunda gran tentación de la fe es tornarse moderna, pluralista, secular y nacional, mezclando sospechosamente el dogma con la moda, y elevando indiscernidamente el dogma a moda o la moda a dogma».

nuevo esta clave: «Hay, ciertamente, una España católica y otra que no lo es; pero hay otra al menos que no sabe si lo es y hasta dónde» (Varios Autores 1986, 54).

Un último testimonio, más tardío temporalmente, nos lo da el intelectual Antonio García de Santesmases (1993, 5) a partir de un comentario que le suscitó una reflexión del filósofo Fernando Savater:

> La vigencia actual del agnosticismo es tal que, como ha señalado con su habitual agudeza Fernando Savater, «en estos días tibios y posmodernos en que vivimos, ni el creyente practicante ni el ateo practicante son fáciles de encontrar. Se tiende a la timidez del "sí, pero no", o del "no sabe, no contesta" […]». Esa «discreción», esa «timidez», esa «compatibilidad» hacen que sea difícil distinguir el agnóstico del «ateo práctico», del «increyente difuso», incluso del «hombre dispuesto a cualquier encantamiento».

Para el perfilamiento de estas *tierras de nadie*, compuesta de nebulosas católicas sobre la cotidianeidad secularizada y de católicos no identificados con lo estipulado por su jerarquía –entre otras realidades–, nos adentraremos en dos líneas de análisis a partir de la información aportada por los documentos. En primer lugar, en la España secular continuaron los fenómenos de recreación de la religiosidad más netamente adaptados a un contexto secularizado y que –al menos en este momento– continuaban interpretándose en su mayoría desde la etiqueta católica dada la conexión que en cierta medida pervivía entre la identidad religiosa y *esta España secular* que estamos trazando. Pero, en segundo lugar, entre la nebulosa católica y la cotidianeidad secularizada existía una evidente tensión propia de su carácter de *tierra de nadie* y de las crecientes dificultades a las que este binomio catolicismo-secularidad tenía que hacer frente. Esta tensión apuntaba a un mayor potencial difuminado de la etiqueta católica y la acentuación de la segunda oleada de secularización, del distanciamiento más denodado entre catolicismo y sociedad. En definitiva, un catolicismo entre la recreación y el difuminado en la España secular.

6.3.2.1. Recreaciones religiosas en la España secular

En medio de esas *tierras de nadie* afloraron diferentes alternativas religiosas que no se adaptaban ni a las narrativas estrictamente seculares ni necesariamente al ideal de católico practicante de los documentos episcopales, aunque fuesen recreaciones que mayoritariamente no renunciaban al apelativo católico y su misma posibilidad se encontraba en sí misma vinculada al proceso de segunda oleada de secularización.

En esta pluralidad religiosa, construida primordialmente en relación al catolicismo para el caso de España[290], las dinámicas del subjetivismo y la presencia cultural de la religión

[290]A este respecto, el historiador H. McLeod (1960, 2) señala acertadamente que el proceso de pluralidad de las sociedades europeas en cuanto a lo religioso ha resultado en una pluralidad religiosa, más que una

católica jugaron un peso destacado, en ocasiones obviado por la influencia mediática de los discursos binomiales (clericales vs. laicistas, etc.) (Recio, Uña y Díaz-Salazar 1990, 54). A pesar de que la realidad informativa estaba copada por estas tensiones entre «el laicismo liberal y el neoconfesionalismo, la mentalidad profética y los esfuerzos por repolitizar la subjetividad [que] llenan hoy páginas y páginas del análisis sociopolítico» (García Santesmases 1993, 27), los análisis y estadísticas revelan una pluralidad de manifestaciones sobre «ser católico», y más ampliamente sobre el «ser religioso»; una realidad que establecía un contraste evidente entre el intento de recuperación de la unidad por parte del episcopado y la mayor espontaneidad y subjetividad de las respuestas de los individuos (Tornos 1978-1979, 12).

Analizaremos en este momento dos espacios intermedios particularmente interesantes, que presentan convergencias con otros procesos experimentados en Europa a finales del siglo XX[291].

En primer lugar, nos encontramos con aquellos individuos que a la altura de los ochenta «mantienen e incluso cultivan la adhesión personal de la fe», pero por diferentes razones en ellos se producía un «distanciamiento en relación con una práctica que consideran inadecuada, postura crítica en relación con la institución eclesiástica, o, simplemente, dificultades para integrar la práctica oficial en la distribución del tiempo que les impone su vida» (Martín Velasco 1988, 95-96). En este punto se englobaban tanto respuestas netamente religiosas que buscaban medios más adaptados al contexto secular y a la conciencia personal para alimentar su religiosidad como el difuminado más acentuado en una religiosidad abstracta y claramente subjetivista. Por otro lado, emergía también un segundo grupo que «mantiene su identificación como católicos por razones sociales, culturales, de adhesión a una tradición familiar o de lejana vinculación institucional, pero que no acompañan necesariamente esta identificación con «una fe excesivamente intensa o particular» (Ibíd.). Esta categorización ofrecida por Martín Velasco coincidía con la realizada por Javier Martínez Cortés (1981) en *Razón y fe*, en la que subrayaba a la religiosidad experiencial y al catolicismo identitario como las dos claves para la comprensión de la evolución de las recreaciones del catolicismo en la sociedad secularizada del último tercio del siglo XX.

---

pluralidad de religiones, en la que la primacía referencia es concedida a la religiosidad que había desempeñado las veces de religión nacional o tradicional.

[291]Una perspectiva comparada de gran interés entre los distintos casos europeos es proporcionada en la obra *Portraits du catholicisme: une comparaison européenne* (Pérez-Agote 2012b).

6.3.2.1.1. Catolicismo a la carta

El subjetivismo ha constituido una de las líneas que nos han ido acompañando desde la génesis misma de las rupturas en la década de los sesenta. Hasta este momento ha aparecido tanto en su vertiente de consolidación de la propia conciencia del individuo frente a las autoridades externas a él como en la relativización del concepto de norma religiosa, dos realidades profundamente interconectadas y que eran destacadas en gran parte de los testimonios y memorias desde los años sesenta. A este proceso había coadyuvado el periodo de traducciones, adaptaciones y reformas realizadas en el posconcilio (Conde 1988, 26)[292], momento en el cual se había ubicado en la conciencia individual del creyente un peso fundamental, un «"derecho" personal a examinar y juzgar todo lo que proceda de la cúspide eclesiástica» (González-Anleo 1985, 94). Además, otros factores como clima de contestación institucional jerárquica, englobado dentro de un proceso más amplio de disolución de los vínculos comunitarios previos y de sus mecanismos particulares de inercias y de sanción social, favorecieron este giro subjetivo en la interpretación de la religiosidad (Warner 2010, 92). En este momento, el factor de la conciencia personal, de la primacía del individuo para la conformación de su intentidad –también religiosa– y la crisis de la norma continuaban, según los análisis. Era la consolidación de la fragmentación de la religiosidad católica (Zamarriego 1992, 628) o de una conciencia católica fragmentada (Mardones 1987, 701) dentro de un contexto de individualismo religioso, de la denominada «religión a la carta».

Desde este sustrato, que se nutría de los procesos descritos en esta tesis doctoral, los análisis ponían el énfasis en este momento en la primacía de la experiencia como punto privilegiado de conexión con la religiosidad en un marco en el que se empezaba «a estar de vuelta del racionalismo y ahora se llevan las propuestas emocionales» (González-Carvajal, Belda et al. 1986, 96). Si bien era cierto que desde los setenta la idea de una religiosidad auténtica, numinosa, «salvaje» (Armstrong 2009, 226) había adquirido popularidad entre sectores, especialmente juveniles, y se había nutrido de vivencias religiosas más centradas en ese factor vivencial, en este momento adquiría un nuevo impulso.

La década de los ochenta, a pesar de la continuación del racionalismo discursivo, supuso un contexto de cambio entre la modernidad y la modernidad reflexiva (Giddens 1991) o líquida (Bauman 2012), también llamada posmodernidad, un marco en el que la

[292]Señala Conde (1988, 26) cómo «Los propios curas en sus sermones al aconsejar otro tipo de religión más íntima, más apegada a la conciencia individual y menos a los ritos y obligaciones formales: "el que quiera ir a misa que vaya, pero a gusto" [reproduce una supuesta frase dicha por un sacerdote moderno a una ama de casa de Madrid], han ayudado a promover un cambio en la vivencia y conciencia religiosa de los fieles. Estos se han visto impulsados a fomentar su "propio criterio", su propia conciencia, su propio "gusto"…Y por tanto han ido modificando su discurso sacral más subalterno y "ciego" ante el que solo cabe el sometimiento».

fundamentación religiosa adquiría un tinte más emocional dentro de una paralela expansión de valores posmaterialistas en la población española (libertad, igualdad, paz, respeto, crecimiento personal, amor…) (Orizo 1991).

En consecuencia, las aproximaciones religiosas, en este caso las referidas a la católica, habían también evolucionado en contacto con las condiciones de cada contexto, entrando más denodadamente en relación con la idea de experiencia en este contexto. En un sintético –pero esclarecedor– análisis, Javier Martínez Cortés subrayaba cómo *aquella España católica* había estado marcada por la pervivencia de un catolicismo ritual, con su centro puesto en el cumplimiento ritual. Esta realidad era recordada por un grupo de amas de casa entrevistadas por Pereda, Urbina y De Prada (1983, 148) como una religión, en la que «"te tragabas misas y rosarios" porque era un deber, mientras que ahora lo haces si lo sientes»[293], y repetida desde el recuerdo de un grupo de militantes apostólicos de Madrid entrevistados por Pereda, Urbina y De Prada (Ibíd., 258):

> Lo importante era el cumplir con los ritos, dijéramos, mínimos, establecidos por la Iglesia. ¡Vamos! No establecidos por la Iglesia, sino los que dijéramos que el hombre considera como pecado si no va[294].

Desde esa religiosidad ritualista, según Martínez Cortés, se había transitado hacia unos moldes de cuño ético (la etapa del compromiso temporal en el posconcilio), modelo del que los militantes habían supuesto una particularización excepcional. Finalmente, tras la muerte de este ideal del cristiano profeta, que los documentos evidenciaban para los años ochenta, la metamorfosis vivencial del catolicismo culminaba en la «consagración de lo experiencial» (Martínez 1981, 255), análisis que coincidía con el realizado por el historiador Juan María Laboa (1989, 135) cuando subrayaba la importancia en los años ochenta de «la experiencia, aunque en la tradición católica han sido considerados como predominantes los otros». El fin de la lucha política y la quemazón del compromiso temporal confirmaban este giro de la presencia religiosa en una España secular hacia una búsqueda más intimista de la religiosidad. Era, según el análisis ofrecido por FOESSA, el viraje de la religiosidad hacia nuevos significantes, experiencias y emociones, quizá de carácter más débil (Martínez 1983, 614) y que conectaban con los procesos de «reencantamiento de la propia identidad, del yo interior» (Campbell 1987, 72-73) como adaptación a un contexto secularizado y al corte subjetivista del momento.Como contrapartida de esta acentuación experiencial y en continuación con las dinámicas trazadas en los capítulos anteriores, «las normas morales [habían quedado] reducidas a

---

[293]Grupo de discusión de mujeres practicantes de la burguesía urbana (Religiosidad devocional-ritualista) (4RGD). Conducida en Madrid 1981. Características del grupo de discusión: 35-60 años. 9 mujeres casadas y con hijos, esposas de altos funcionarios civiles y militares y empresarios, alguna afiliada en Movimientos Apostólicos tradicionales. Procedentes de ciudad, clase media y media-alta.

[294]El entrevistado (2E, 23) tenía 40-45 años, natural y residente de Madrid, titulado superior, clase alta.

una exigencia sentimentaloide […]. ¿Podía haber algo más sublime que el amor?», según la opinión crítica del teólogo y filósofo Carlos Valverde (citado en González-Anleo 1985, 144).

Precisamente, una de las principales líneas en las que se continuaba traduciendo esta expansión del subjetivismo religioso era en la acentuación de la aceptación parcial y relativización de la normatividad religiosa, con la consiguiente consolidación del paso desde un único discurso católico a una pluralidad de combinaciones de la realidad religiosa (Conde 1988, 77). Como ejemplo nos puede servir la desvinculación que incluso un porcentaje nada desdeñable de los considerados a sí mismos como «muy buenos católicos» realizaban de manera clara en este momento del acto de la comunión y la confesión. Frente a la anterior norma de la confesión previa a la comunión en caso de situación de pecado y a las ambigüedades que subrayábamos en el capítulo 4, el criterio «me confieso siempre que me parece necesario/conveniente» era la primera opción entre los católicos practicantes (35,5%) y la segunda de los muy buenos católicos (21,9%) (González Blasco y González-Anleo 1992, 75). En un sentido más radical, en todos los sectores católicos se mostraba ya en la década de los ochenta un porcentaje importante que consideraban la confesión como rito no necesario, idea apoyada prácticamente por la mitad de los católicos no practicantes.

Tabla 75. *Valoración del sacramento de la relación entre el sacramento de la confesión y la comunión en la población española (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa)*

	Procuro comulgar siempre con acto de contricción por pecados veniales	*No comulgo sin antes confesarme de pecados graves*	*No creo que sea necesario confesarme, aunque sí la contrición*
Muy buenos católicos	23,7	57,5	15,9
Católicos practicantes	32,2	44,6	20,7
Católicos no muy practicantes	14,3	35	45
Católicos no practicantes	6,2	13,9	41,1
Total de la población	**18,3**	**33,3**	**34,6**

Fuente: González Blasco y González-Anleo (1992, 80), datos que los autores toman de la Encuesta General que realizaron a finales de los ochenta en la población española. Nota: las sumas de los porcentajes, tal y como aparecen en la fuente, ofrecen cifras que no arrojan un resultado del 100%, desajuste que puede descansar en la falta de inclusión de respuestas NS/NC o de otra categoría.

Respecto a esta primacía del criterio individual sobre la normatividad, otro ejemplo que hemos destacado a lo largo de la tesis lo encontramos en la información que los análisis proporcionan sobre la cuestión sexual y la aceptación diferencial por parte de los católicos

de lo estipulado por su jerarquía. A la altura de los ochenta, los obispos se quedaban a la puerta de los dormitorios de su feligresía: un 32,1% de los católicos muy practicantes directamente no aceptaba las enseñanzas de la Iglesia en materia de matrimonio, familia y sexualidad, una divergencia que entre los jóvenes católicos comprometidos era aún mayor: el 40,4% aceptaba las relaciones homosexuales y un 65,4% aprobaban las relaciones sexuales completas entre chico y chica sin estar casados. Como se afirmaba en el Congreso *Evangelización y Hombre de Hoy*, los católicos «se lo "montan a su aire" en materia sexual, haciendo caso omiso de prédicas y doctrinas. Religión sí, pero no hasta ahí» (González-Carvajal, Belda et al. 1986, 98)[295].

En esta consolidación de «la disminución del tándem autoridad-obediencia en todos los terrenos, sin excluir el moral» (De Andrés 1985, 85), se consolidaba la expansión de religiosidades católicas sin necesidad de armonía y consistencia con las creencias dogmáticas (Pérez-Agote 2014, 4).

El mayor número de estadísticas disponibles nos permiten trazar el grado que había alcanzado lo catalogado como una «incoherencia» entre los que se confesaban católicos pero negaban ciertos dogmas proclamados en el credo (De Andrés 1985, 81), menos dramáticamente expresada por González-Anleo como la expansión de un «catolicismo light» (Toharia 1990a, 25). En la documentación de trabajo para el citado congreso *Evangelización y hombre de hoy* (1986) se reflejaba esta realidad de la aceptación parcial de las creencias católicas en la población española (cf. *infra*, tabla 76) (González-Carvajal, Belda et al. 1986, 95). Para un sector creciente, «un alma no parece existir después de la muerte; un cielo parcialmente vacío; un infierno mucho más vacío…», siguiendo con la tendencia de la duda hacia estas cuestiones escatológicas, que ya había emergido desde los setenta. La reflexión de Álvarez Bolado continuaba enfatizando cómo «en la encuesta del CIS, la divinidad de Cristo no parece comportar necesariamente nuestra resurrección; ni la fe en un Dios creador comporta la divinidad de Cristo; y el cielo sigue parcialmente vacío, puesto que los muertos resucitan en un porcentaje inferior» (*Sobre la situación española* 1986, 2). Eran católicos que parecían creer en otra religión distinta a al catolicismo.

Frente a un remoto pasado en el que «quien negaba algún dogma era consciente de que rompía la comunión eclesial, lo cual además solía implicar cierta marginación social» (González-Carvajal, Belda et al. 1986, 95), incluso entre los católicos practicantes existía un significativo –aunque menor que el resto de las categorías– porcentaje que explicitaban

[295]Ante realidades como la presentada, de relativización de la moral católica, la Conferencia Episcopal realiza una llamada a la normatividad y la formación: «Por la confusión que afecta a amplios sectores del pueblo de Dios, urge especialmente una catequesis adecuada y permanente sobre los distintos aspectos de la reconciliación y la penitencia, la formación cristiana de la conciencia, el sentido del pecado y la tentación» (Comisión Permanente 1985, 1).

dudas o increencia sobre parte de las creencias de su religión. Sin embargo, y aunque esta apreciación más crítica y subjetiva de la religiosidad católica se encontraba presente en la mayoría de los sectores católicos, la aceptación de la etiqueta católico releída en clave de primera persona del singular era particularmente relevante en los católicos no practicantes, como se puede confirmar en la estadística.

Tabla 76. *Creencias de la población española por identificación religiosa en 1984 (en porcentajeo)*

	% población total				*% católicos practicantes*				*% católicos no practicantes*			
	Sí	*Dudo*	*No*	*NS/ NC*	*Sí*	*Dudo*	*No*	*NS./ NC*	*Sí*	*Dudo*	*No*	*NS/ NC*
Dios creó el mundo	59	19	13	5/4	82	11	1	4/2	48	28	13	6/5
Jesucristo es Dios	56	19	14	6/5	80	12	2	3/3	44	28	16	7/5
Existencia del cielo	50	21	18	6/5	74	16	3	3/3	38	28	21	8/5
Virginidad de María	46	18	22	9/5	71	15	4	6/3	31	23	28	13/5
Infalibilidad del papa	37	18	31	9/5	61	17	11	7/3	21	22	40	11/5
Resurrección de los muertos	41	20	25	9/5	66	16	9	6/3	26	26	32	11/5
Existencia del infierno	40	20	28	8/4	63	18	10	6/3	25	25	35	9/5
Existencia de un alma inmortal	46	20	19	9/5	69	16	6	7/3	33	27	23	11/6

Fuente: (CIS 1984), consultado en los documentos del Congreso *Evangelización y hombre de hoy* (González-Carvajal y Belda, et al. 1986, 95).

Del mismo modo, esta intensa relativización de los contenidos de la religiosidad católica por parte de los no practicantes aparecía en los grupos entrevistados por Urbina. En los fragmentos de las transcripciones del trabajo de campo de Pereda, Urbina y de Prada (1983, 177), el catolicismo quedaba para los no practicantes más claramente redefinido desde los parámetros de la subjetividad y sin pasar por la normatividad: «Es cosa de cada uno. Y el respeto a cada uno, el catolicismo de cada cual»[296]. El profundo subjetivismo religioso y la consiguiente relativización de lo considerado como «correcto» católicamente condicionaban las distintas premisas propugnadas por la Iglesia. Por

[296]Comentario surgido en el grupo de discusión con obreros (Cristianos no practicantes) (5RGD). La discusión fue conducida en Madrid, 1983. Características del grupo: 30-55 años, compuesto por 7 varones, obreros cualificados y no cualificados, dos en paro y uno en proceso de despido, procedencia rural/urbana, clase baja.

ejemplo, la autoridad y función del sacerdote dentro del organigrama sacramental católico quedaban diluidas en los entrevistados por Urbina ante la necesidad o la preferencia personal, convertidas en la justificación prioritaria de la acción religiosa: «Yo cuando voy a una Iglesia a rezar es porque lo necesito simplemente. Y ya no hace falta confesarme con un hombre, que es igual que yo» (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 177)[297]. Por su parte, en el análisis que realizaba Conde (1988, 54) a los grupos de entrevistados de católicos no practicantes, que catalogaba como deístas por el intenso grado de disolución del contenido religioso, se señalaba que iban a misa «el día que me apetece», «no porque ese domingo me obliguen a ir a misa».

En definitiva, lo que presentábamos como adaptaciones o como aumento de la duda en los años setenta llegaba a un grado de explicitación mayor en este momento. De hecho, durante los ochenta, y en medio del clima de subjetivismo descrito por los análisis que hemos recogido, esta tendencia continuó por medio de una moderada bajada en prácticamente todas las creencias religiosas católicas a lo largo de la década.

Tabla 77. *Evolución de la aceptación de creencias religiosas en la sociedad española (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	% sobre la población total en 1981			*% sobre la población total en 1990*		
	Sí	*No*	*NS/NC*	*Sí*	*No*	*NS/NC*
Dios	87	8	6	81	13	6
Un alma	64	23	13	60	26	14
Pecado	58	31	11	57	34	9
Cielo	50	38	12	48	39	13
Vida después de la muerte	55	26	18	42	39	19
Demonio	33	53	14	28	60	12
Infierno	34	52	14	27	60	13
Reencarnación	25	51	24	20	58	22

Fuente: (Díaz-Salazar (1993, 145), provienen de los datos de Orizo (1991, 1983) elaborados para las European Values Studies.

[297]Comentario surgido en el grupo de discusión con Obreros (Cristianos no practicantes) (5RGD). La discusión fue conducida en Madrid, 1983. Características del grupo: 30-55 años, compuesto por 7 varones, obreros cualificados y no cualificados, dos en paro y uno en proceso de despido, procedencia rural/urbana, clase baja.

Pero además, la tabla nos proporciona un dato interesante: la aparición de otras espiritualidades, que desde el factor subjetivista podían tornarse en compatibles con la propia religiosidad católica (el 25% y el 20% en 1981 y 1990 respectivamente afirmaban creer en la reencarnación). Cada vez más acentuadamente, la Iglesia católica, que para un 52% de los jóvenes entrevistados por SM en 1984 no daba soluciones a los problemas espirituales de los jóvenes, se encuadraba dentro de otras «cincuenta mil opciones» (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 194)[298]

Tabla 78.*Valoración de los jóvenes (15-24 años) de las respuestas de la Iglesia a las necesidades espirituales del hombre (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

¿Responde la Iglesia a las necesidades espirituales del hombre?	*Sí*	*No*	*NS.*	*NC.*
Año 1984	22	52	25	1
Año 1989	25	54	20	1

Fuente: para 1984 datos procedentes *Juventud Española, 1984*, de SM (citado en *Anejo II* 1984); para 1989 datos procedentes del estudio SM de 1990 (citado en Toharia 1990b, 91).

La mezcla entre la irrupción de la pluralidad y el descrédito eclesial hacía que el catolicismo ya no pudiera simplemente imponer, sino que tuviera que convencer (González-Carvajal, Belda et al. 1986, 87). En caso contrario –como subrayaba Andréz Muñoz, del movimiento MOCEOP en la entrevista que mantuvimos– la población buscaría respuestas en otras tradiciones y fuentes espirituales, tal como se observaba en la estadística presentada (cf. tabla 77):

> Pero eso no lo ha explicado la Iglesia. La Iglesia ha explicado lo que es religioso, es decir, según mis normas. Entonces, la sociedad se ha secularizado, se ha apartado de lo sagrado, de lo divino. Claro que se ha apartado porque no le daba soluciones a sus problemas. Yo creo que ahí hace falta. ¿Por qué ha empezado a calar tanto la espiritualidad oriental, el yoga…? Porque ahí se encuentra que la persona se encuentra a gusto, feliz, se encuentra en paz, llega a tener una sintonía consigo mismo. Nosotros también tenemos nuestros místicos, y grandísimos y buenos, pero han reducido la mística a tener visiones (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

A esta búsqueda espiritualista, que podía conducir a espacios *extra Ecclesia* en busca de la *salus*, contribuía el hecho de que frente a aquella religión exclusivista de *aquella*

[298]Grupo de discusión con jóvenes militantes progresistas (creyentes y no creyentes) (6RGD). El grupo fue conducido en Madrid, el 16 de septiembre de 1983. Características del grupo: 7 mujeres jóvenes (de las cuales 2 casadas y con hijos, 3 militantes creyentes, 4 no creyentes militantes), de 25-30 años, procedentes del entorno rural/urbano, y de clases baja y media.

España católica, la España de finales del siglo XX constituía un contexto de creciente tolerancia y permisivismo religioso.

Tabla 79. *Valoración sobre grado de verdad de las religiones (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	% sobre el total de jóvenes (15-24 años) (1984)	*% Sobre el total población (1987)*
No hay una verdadera religión, sino verdades y significados fundamentales que se pueden encontrar en todas las grandes religiones del mundo	54	42
Hay únicamente una verdadera religión	25	38
Ninguna de las grandes religiones tiene verdades que ofrecer	15	10
NC	6	10

Fuente: para 1984 datos del informe de la *Juventud Española, 1984* de SM (citado en *Anejo II* 1984, tabla 5.1); para los datos de la población general estudio del CIS (1987, pregunta 42).

La mayoría de la población no reconocía la religiosidad católica como la única verdad religiosa, sino que el grueso mayoritario de la sociedad se decantaba por el reconocimiento de la existencia de verdades en todas las grandes religiones del mundo, una tendencia que era mayor entre la población joven. En clave más personal, esta perspectiva era descrita en el testimonio de un joven empresario entrevistado por Fernando Conde (1988, 75) en su análisis de sociología cualitativa:

> Creo en Dios o como lo queramos llamar, que tiene que haber algo superior, porque es lógico, porque eso, nada sale de nada, algo tiene que haber, pero vamos, yo por ser cristiano no me da la gana decir por ejemplo que los musulmanes están equivocados, los budistas están equivocados o otras religiones están equivocadas, porque ellos pensarán lo mismo de nosotros (Jov. Emp. Serv.).

Farid, miembro de la comunidad bahá'í describe también este proceso desde la perspectiva de su comunidad. Esa apertura a una búsqueda más plural de la religiosidad favoreció que incluso religiosos y sacerdotes católicos se incorporasen a este credo religioso en el momento de su expansión durante los ochenta:

> Tenemos casos de religiosos, o que habían sido religiosos, sacerdotes, o posiblemente [personas] querían ser monjas, que, de repente, [se] encuentran con esa ternura, con esa espiritualidad que ellos vivían desde su propia fe católica; que, de repente, conocen a los bahá'ís, indagan entre la fe bahá'í y encuentran aquellas respuestas que de alguna manera no estaban dadas en aquellas búsquedas que ellos tenían (Yazdani y García, c.p. 2017).

Bajo el *leitmotiv* «encontrar el propio camino» (Laboa 1989, 135), que estaba también promoviendo paralelamente esa presencia más experencial del catolicismo, la religiosidad buscada no tenía por qué coincidir ni con los cánones de la anterior religión presente ni con el catolicismo en general (Martínez 1983, 612). Y más allá de la adaptación y traducción de los lenguajes rituales y litúrgicos a la sociedad del momento, se afianzaba progresivamente una búsqueda de la religiosidad emancipada de la propia institución eclesial (Ibíd., 619), no solo en campos como el «arte, de las experiencias del amor, de los sentimientos» (González 1992, 1), sino también hacia el encuentro con las espiritualidades orientales o de otras raíces religiosas, que gozaron de popularidad en los años ochenta.

En la mayoría de los documentos del momento se señala que más que como corpus religiosos en sí, las espiritualidades alternativas a la católica eran valoradas por las potenciales contribuciones que sus principios podían aportar bien para la actualización de la religiosidad cristiana, bien para la búsqueda individual incluso desde la no creencia y sin necesidad de adhesión a un nuevo credo religioso (Belda 1978, 212-213). En este sentido, un 18% de los jóvenes ateos entrevistados en 1988 y un 25% de los indiferentes afirmaban «Tener momentos de oración, meditación o contemplación» (datos del Informe SM *Jóvenes Españoles 89* citados en Toharia 1990b, 107).

La Nueva Era, y su influencia en distintos movimientos de cuño espiritualista, favoreció ciertamente esta tendencia a través de escritos de marcado carácter sincrético, en los que se mezclaban autores de confesiones y adscripciones varias con escritores católicos como Teilhard de Chardin o Anthony de Mello en torno al eje común de la búsqueda espiritual. Era el culmen del subjetivismo religioso, en el que el cuerpo de las creencias era releído en clave de primera persona del singular y totalmente emancipado de las instituciones religiosas, realidad que permitía una mayor flexibilidad ante los dilemas y problemáticas planteados por una sociedad crecientemente secularizada. El célebre escritor Antonio Gala, que otrora fue monje capuchino, resumía esta idea en la sintética frase de que «el efectivo Dios es el de cada uno» (citado en Bueno 2002, 499)[299].

6.3.2.1.2. Catolicismo e identidad cultural

La otra vertiente de actualización de la religiosidad en la España secular giraba en torno a una comprensión más culturalista de la identidad religiosa. Este era el terreno de una religiosidad difusa (Cipriani en Pérez-Agote 2012a, 301), sostenida por significantes

[299]De hecho, en el análisis de la Fundación SM que recapitulaba los cambios de los años precedentes hasta 1982, se enfatizaba la diferencia entre «el porcentaje de jóvenes que dice creer firmemente en Dios» (42 por ciento), frente al menor porcentaje de los «que se consideran religiosamente activos» (34 por ciento) (Beltrán, García et al. 1984, 123).

religiosos que habían quedado canonizados en el imaginario como referencias culturales. A pesar del peso del discurso de la modernización y de la ruptura con el pasado, la narrativa modernización/tradición era aplicada con mayor intensidad a la cotidianeidad que a otros espacios vitales o construcciones identitarias de la población, en los que podía emerger el factor simbólico de la tradición religiosa y la vinculación entre catolicismo y tradición patrimonial. En este sentido, las palabras de un intelectual no creyente entrevistado en 1983 ejemplificaban la posibilidad de coexistencia de ambos discursos: «No digo que voy a dejar de creer, pero que no es así de decir que creo en las promesas y todas esas cosas. Pienso que es una tradición pero que no es verdad» (Pereda, Urbina y De Prada 1983, 324)[300]. Era la paradójica pervivencia de la religión como tradición en medio de la consolidación de las narrativas seculares: «Así como mi madre me hizo la primera comunión, yo se la hice a mi hijo [...]. Mi hijo se bautizó aquí e hizo la primera comunión porque yo lo quise, pero no porque nadie lo exigiera», continuaba el entrevistado (Ibíd., 325).

Incluso entre una juventud más secularizada –y aunque se expandían progresivamente las formas de convivencia en pareja que no pasaban por el altar– el matrimonio religioso era la opción preferida en 1984 por un 53% de los jóvenes, dato que ascendió en 1989 hasta el 63% (González Blasco y González-Anleo 1992). Por su parte, el bautismo constituía el sacramento más valorado a inicios de los noventa, con un 59% de la población encuestada que señalaba que era esencial/muy importante en 1992 (Ibíd., 76)[301]. Frente a la decreciente práctica religiosa, la participación en los momentos sacramentales «fuertes» (bodas, bautizos y comuniones) presentó perfiles elevados durante todo el periodo englobado en este capítulo, con un decrecimiento considerablemente más contenido que el de la práctica religiosa. En 1986, el 77,87% de los matrimonios se efectuaron por el rito católico y los bautizados en ese mismo año constituyeron el 86,24% de los niños nacidos[302].

Como señalaba sintética, pero ilustrativamente, un informe preparatorio para las Jornadas de Increencia de 1986: tras la disgregación a la que había sido sometida «el cuerpo de la doctrina católica, como un todo coherente» emergía una «autocalificación de católico

---

[300]Ficha de la entrevistada (7E): 40-45 años, infancia en un pueblo andaluz. Juventud en ciudad española y etapa adulta en la emigración (Holanda). Casada y madre de familia, estudios primarios no completos. Clase social baja. Sucesivos cambios en la actitud y la práctica religiosa a raíz de los cambios de ubicación.

[301] Como señala Díaz-Salazar (1993, 100-101): «Las celebraciones religiosas de determinados acontecimientos son deseadas por la mayoría de la población (75%), incluso el 60 % de los jóvenes. Un 82% bautizaría a su hijo si lo tuviera, un 63% desearía que su hijo se casara por la Iglesia, un 78% querría que recibiese la comunión, un 42% lo llevaría a un colegio religioso y un 70% preferiría recibir los sacramentos antes de morir. La práctica religiosa del bautismo que es la más valorada, es considerada como un deber por el 42% de los españoles, como una costumbre por el 34% y como algo conveniente por un 12%».

[302]Datos tomados de Oficina de Estadística (1988, 207 y 215) e INE (Instituto Nacional de Estadística).

[que] parece debe ser interpretada en muchos casos como herencia cultural» (*Sobre la situación española* 1986, 2). Por la indudable presencia que había poseído la religión católica tanto en la historia de España como en las vivencias y la educación de los individuos, esta herencia cultural-religiosa adoptaba diferentes vías en las que el enlace entre la comunidad y el individuo podía ser mediado por significantes religiosos católicos de la tradición patrimonial.

Una de las readaptaciones culturalistas religiosas que más brío tomó a medida que avanzaban los años ochenta fue –paradójicamente– la religiosidad popular. La religiosidad popular había experimentado una honda crisis en los sesenta y setenta debido a un encaje complejo y problemático con los múltiples rostros de la secularización en la España (éxodo rural, ocio en medio de sociedad de consumo y secularización interna de la Iglesia, entre otros motivos). Toda esta suma de factores hizo que en ciudades como Cáceres se experimentase entre 1979 y 1981 lo que José María Ávila (2013, 103) denomina el «trienio maldito» de la Semana Santa, época de profunda crisis a la que contribuyó la propia idea de ruptura de la Transición con el pasado: la asociación entre «cualquier tradición que estuviera arraigada en épocas pasadas» y con el «extinto Régimen franquista» (Ibíd., 108). Fue en definitiva una etapa de considerable reducción o, incluso, desaparición de parte de estos festejos.

Particularmente importante fue la crítica a la que la religiosidad popular se vio sometida desde las propias instancias eclesiales a la luz del criterio de personalización de la religiosidad cristiana, que cobró vigor desde el Vaticano II. Desde esta perspectiva, la religiosidad popular aparecía inserta dentro del modelo régimen de *cristiandad*, dentro de un catolicismo sociológico del que se pretendía despegar. Como señalaba González de Cardedal, para que la religiosidad fuese considerada como «auténtica» se exigía «un nivel de inteligencia y un grado de madurez personal para integrarse en el catolicismo», que conllevaba la exclusión de todo lo relacionado con «costumbre, poder, tradición, pecado, todo lo que no fuere expresión de una puntual y permanente libertad ilustrada con las más recientes categorías filosóficas» (González de Cardedal 1985, 73).

Esta era la lectura que implícitamente aplicaba el obispo de Málaga, Ramón Buxarrais, a la crisis de la Semana Santa en 1976: el triunfo de las vacaciones sobre la Semana Santa se debía, entre otras cuestiones, a su inadecuado uso para fomento del «turismo hasta el punto de que se mantenga lo folclórico en medio de la crisis de fe» (en *Ecclesia* 1976, 39). En palabras del obispo, lo que la comunidad católica demandaba era que las celebraciones del Triduo pascual fuesen «más profundamente vividas por los creyentes y fuese a la vez menos espectáculo, dolíendose de que la manifestación religiosa de un pueblo se utilice para otros fines». Se pedía, en resumen, el planteamiento de una Semana Santa de «“puertas adentro”» (Ibíd.).

Sin embargo, en medio de esas ambigüedades entre narrativas, *habitus* y presencia del factor religioso en los imaginarios que venimos subrayando, en los años ochenta se superó la consideración de estos festejos como un síntoma «de superstición y mal gusto» (Juliá y Mainer 2000, 93-95) o de religiosidad caduca hacia una nueva revalorización.

La exaltación de la cultura –y de la religiosidad– popular, que se retomó en unos puntos de la geografía española antes que en otros, enlazaba en la década de los ochenta con el desarrollo institucional democrático y las políticas culturales. En el caso de España, el peso de lo local adquirió un impulso destacado debido a una política cultural, cuya financiación procedía en muchos casos de instancias municipales o autonómicas, hecho que favorecía el proceso de folclorización y mercantilización de la religiosidad popular. Bajo esta protección no solo religiosa sino también política –especialmente desde el sector conservador– se crearon «nuevas figuras religiosas, folclóricas, flores a la virgen, romerías nuevas, medallas al santoral a las vírgenes, fiestas de la localidad que las mezclaban con las religiosas», como subrayaba Francisco Delgado (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos cuando Delgado desempeñaba la función de presidente de Europa Laica. Por este motivo, el activista valoraba esta situación como una profunda «regresión simbólica y ritual», y la necesidad –en sus palabras– de «volver otra vez a lo que se empezó en el 79». Albert Riba (c.p. 2019), presidente de la Asociación de Ateos de Cataluña también analiza críticamente esta realidad de vinculación entre las autoridades públicas locales y la religiosidad popular:

> Mientras que allí, en Andalucía, en Extremadura, en Castilla la Mancha, en Murcia pues se da dinero público allí «a porrillo» en un estado laico, pretendidamente aconfesional, pues dinero «a porrillo» para mantener ahí el chiringuito ese. Y medallas a las vírgenes, como ha hecho el de Cádiz, Kichi, que le ha dado una medalla a una virgen. Un escándalo, claro[303].

A su vez, el resurgimiento y la visibilidad de esta vertiente religiosa folclórica coincidía tanto con la atención del fenómeno por parte de la comunidad académica especialista en religiones (Nesti 1986, 343) como con la reconsideración del aporte de la religiosidad popular por parte de la Iglesia católica en España, frente a la previa escasez de «favores de algunos apóstoles y evangelizadores a lo largo del pasado reciente» hacia esta realidad (Danneels 1986, 28).

A este respecto de la relación entre la Iglesia católica y la religiosidad popular, los documentos recogen una doble faceta. Por un lado, la folclorización de las tradiciones coadyuvaba la emancipación de las mismas de la estricta tutela religiosa-episcopal para convertirse en parte de la identidad de la sociedad civil, en una suerte de «projection de

[303]En su intervención establece un contraste entre esta realidad del sur de España y lo vivido en Cataluña.

1'expérience collective qui plonge ses racines dans le temps, dans la souffrance et la tragique histoire d'un peuple dont la mémoire n'a pas failli» (Nesti 1986, 343). Es decir, de nuevo una desvinculación entre la religiosidad popular y la institución eclesial (Hermet 1985, 79), que por la mayor autonomía que la religiosidad popular adquiría respecto a la tutela episcopal podía recrearse desde otras coordenadas al margen de lo estrictamente religioso. En palabras de un entrevistado por Pereda, Urbina y De Prada, procedente del mundo rural «Con las cosas de la Virgen dicen que somos fanáticos. Y también hay juventud moderna que no cree, pero eso no hay quien se lo quite al pueblo»[304]. «¿Qué tendrá que ver una cosa [religiosidad] con la otra [participación en la religiosidad popular]?», le respondía un amigo cofrade ateo a José María González Ruiz (1998, 19). Igualmente ilustrativo de esta conexión de la identidad local con la religiosidad popular sin necesidad de pasar por la Iglesia era el testimonio del escritor Colm Tóibín en su *Viaje al fondo del catolicismo europeo.* El escritor irlandés subrayaba sorprendido cómo unos militantes socialistas le explicaban en Sevilla la compatibilidad entre sus personales creencias religiosas no definidas y su fiel asistencia a las procesiones por medio de una «consabida y confusa letanía: sus raíces, su orgullo por la ciudad, sus abuelos, una cierta noción de legado de los tiempos pasados y de su patrimonio cultural que era imposible de definir» (citado en González 1998, 187).

Por otro lado, frente a la desconfianza por motivos religiosos manifestada durante el periodo posconciliar, y que en cierto modo seguía entre el 50% de los católicos y el 62% del clero que consideraban que en estas manifestaciones había mucho de paganismo y folclore (datos de CIRES 1990, citado en Díaz-Salazar 1993, 102), la religiosidad popular aumentaba potencialmente el radio de acción y pervivencia de la propia religiosidad católica en los imaginarios sociales. No solo la bajada en asistencia a procesiones o romerías había sido considerablemente menor en la población entrevistada por González Blasco y González-Anleo que el decrecimiento en la práctica religiosa[305], sino que los encuestados subrayaban que el escaso interés que los curas habían prestado a ciertas devociones (rosarios, novenas, procesiones, etc.) constituía el rasgo más negativo de las reformas posconciliares, según su opinión[306].

---

[304]Comentario surgido en el grupo de discusión con campesinos (Religiosidad popular tradicional) (3RGD). El grupo fue conducido en Lora del Río (Sevilla), el día 12-3-1981. Características del grupo: edades entre 35-50 años. 4 mujeres y 4 varones. Trabajadores del campo (asalariado y no asalariado), pequeño comerciante, empleado y funcionario. 3 amas de casa. Origen rural. Clases baja y media.

[305]Como dato interesante, frente a la bajada de práctica religiosa desde la Transición, solo un 30% de los entrevistados de la población encuestada en encuesta de 1990 declaraba no asistir a procesiones, y un 37% no visitaba nunca santuarios (datos de CIRES 1990, citado en Díaz-Salazar 1993, 100).

[306]Este escaso interés le parecía negativo al 42,5% de los encuestados y al 38,2% del clero. Datos de González Blasco y González-Anleo (1992, 101), procedentes de la encuesta que los investigadores llevaron a cabo entre 1988-1989.

Precisamente, esta religiosidad popular, que alcanzaba a amplios sectores de la población, se encontraba entre las razones explicativas de los cambios de tendencia en los procesos diferenciales de secularización por autonomías, rompiéndose la clásica línea de norte más religioso frente a sur más descristianizado (González Basco y González-Anleo 1992, 39). Si Andalucía, región por antonomasia de la religiosidad popular semanasantera, había sido hasta los años 1950 una de las continuas tierras de misión en las estadísticas de práctica religiosa (cf. Duocastella 1967, 1975), en este momento ofrecía uno de los más altos niveles autonómicos de práctica religiosa entre los jóvenes, realidad que se explicaba precisamente por las posibilidades que la religiosidad popular confería para una mayor integración entre el *habitus* y la religión católica en una sociedad secular[307].

En paralelo a esta revitalización del folclore religioso, se efectuaba también la expansión del debate sobre la vinculación entre cristianismo y cultura occidental, europea o española. Este discurso fue la recreación secular del catolicismo que probablemente más apoyo jerárquico concitó a través de los ecos de la visita de Juan Pablo II a Santiago de Compostela en 1982: «¡Europa, sé tú misma!» (Vázquez 1983b, 79-80), clamó entonces el Pontífice.

En el caso concreto de España, y dentro de este contexto de superación del nacionalcatolicismo, la apelación a la cultura permitía una invocación de las raíces y la naturaleza cristiana del país sin implicar una interpretación política de la identidad católica de España, aunque no enteramente al margen de ella. A este respecto, Alejandro Fernández Pombo (1991, 10) se preguntaba en *Ecclesia:* «¿Forma parte del patrimonio cultural no solo de España, sino de toda Europa el factor religioso, concretamente el cristianismo?», pregunta a la que respondía «Para nosotros, como por supuesto para el purpurado [en este caso, Tarancón], la respuesta es positiva».

La conferencia del cardenal Ángel Suquía (1986) en el Club Siglo XXI en 1986 era ilustrativa de esta idea. La construcción de Europa, a la que España se había incorporado ese año, no podía –según el cardenal– «realizarse sin sus raíces cristianas», una afirmación que era aplicable para España. La negación de esta realidad conducía, en palabras de Suquía, a la pérdida de «la memoria y por eso se encontraba desconcertada y sin camino». En este sentido, el historiador Alfonso Botti (2018, 163) apunta a una re-edición secular del contenido del nacionalcatolicismo, de la ligazón entre catolicismo y España en esta línea discursiva cultural, de la que el documento *La fe católica de los*

[307]De hecho, esta mejor persistencia de la religiosidad en Andalucía se mostraba en la apreciación que incluían González-Anleo y González Blasco a raíz de la diferencia entre la encuesta realizada sobre la población en general y el informe *Jóvenes españoles 89.* Para la población en general, Andalucía, con un 25,1% de asistentes a misa el domingo o más días de la semana, aparecía lejos de Castilla y León, la más practicante a finales de la década de los ochenta, con un 45,8% de misalizantes dominicales. En el caso de la juventud, los jóvenes andaluces presentaban un mayor índice de asistencia dominical que incluso los jóvenes castellanoleoneses (González Blasco y González-Anleo 1992, 68).

pueblos de España, de 1988; constituiría un texto fundamental. En el mismo, los obispos se lamentaban de las interpretaciones que ignoraban la decisiva influencia del catolicismo en la configuración de la cultura española como un «burdo error y una actitud antihistórica» (Comisión Permanente 1988). Frente a esa realidad, el texto sugería una readaptación al contexto democrático de parte del vínculo esencialista entre catolicismo cultural y España; una idea que ya se había manifestado en declaraciones episcopales de inicios de la década de los ochenta (aquellas relativas a la amenaza que el cambio secularista implicaba en la identidad del pueblo español), y que también se ejemplificaría más adelante en las lecturas del pasado histórico cristiano de España realizadas a raíz el V centenario del descubrimiento de América en 1992 por parte de la Iglesia[308].

En esta década de los ochenta emergieron distintas propuestas en las que se actualizaba el vínculo entre la cultura histórica, la memoria del ser español o de las diferentes identidades autonómicas y la religiosidad católica. A iniciativas ya clásicas, como era el caso del festival de arte sacro de Cuenca, se sumaban ahora la exposición *Galicia No Tempo* (1991), el simposio sobre cristianismo y cultura en el Vaticano en 1991 –en el que intervino Julián Marías– o las célebres *Edades del Hombre*, cuya primera edición tuvo lugar en 1988-1989 en la Catedral de La Asunción de Valladolid y congregó a más de un millón de visitantes, muestra de que el interés de los organizadores enlazaba con la potencial atención del público. En consonancia con lo expuesto, la motivación superaba lo estrictamente expositivo-artístico hacia la búsqueda de que los «pobladores de la región se encuentren consigo mismos y descubran su identidad», en palabras de Antonio Villaplana (citado en Garrido 1991, 34), obispo de León, en la apertura de la tercera fase de las Edades del Hombre en dicha ciudad.

La Iglesia podía haber perdido su papel como intelectual orgánico en España tras la Transición, según Díaz-Salazar (1988, 166), pero no enteramente su rol como intelectual tradicional, en los términos gramscianos de análisis que aplica el sociólogo al papel de la Iglesia durante la primera etapa democrática y la década de los ochenta. Sin embargo, como contrapartida, la interpretación del catolicismo de cuño más cultural e identitario también llevaba asociadas distintas problemáticas que tempranamente fueron

[308] Interpretaciones diferenciales sobre el pasado histórico y el presente español, que entraban en contradicción tanto con la lectura que el PSOE trataba de proponer de la identidad española como las distintas propuestas dentro de una sociedad plural. Hay otro elemento que no se puede obviar en el reposicionamiento diferencial del Episcopado frente a otros sectores civiles y políticos: la relectura que se efectuó de la propia contienda de la Guerra Civil, de la que se celebraba el cincuentenario en 1986 y cuyos ecos también resonaron en el discurso más laico. Desde 1985 se produjo la apertura de múltiples procesos de beatificación y canonización de los asesinados por el anticlericalismo en la España de la Guerra Civil, que comenzaron en 1987 con los casos de las hermanas Teresa del Niño Jesús García, María del Pilar de San Francisco de Borja, María de los Ángeles San José. En paralelo, se intensificó el estudio desde esferas eclesiales de la violencia anticlerical de ese periodo en obras como la de Vicente Cárcel Ortí (1990).

denunciadas por la voz siempre crítica de *Iglesia Viva* como miedo a «lo que viene de otras tradiciones» (García Roca 1984, 343).

Así pues, la pervivencia del vínculo entre catolicismo y España, aunque se efectuase desde ese prisma más culturalista y sociológico, generaba lo que interesantemente ha denominado Mar Griera un «catolicismo banal» (Griera y Clot 2015). La socióloga catalana adapta el término *banalnacionalism*, acuñado por Billig (1995) en su estudio sobre nacionalismo, para analizar la persistencia de una forma más débil, «banal pero no trivial», de vinculación entre la nación española y el catolicismo; una relación que igualmente poseía repercusiones institucionales. De nuevo, la secularización del *habitus* y de la cotidianeidad no presentaba incompatibilidad con la presencia de un factor católico como «ideología privada, pero de uso nacional» (Álvarez Bolado 1999, 85-86) dentro de esta relación dialéctica de olvido y recuerdo entre la sociedad Española y la religiosidad católica[309]. Esta realidad era destacada por Sergio, miembro de la comunidad bahá'í. En la entrevista que mantuvimos, Sergio subrayaba la diferencia entre esas décadas finales del siglo XX y el profundo cambio que se ha experimentado a posteriori en la sociedad española, hasta llegar a un momento actual en el que aún quedarían resquicios de *catolicismo banal* para el entrevistado:

> No obstante, al principio, asociamos gen español a «todos católicos». De repente, viene una cosa diferente y hay como un cierto estigma o desconocimiento. Entonces, [en] los bahá'ís durante muchos años también ha habido esa sensación de que hay prejuicio contra la fe porque no se conoce y es algo raro. Seguramente, eso no ha desaparecido totalmente. Depende en qué ámbitos, pero sí que debido a las transformaciones que se han dado en la sociedad española, en el catolicismo internamente y también ciertas transformaciones internas de la comunidad bahá'í han hecho que hoy día la situación sea muy distinta. Por un lado, la sociedad española se ha vuelto más plural, no tantísimo, pero se ha hecho más plural. Por lo tanto es más natural que haya otras religiones. El monopolio que tenía la Iglesia católica ha desaparecido y en cierta manera también hay cierta tolerancia en que haya otras confesiones, entre ellas la fe [bahá'í] (Yazdani y García, c.p. 2017).

Por su carácter alimón entre difuso y presente en el imaginario social de lo que significaba ser español en la década de los ochenta, el *catolicismo banal* se manifestaba de manera primordial en el espacio de las minorías religiosas, como nuda realidad desde donde más se criticaba y detectaba esta realidad.

---

[309]Mariano Blázquez (c.p. 2017) –secretario ejecutivo de la FEDERE– señalaba en la entrevista cómo el binomio secularista o católico ha condicionado tanto la política española como la escasa importancia otorgada a otras religiones fuera de la católica: «Unos gobernantes por ser más filo-católicos no han querido tocar nada que tenga que ver con el sistema español de Libertad Religiosa y otros, por ser un poco anticatólicos, tampoco han querido mejorar la situación de las minorías porque eran un poco antirreligiosos o por temor a que, en realidad, pudieran beneficiar a la Iglesia católica. En cualquier caso, ni para unos ni para otros hemos sido un nicho relevante donde buscar su voto».

En este sentido, frente a una Iglesia católica que había accedido a los acuerdos con el Estado entre 1976 y 1979, las siguientes confesiones que accederían a un acuerdo con el Gobierno fueron judíos, evangélicos y musulmanes, pero 13 años después de aquel 1979, en 1992. Además, unos acuerdos que se daban en unas condiciones que remiten a esa idea de *catolicismo banal* a través de lo que Mariano Blázquez (c.p. 2017), secretario ejecutivo actual de la FEREDE[310], catalogaba en la entrevista como un sistema de relaciones pensado principalmente en torno a la Iglesia católica: «El contenido raquítico y el escasísimo desarrollo hasta el día de hoy, a mi juicio, muestra cómo los Gobiernos contemplan a las confesiones minoritarias, no por su valor *per se* o por sus peculiaridades, sino siempre en comparación (desventajosa) sobre lo actuado con la Iglesia católica haciendo una especie de enjuague con las minorías religiosas» (Ibíd.). Estas minorías religiosas tuvieron que organizarse federativamente para negociar con el Estado español, ya que el Gobierno solo negociaría con un interlocutor de cada confesión: «La respuesta de la Administración ante la solicitud de acuerdos sectoriales fue negativa señalando el camino de un nuevo modelo de relación en España. "No vamos a utilizar el modelo italiano, aquí queremos hablar con alguien que represente a todos. Constituyan ustedes un interlocutor unificado"», señala Blázquez (c.p. 2017).

Más aún, una vez firmados los acuerdos con judíos, evangélicos y musulmanes, las condiciones a las que accedieron las minorías religiosas distaron de las de la Iglesia católica en cuestiones como la financiación y la presencia de sus respectivas confesiones en el sector educativo (Díez de Velasco 2018). Y el desarrollo desde esta base de las relaciones con las confesiones religiosas minoritaria ha estado supeditada a «la tensión con la Iglesia católica y si solventamos este problema, siempre podemos hacer un apaño con las otras porque, como son minoritarias, no revisten tanto interés» (Blázquez, c.p. 2017).

Desde esta acertada perspectiva de *catolicismo banal*, y aunque las lógicas de la desconfesionalización y la salida del nacionalcatolicismo habían secularizado la presentación del Estado, esta aconfesionalidad no era óbice para que en momentos concretos (funerales, juramentos de cargos) el imaginario católico volviera a aparecer en asociación simbólica con el propio Estado español. Y la presentación pública del resto de las confesiones en la sociedad española se ha visto, pues, aún condicionada durante la etapa secular por esa vinculación entre el imaginario de lo español con lo católico, como continúa Mariano Blázquez en la entrevista (c.p. 2017):

> Vemos, por ejemplo, cómo se intenta que la imagen pública muestre esa realidad de la mayoría católica, pero con exclusión de las minorías. Este es, en mi opinión, un importante problema, no que se refleje la mayoría católica, sino que se excluya las

[310]Federación que agrupa a iglesias evangélicas de España.

> minorías de la esfera pública. En otras ocasiones, cuando hay una concurrencia plural, hemos visto cómo se marcan públicamente las diferencias: que la silla sea mayor o más alta, que el representante católico dé su exposición de una manera y el resto de otra, que ocupe una posición destacada en el auditorio, etc. Se trata de visibilizar públicamente la diferencia de status: nosotros estamos en un lado y los otros están en otro porque son otra cosa evidentemente menos digna o importante.

En la década de los ochenta los españoles eran en general menos religiosos que en etapas anteriores. Pero si había que elegir una confesión, tanto el Estado como la sociedad eran católicos, al menos culturalmente.

6.3.2.2. Entre la tensión y la exculturación

A pesar de las pervivencias y actualizaciones que los informes destacaban de la religiosidad católica en esta España secular, la relación entre esa presencia desestructurada del catolicismo en los imaginarios y la cotidianeidad era considerablemente frágil. Las problematizaciones y las distancias que hemos subrayado a lo largo del capítulo no eran ajenas a estas posibilidades de recreación, que se hallaban en un estadio intermedio entre la posible adaptación, la actualización puntual o el difuminado más absoluto. En este contexto, el católico no practicante se convertía en el perfil religioso mayoritario a finales de los ochenta y en el símbolo por antonomasia de las *tierras de nadie* con las que comenzábamos el epígrafe. Como este perfil es acertadamente descrito por Pereda, Urbina y De Prada (1983, 163): los católicos no practicantes constituían «el sector creyente [que] se deslinda explícitamente tanto de los ateos porque ellos "creen en algo" como de la Iglesia oficial», pero que a su vez se ubicaban en medio de la «disolución entre lo religioso y lo procedente de la institución religiosa» (Ibíd.).

Si a finales de los setenta esta percepción de la posible y progresiva disolución de lo religioso católico ya había sido subrayada por distintos autores (Marías 1979), a medida que nos aproximemos al cambio de milenio, y a través de la consolidación de la figura del no practicante, se tensará aún más la frágil situación entre actualización de la presencia religiosa en el imaginario y el olvido más evidente de la misma en un contexto secular.

Dos líneas nos permiten trazar esta tensión más evidente, que nos sirven de recapitulación de las dinámicas presentadas en estas páginas: la acentuación del difuminado de la religiosidad en *esta España secular*, y sus implicaciones en el proceso de transmisión.

En primer lugar, el creciente difuminado de la identidad religiosa en la cotidianeidad conducía crecientemente al progresivo abandono de la práctica y, en un grado mayor, al mantenimiento del catolicismo simplemente como identificación. Si señalábamos en el anterior capítulo que la actualización de la religiosidad estaba en cierta medida vinculada

a la posibilidad de generación de una cotidianeidad religiosa, a un *habitus*, la mayoría de la población revelaba una realidad distante de esta apreciación. Frente a la prácticamente unánime declaración de catolicismo, un amplio grueso de la población encuestada por el CIS (1984, 316) manifestaba que la religiosidad tenía poca (20%) o ninguna (27%) importancia en el resto de las áreas de la vida. Y generaba el sustrato para la conformación de un nominalismo católico: un mantenimiento de la identidad que cada vez remitía con menor intensidad a toda cuestión religiosa (Taylor 2015, 353), una identidad en la que la presencia religiosa se había difuminado.

Los informes, en coherencia con lo subrayado hasta el momento, enfatizaban la lejanía del factor religioso en la cotidianeidad como una de las causas principales de la definitiva dejación de toda práctica religiosa. Precisamente, un artículo publicado en la revista *Razón y Fe* por Tomás Zamarriego señalaba que la segunda razón más escogida por los entrevistados para la pérdida de la práctica religiosa eran las dificultades que las circunstancias cotidianas presentaban para el desarrollo de la religiosidad. Este motivo aparecía como la causa del abandono progresivo de la religión para el 51,4% de los practicantes ocasionales y el 33,3% de los no practicantes (datos de González Blasco y González-Anleo, citados en Zamarriego 1992, 629).

Precisamente, el propio proceso medio de secularización que Conde (1988, 54) describe para el sector no practicante se encuadraba esta dinámica de distanciamiento progresivo entre la vida cotidiana y la disminución de la posibilidad de actualización religiosa, de vaciamiento de la religión (Díaz-Salazar 1996). La mayoría de los procesos de secularización individual en esta segunda oleada no habían sido por lo general cortes drásticos con toda la identidad religiosa, en los que el individuo rechazaba de manera firme todo lo relacionado con la religiosidad. Más bien la evolución respondía a un «lo he ido dejando» (Ibíd.), resultado de pequeñas decisiones cotidianas en las que el día a día se secularizaba progresivamente, pero la religiosidad podía permanecer, por más que hubiese cortado explícitamente o implícitamente con diferentes elementos de la tradición religiosa (moral, normatividad, presencia pública de la Iglesia).

Esta descripción era ratificada en el estudio de González Anleo y González Blasco: la mayor causa de abandono de la práctica religiosa tanto para el católico no practicante (44,8%) como para el indiferente (27,4%) era: «Fui abandonando poco a poco, casi "sin darme cuenta"» (González Blasco y González-Anleo 1992, 47)[311]. Esta había sido precisamente la transformación religiosa individual que se revelaba como la más cuantitativamente relevante en la población española a finales del siglo XX.

[311]Los datos proceden de la encuesta realizada por los investigadores en 1988. En el caso del ateo era distinta la explicación de su no religiosidad, y un 41,1% afirmaba que «incluso de niño no fui practicante salvo si me obligaban, como en el colegio, en la familia», constituyendo esta la opción mayoritaria.

Tabla 80. *Explicación de las trayectorias personales de la no práctica y de la no creencia religiosa (en porcentaje sobre el total de los no practicantes, indiferentes y ateos)*

	% de respuestas	*Cat. no practicante*	*Indiferente*	*Ateo*
Antes era católico practicante, pero he dejado de practicar en los últimos años, aunque me sigo considerando católico	47,9	74,4	33	9,1
He practicado la religión durante mucho tiempo pero hace ya años que he abandonado la práctica religiosa, y no me considero creyente	23,7	9,6	35	31,3
Nunca me he sentido religioso ni he sido creyente	22,6	6,4	28,8	57,5

Fuente: González Blasco y González-Anleo (1992, 48). Nota: las respuestas proceden únicamente de perfiles no practicantes, indiferentes y ateos. Nota: las sumas de los porcentajes, tal y como aparecen en la fuente, ofrecen cifras que no arrojan un resultado del 100%, desajuste que puede descansar en la falta de inclusión de respuestas NS/NC o de otra categoría no explicitada.

La ruptura progresiva conducía a un «desnivel entre vida y pensamiento» (Delicado Baeza en Mérida 1982, 154-155), más que a una desaparición absoluta, pero acentuaba la evidente tensión entre la religiosidad mantenida y la secularizada vida cotidiana. Y el definitivo difuminado podía acabar sobreviniendo a medida que esta desconexión entre religiosidad difusa y realidad secularizada acababa en indiferencia ante la religión, una aproximación a lo religioso que coincidía con el clima de «pasotismo», especialmente juvenil, que había sucedido a la movilización social del tardofranquismo y de la Transición (Orizo 1991, 44).

Precisamente, en el citado artículo de Tomás Zamarriego en *Razón y fe* se apuntaba a la falta de interés por la religión como el principal motivo para haber abandonado la práctica religiosa para el 29,1% de los católicos ocasionales y del 37,9% de los no practicantes, suponiendo la primera causa aludida para justificar la no asistencia a los oficios religiosos por parte del grupo católico no practicante (Zamarriego 1992, 629). La indiferencia se convertía por esta razón en una las muestras más evidentes de esta conexión entre vida cotidiana y religiosidad, y devino una de las claves analíticas más repetidas en los análisis sobre la religiosidad del momento. El «paso de la religión» conformaba la progresión de lo que se denominaba por autores como Gabino Uribarri (1994, 200) «el carácter cultural de la indiferencia religiosa en esta época». El estudio realizado por la fundación SM a comienzos de los noventa ratificaba el análisis: los perfiles de indiferencia religiosa habían sido los «grandes “ganadores” de la crisis del universo católico español durante

los años del gobierno socialista» (González Blasco y González-Anleo 1992, 25), situación a la que contribuía «falta de estímulos gratificantes para optar por la religiosidad», en opinión del filósofo Jesús Conill (1985, 354). Frente a la idea, como reconocían los autores, ampliamente extendida de que la población joven se situaba en oposición a la Iglesia por cuestiones morales, este razonamiento alcanzaba el primer puesto de rechazo eclesial entre las clases altas, universitarias y en las Comunidades de Madrid y el País Vasco. Pero el motivo más común de rechazo era simple y llanamente la «falta de interés»[312], sin más explicitación o concreción (González Blasco y González-Anleo 1992, 69). La conformación de la España secular, por un lado, y una poco interesante respuesta eclesial, por otro, conformaban la tormenta perfecta para el difuminado más radical de la identidad religiosa, para que la balanza entre cotidianeidad y religiosidad se desequilibrara a favor de una mayor secularización.

En este sentido, en segundo lugar, la presencia difuminada de la religiosidad tenía, de nuevo, implicaciones para el futuro. La menor importancia de la presencia religiosa en la cotidianeidad reducía en éxito de una transmisión que además se tenía que desempeñar a su vez en un contexto secularizado. Como señala Antonio Muñoz Varo (c.p. 2017): «[En la anterior cultura de *cristiandad*] dábamos por hecho que todo el mundo se reconocía como cristiano y de que pasaba por la parroquia. Entonces los canales transmisores de la fe se daban en un contexto social por muchos sitios, pero hoy día no ocurre así»[313].

La desaparición de la religiosidad en la vida cotidiana era palpable en el seno familiar, que aunque se presentaba como uno de los espacios más vinculados a la religiosidad en ciertos sectores, para la mayoría de la población la familia se desligaba cada vez de manera más intensa de la vivencia religiosa. Los progenitores no transmitían «ni ideas ni

---

[312]Como señalan los sociólogos, «en contra de una idea o creencia común las razones morales; es decir, el desacuerdo con la postura de la Iglesia con el aborto, divorcio, contraceptivos, relaciones sexuales fuera del matrimonio, son las que menos importancia tienen, excepto entre los jóvenes de 18 a 21 años, los grupos ocupacionales de estatus más alto, los poseedores de estudios secundarios o universitarios, y las comunidades de Madrid (15,9%) y el País Vasco (19%) Además, el desinterés religioso como razón explicativa aumenta con los estudios de una manera clara, hasta representar un 40 por 100 de respuestas entre los bachilleratos y los universitarios».

[313] Por otra parte, se observa también el difuminado por Ana Bayón (c.p. 2017) –responsable de pastoral juvenil de la archidiócesis de Oviedo– en la dinámica experiencial de la pastoral juvenil basada en tiempo libre. La reducción del peso de la importancia del factor religioso por el factor pastoral, se ha invisibilizado y la entrevistada manifestaba la sensación de cierto fracaso por no haber logrado la transmisión religiosa: «Y cuando a nosotras nos tocaba preparar estas oraciones con los críos, las celebraciones, etc., no poníamos el mismo [empeño] que poníamos a la hora de preparar una velada. La noche bruja era lo más, nos llevaba tres días prepararla. Ahora, las oraciones, en tres días preparábamos las de tres años, lo pasábamos muy por encima. Yo creo que ese estilo, dinámico, vivo, a mí me gusta, porque es experiencial. Vives a través del juego, de lo lúdico. Te ponen experiencias concretas, de sentir, de experimentar. Y es a lo que estamos acercando, a una experiencia. Yo creo que el revisar los juegos, porque nos pone en esa onda de experiencia, de vivencia, es lo rico, y no lo supimos aprovechar. Y yo creo que no estamos sabiendo todavía. Esa parte de enriquecer espiritualmente no la tenemos. No la aportamos. Y también porque no sabemos acompañar, porque no podemos, no sabemos o no creemos en ello, a los equipos de educadores que están llevando ahora –más jovencillos– la pastoral con los críos y con los jóvenes».

actitudes religiosas a sus hijos» (Martín Velasco 2002, 53). Era una realidad que ilustrativamente describía el sacerdote de Santander, Avelino Seco, en la entrevista que mantuvimos:

> Porque, yo por ejemplo, junto a todo eso que es positivo, sí que ha habido después de la gente una conciencia de no unir lo religioso a prácticas, a momentos, pero eso también a veces es un error. Por ejemplo yo me he encontrado con padres de ese momento determinado que seguían siendo religiosos de alguna manera, pero que no rezaban junto con los hijos. Yo recuerdo una vez uno que dijo: «Yo sigo rezando» «¿Y lo sabe tu hijo?» «Ah, pues no lo sé». Hay un momento en que la crítica a la religión como costumbre y como expresión externa simplemente llevó también a cargarse una forma de religiosidad que después no fue sustituida por otra, o que no fue fácil sustituir por otra (Seco y Bustio, c.p. 2017).

Casos como el descrito por Seco engrosaban los datos que proporcionaba el CIS en 1987: la fe religiosa (con 5 puntos) aparecía como la última prioridad en la educación de los hijos, superada por la buena educación (54), la honestidad (25), la laboriosidad (10), independencia (7) y la limpieza (6), valores que quizá se encontraban –según Fe y Secularidad– más adaptados a la cotidianeidad de una población de la que la religiosidad se alejaba (o viceversa).

La interacción entre la religiosidad más subjetiva y opcional en expansión y la menor importancia concedida a la transmisión religiosa apuntaban a la continuación de las tendencias analizadas en los estudios de Fe y Secularidad en el capítulo anterior: un sendero hacia la intensificación de las problemáticas asociadas a la transmisión religiosa, y la consiguiente secularización más acentuada de la generación que sucediera a este contexto de católicos no practicantes (Pérez-Agote 2012a, 274).

Así pues, los nacidos en torno al tardofranquismo, los jóvenes de los años ochenta, no solo constituyeron la generación que se educó en un contexto más considerablemente secularizado, sino que supusieron una bisagra entre la presencia difusa del catolicismo hacia una tercera oleada de secularización en España, de la que Pérez-Agote (2012a) ubica su consolidación en el cambio de milenio. Este nuevo rostro de la secularización en España estaría marcado –según el sociólogo– por una *exculturación*, realidad con la que hace referencia al proceso por el cual el difuminado del catolicismo se convierte en una disolución más clara de sus contenidos. Esta dinámica constituye el paso entre un contexto en el que «la palabra y los signos de la Iglesia (sacramentos) se han vuelto "in-significantes"» (Comes 1981, 72) –pero no desconocidos– a su evaporación más evidente. Mientras en el primer caso persistía una referencia cultural religiosa que posibilitaba la

recreación puntual, en el segundo se elimina progresivamente toda referencia: se efectúa una *exculturación*[314].

Encontramos un testimonio temprano de las raíces de esta tercera oleada en los seminarios relativos a la cuestión educativa en España del Instituto Fe y Secularidad a finales de los ochenta. En su análisis, se describían los efectos de la incipiente *exculturación* a través de la suma entre la falta de transmisión en las escuelas y en las familias: «Se parte de un desconocimiento de la situación real de los conocimientos culturales y religiosos de los alumnos que, excepto en algunos centros privados y/o confesionales, llega al desconocimiento más elemental del Evangelio, falta de vocabulario, de comprensión lectora, de expresión, etc.» (Instituto Fe y Secularidad 1987-88, 3). A este desconocimiento se añadía el escaso interés en una cultura religiosa católica que, paradójicamente, se consideraba ya conocida y repetida por parte de la población joven (Martí 2013, 82).

Tabla 81. *Creencias en la juventud española (15-24 años), 1984 (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa)*

	Católico practicante y no muy practicante			*Católico no practicante*			*Indiferente/ateo*		
	Sí	*No*	*NC*	*Sí*	*No*	*NC*	*Sí*	*No*	*NC*
Vida después de la muerte	52	28	19	56	28	16	20	47	33
Pecado	72	9	19	32	56	12	13	73	13
Cielo	59	24	17	32	52	16	3	83	13
Demonio	22	52	26	12	68	20	X	83	17
Infierno	22	54	24	4	76	20	X	87	13
Alma	70	13	17	56	20	24	30	40	30

Fuente: datos del informe *Juventud Española, 1984*, citado en Anejo II (1984, tablas 5.1 y 5.18).

[314]Como dato curioso, pero significativo, en los años sesenta los nombres masculinos más elegidos eran Antonio, Manuel y José; frente a los años ochenta, en los que se escogían opciones como David, Javier y Daniel. A partir de finales de los setenta e inicios de los ochenta, las primeras posiciones femeninas dejaron de ser ocupadas por el nombre María seguido de un segundo nombre (i.e. Carmen, María). Si en los años 1960, María Carmen, Ana María, María Dolores, María Pilar, María José, María Teresa, María Ángeles, María Isabel, Isabel eran las opciones más escogidas, en los años 1980 las opciones preferidas fueron Elena, María José, Vanesa, Lorena, Sonia (Galán y Villar 2016).

Como muestra de esta tendencia que apuntaba a la *exculturación* y en relación con los testimonios en las reflexiones de Fe y Secularidad, durante la década de los ochenta la evaporación de las creencias católicas en el caso de la juventud había alcanzado un grado mayor que para la población en general.

Tabla 82. *Evolución de las creencias en la población juvenil española a lo largo de la década de los ochenta (en porcentaje sobre el total de los encuestados).*

Jóvenes que afirman creer en:	*1981*	*1984*	*1987*	*1990*
Dios	78	71	62	68
El Alma	52	50	48	54
Vida después de la muerte	44	42	40	36
El pecado	41	36	35	44
El cielo	34	27	28	32
El demonio	21	17	16	17
El infierno	20	15	14	14
Muestra	543	3343	692	428

Fuente: *Historia de los cambios de mentalidades entre los jóvenes* (Requena 1994, 89), con datos del CIS de 1981, el informe de la *Juventud Española, 1984*, CIS 1987 y SM 1990.

Aunque en este momento se estabilizó la pérdida de credibilidad de ciertos términos católicos entre la juventud, el nivel de difuminado era ya considerablemente amplio en creencias como el infierno, el demonio o el cielo, que eran aceptadas por menos de un tercio de la población juvenil. Incluso Dios –concepto que había mostrado una mejor resistencia durante la segunda oleada de secularización– aparecía ahora más problematizado incluso entre los considerados creyentes católicos (cf. *infra*, tabla 83).

La constatación del debilitamiento de la transmisión no solo de la religiosidad, sino también del propio bagaje católico más elemental, suponía el primer encrespamiento hacia una nueva intensificación de la secularización. Y así pues, el grado de secularización que revelaba la generación de los jóvenes en la década de los ochenta hacía probable «que la generación del cambio se prolongue en una nueva generación» (González Blasco y González-Anleo 1992, 28).

Tabla 83. *Idea de Dios en la juventud española (15-24 años), 1984 (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa)*

	Católico practicante y no muy practicante	*Católico no practicante*	*Indiferente/ateo*
Hay un Dios personal	39	28	7
Hay alguna clase de espíritu o fuerza vital	24	32	23
No sé realmente qué pensar	34	32	46
Realmente no pienso que exista ningún tipo de Dios, de espíritu, o fuerza vital	2	8	23

Fuente: datos del informe *Juventud Española, 1984*, citado en Anejo II (1984, tablas 5.1 y 5.18).

6.4. EPÍLOGO DEL CAPÍTULO

Durante la última parte del siglo XX hemos analizado cómo se consolidó el marco secular en la sociedad española a medida que la segunda oleada de secularización desplegaba todo su potencial. En este periodo, mediáticamente caracterizado por la tensión entre Iglesia y Gobierno socialista, la sociedad española daba un paso más desde las rupturas en el nacionalcatolicismo y el desvelamiento de la Transición hacia la conformación de una España secular, con la explicitación en los documentos y análisis abordados durante este capítulo de los elementos propios que han caracterizado el caso español de secularización en las décadas previas a la redacción de esta tesis (2019): la polarización creciente entre sociedad/individuo e Iglesia, nutrida a través de una cotidianeidad transformada y la expansión de distintas narrativas seculares hacia la conformación de un régimen cognitivo secularista; el giro conservador de la Iglesia, con sus implicaciones tanto intraeclesiales como en la interacción con una sociedad secular, y la continuación de distintas recreaciones religiosas que englobaban desde el católico practicante más conforme con el magisterio episcopal al sincretismo. Sin embargo, esta potencial recreación se encontraba marcada (punto 6.3.2.2.) por una evidente tensión entre la presencia religiosa en los imaginarios y su mayor difuminado.

La creciente separación entre sociedad y catolicismo era la muestra de la continuación de las dinámicas de la secularización durante la última parte del siglo XX, que hemos analizado a través de la cotidianeidad en transformación y la extensión de las narrativas seculares. Era la constatación de una cotidianeidad que cada vez más remotamente remitía a *aquella España católica*, pero también la generación de un «régimen de conocimiento secularista» («conciencia estadial») (Casanova 2012), a través del cual las discursividades

problematizaban doblemente el factor religioso. Estos dos vectores, que hemos ido trazando a lo largo de los anteriores capítulos, adquirían en este momento la envergadura a la que apuntábamos en el marco conceptual de la tesis doctoral de una secularización cotidianamente vivida, pero también narrada.

Sobre esta división entre sociedad secular y catolicismo, la Iglesia católica –y concretamente sus representantes episcopales– adoptaban más claramente un reposicionamiento ante la España secular, en este momento gobernada por el PSOE. Por medio de las estrategias de reactivación y reunificación se cerraba la etapa de rupturas, secularización interna y posconcilio en la Iglesia, que nos han acompañado durante los previos capítulos. En la reactivación y la reunificación se asentaron tanto las bases de la conservadurización más efectiva del factor católico durante el cambio de milenio como un acicate para la expansión de las narrativas seculares, que a su vez se nutrían de un mayor espectro de cuestiones. En definitiva, si la Iglesia había contribuido previamente al proceso de secularización por medio de sus debates internos, en este momento lo alentaba indirectamente proporcionando argumentaciones que parecían confirmar las sospechas y problematizaciones presentadas por las narrativas seculares.

Entre ambos polos –Iglesia católica y España secular– se establecían distintas *tierras de nadie* en una sociedad secularizada y católica a la misma vez. Esa doble característica favorecía la gestación de recreaciones religiosas, mayoritariamente leídas como católicas, más adaptadas a los parámetros de una sociedad secular. Pero también revelaba una tensión entre la actualización y el difuminado más intenso, que marcará el cambio desde la segunda oleada de secularización hacia una mayor intensificación de la transformación y de las narrativas seculares durante el cambio de milenio.

CAPÍTULO 7. SECULARIZACIÓN Y RELIGIONES DESDE LA ESPAÑA DEL SIGLO XXI

> Lo presente de las cosas pasadas es la actual memoria o recuerdo de ellas; lo presente de las cosas presentes es la actual consideración de alguna cosa presente; y lo presente de las cosas futuras es la actual expectación de ellas.
>
> San Agustín de Hipona (Confesiones XI, XX, 26)

7.1. PRESENTACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL CAMBIO DE MILENIO

Este último capítulo constituye una relectura del proceso de secularización descrito, pero desde el umbral del cambio de milenio. El objetivo básico de esta recta final de la tesis es el análisis en clave recapitulativa del estado actual del proceso de secularización y de la presencia religiosa en España, desde el convencimiento de que las dinámicas presentes desvelan parte del pasado que hemos reconstruido a lo largo de la disertación (Huyssen 1995). Pero también sabedores de que en la memoria actual sobre el pasado encontramos el potencial presente que un día fue, su horizonte de expectativa y el espacio donde se han desplegado las consecuencias de los procesos sociohistóricos (Koselleck 1993, 37).

Antes de comenzar con este último capítulo, haré referencia a las fuentes estadísticas y documentales que han formado el sustrato del mismo. La aproximación introductoria a este capítulo se centra fundamentalmente en los recursos utilizados más que en las obras de análisis de los mismos, dado que la bibliografía que nutre la reflexión de estas últimas páginas es compartida con el estado de la cuestión de toda la tesis.

Frente al peso de la documentación histórica en el desarrollo de la argumentación durante los capítulos anteriores, el archivo constituye un aporte prácticamente inexistente en esta postrera hora de la investigación. El acceso a las fuentes se encuentra restringido en la mayoría de los archivos. Y la revolución informática, en medio de la cual se ubican los sucesos narrados en este capítulo, supone aún un reto que modificará en el futuro los métodos de aproximación histórica.

Frente a la laguna archivística, durante las últimas décadas la información disponible para la comprensión de la situación religiosa en España se ha multiplicado y sistematizado. Además de los barómetros del CIS, que realizan frecuentemente preguntas sobre autoidentificación religiosa, este centro de estudio ha realizado en 1998, 2002 y 2008, informes que poseen un interés más específico sobre la realidad religiosa, especialmente el primero y el último de entre los citados. El trabajo realizado por el CIS no solo ha brindado nueva información sobre el pulso religioso en la España del cambio de milenio,

sino que a partir de sus datos se han generado obras de análisis interpretativo desde diferentes ángulos y aproximaciones (Cordero 2014; Pérez-Agote 2012; Bericat 2003; Fundación Encuentro 2007, 2017; y los informes de la Fundación Ferrer i Guàrdia 2012, 2018).

Para el sector juvenil encontramos una realidad similar a la descrita para la población en general. La Fundación Santa María ha repetido la elaboración de los informes que ya había realizado en 1984 y 1989 en los años 1999, 2005, 2010 y 2016, resultando de este último estudio la publicación del informe de 2017, *Jóvenes españoles entre dos siglos 1984-2017* (González-Anleo y López-Ruiz 2017)[315]. Este trabajo, según la propia Fundación, constituye la última actualización de la serie, adentrándose sus estudios actualmente en un proceso de renovación.

Por último, contamos también con los datos ofrecidos por iniciativas internacionales, como han sido las encuestas realizadas para la elaboración de la European Values Study y World Values Survey, estudios en los que España ha sido incorporada a la muestra de los países participantes del mismo desde hace más de dos décadas. Destaca particularmente en esta perspectiva internacional un reciente análisis del Pew Research (2018a), realizado en 2017 y con un interés principal en la relación de la religiosidad con la identidad cultural y nacional por medio de una interesante comparativa del caso español con otros 14 países europeos. Este estudio del Pew Research, junto con los datos proporcionados por el CIS –para la población en general– y la información de la Fundación SM –para la población juvenil– constituirán las fuentes estadísticas que más citaremos a lo largo de las próximas páginas.

En cuanto a la aproximación de carácter cualitativo a la situación religiosa en España, contamos con dos estudios principales para trazar el derrotero de la religiosidad en el cambio de siglo, el elaborado por Tornos y Aparicio (1995) para la confección de la obra *¿Quién es creyente en la España de hoy?* y el más reciente de Alfonso Pérez-Agote (2012). Ambos proporcionan información complementaria a la de las fuentes estadísticas desde una perspectiva más personal, dado que recogen y analizan los testimonios de los entrevistados –de sus propias experiencias y percepciones– en los grupos de discusión sobre los que se basan sendas reflexiones.

Junto con los datos de estos informes, tomados primaria o secundariamente, cabe destacar como recurso fundamental para este capítulo el acopio de documentación procedente del

[315]Los datos proceden en su mayoría del capítulo sobre religión que ha confeccionado Juan María González-Anleo. Utilizaré la referencia a la obra en general (González-Anleo y López-Ruiz 2017) cuando se trate de información estadística, mientras que me referiré en exclusividad al capítulo de González-Anleo (2017) cuando la información que se incorpore sea de carácter más analítico.

diario *El País* que me ha sido facilitada por el profesor Rafael Díaz-Salazar[316], quien, por su parte, ha continuado contribuyendo al actual conocimiento del factor religioso en España a través de sus diversos análisis sobre religión y política durante estas últimas décadas (Díaz-Salazar 2007, 2008). La documentación brindada por Díaz-Salazar, que consta de artículos de opinión de *El País* publicados entre 2004 y 2019, nos ofrece la posibilidad de aproximarnos también desde la vertiente discursiva a este último momento de la disertación, acercamiento que complementaremos con los testimonios de las entrevistas realizadas a lo largo del proyecto de la tesis doctoral. Para la gestación del desarrollo del capítulo han sido igualmente fundamentales las conclusiones extraídas en los grupos de discusión con jóvenes, en su mayoría de entre 16 y 20 años de edad[317]. Ellos son el rostro más joven de la secularización en España, los herederos del proceso descrito, y quienes ya están configurando su futura faz.

El esquema del capítulo continuará con la estructura utilizada a lo largo de la parte III de esta tesis «El camino hacia la Era secular en la España democrática (1976-2019)», desde el momento en el que el «todo católico» de España perdió razón de ser y más claramente se pudo desgajar la dinámica del catolicismo de la sociedad en su conjunto. Por tanto, también para la evolución de las transformaciones sociorreligiosas de las últimas décadas, analizaremos primeramente el derrotero del proceso de secularización de la sociedad española durante el siglo XXI –con el énfasis particular en su vertiente cotidiana y narrativa– para posteriormente adentrarnos en las respuestas y recreaciones religiosas en un contexto secularizado, reflexión con la que concluiremos la exposición de la tesis y desde la que otearemos el potencial futuro postsecular.

7.2. IMAGINARIOS SECULARIZADOS, ¿IMAGINARIOS SECULARES? DISTANCIA, DESCRÉDITO Y *EXCULTURACIÓN*

Comenzábamos la tesis hace casi cincuenta años, hace más de cuatrocientas páginas, en aquella presentación de una religiosidad católica inserta en los modos en los que la población estructuraba su cotidianeidad tanto a nivel individual como social. Una religiosidad presente en las recreaciones de identidad, en las relaciones interpersonales y los códigos de moralidad, en los imaginarios sociales. Una religiosidad mezclada con las

[316]Quiero explicitar mi agradecimiento al profesor Rafael Díaz-Salazar por los materiales proporcionados, que han sido de gran utilidad para la elaboración de este capítulo.

[317]Para la identificación de los fragmentos de los grupos de discusión –que utilizaré frecuentemente en este capítulo– citaré primero al entrevistado al que pertenece la frase a través de su género (H para hombre, M para mujer); seguido de un número, que facilita el agrupamiento de todas las declaraciones realizadas por un mismo entrevistado (i.e. H5, declaración realizada por el quinto hombre que compone el grupo). Posteriormente, haré referencia al grupo de discusión en el que se integra la frase. Cuando incorporo diálogos entre varios integrantes, señalo antes de cada intervención a quién pertenece la misma, para incluir al final de la conversación con la referencia al grupo de discusión.

estructuras de poder, en parte compartida, en parte impuesta por los mecanismos eclesiales y estatales.

A lo largo de la exposición hemos desarrollado principalmente dos líneas mayores de secularización de los imaginarios, proceso forjado con anterioridad a la muerte de Franco y consolidado desde la Transición.

La primera ha estado conformada por la aceleración de los cambios en el contexto, que ha conducido a una constante y creciente problematicidad con la religión desde las características de la cotidianeidad en cambio. Como señalaba en la entrevista el teólogo Martín Velasco (c.p. 2018): «Creo que ha sido sencillamente lo que ha sucedido en toda Europa, que es que la sociedad ha evolucionado de espaldas a la Iglesia y la Iglesia, desgraciadamente ha dado también la espalda a la sociedad, y por eso se ha producido esta situación de abandono». Una de las claves que nos permitían reflexionar sobre este proceso de extrañamiento, de «darse la espalda», ha sido la percepción extrínseca del factor religioso por parte de la población. Así pues, los testimonios y documentos han incorporado *in crescendo* desde finales de los sesenta la idea de que el cambio social dotaba al tejido de una composición difícilmente compatible con el factor religioso, contemplado desde una aumentada distancia.

De hecho, que los propios entrevistados durante este proceso de tesis hayan sido capaces de evidenciar a posteriori los mecanismos de aquella religión presente en los imaginarios es la muestra de que nos hallamos en una estructura social distinta de *aquella España católica*. El *habitus*, las estructuras de las que se dota nuestra cotidianeidad, es más fácilmente catalogable e identificable explícitamente cuando el individuo se sitúa fuera de él, que cuando se halla inmerso en la estructuración cotidiana. Es más fácil exponer espontáneamente unas estructuras en las que ya no se está, que aquellas en las que el individuo se encuentra inmerso (Bourdieu 1990, 56). Esta percepción en las entrevistas constituye una prueba más –entre las muchas aportadas– de la propia secularización que ha experimentado la vida cotidiana de la población desde los años sesenta.

Pero no solo respecto al periodo anterior a los años sesenta, incluso las primeras etapas de este proceso de cambio, que hemos descrito para la sociedad española como la génesis de una ruptura entre los tímidos destellos de sociedad de consumo y el fuerte impacto del Vaticano II, quedan ya lejos de los imaginarios. El periodo en el que el compromiso temporal hacía vibrar a los militantes de la Acción Católica «ahora suena a siglo XIV», como señala en la entrevista José Manuel Ribera (c.p. 2018), catedrático de gerontología y antiguo miembro de la congregación de los jesuitas, FECUM[318]. En continuación con

[318]Posteriormente, en la misma entrevista, reafirma la idea: «Yo si le digo a alguien qué es el compromiso temporal [es] como si le preguntan por Hipócrates» (Ribera, c.p. 2018).

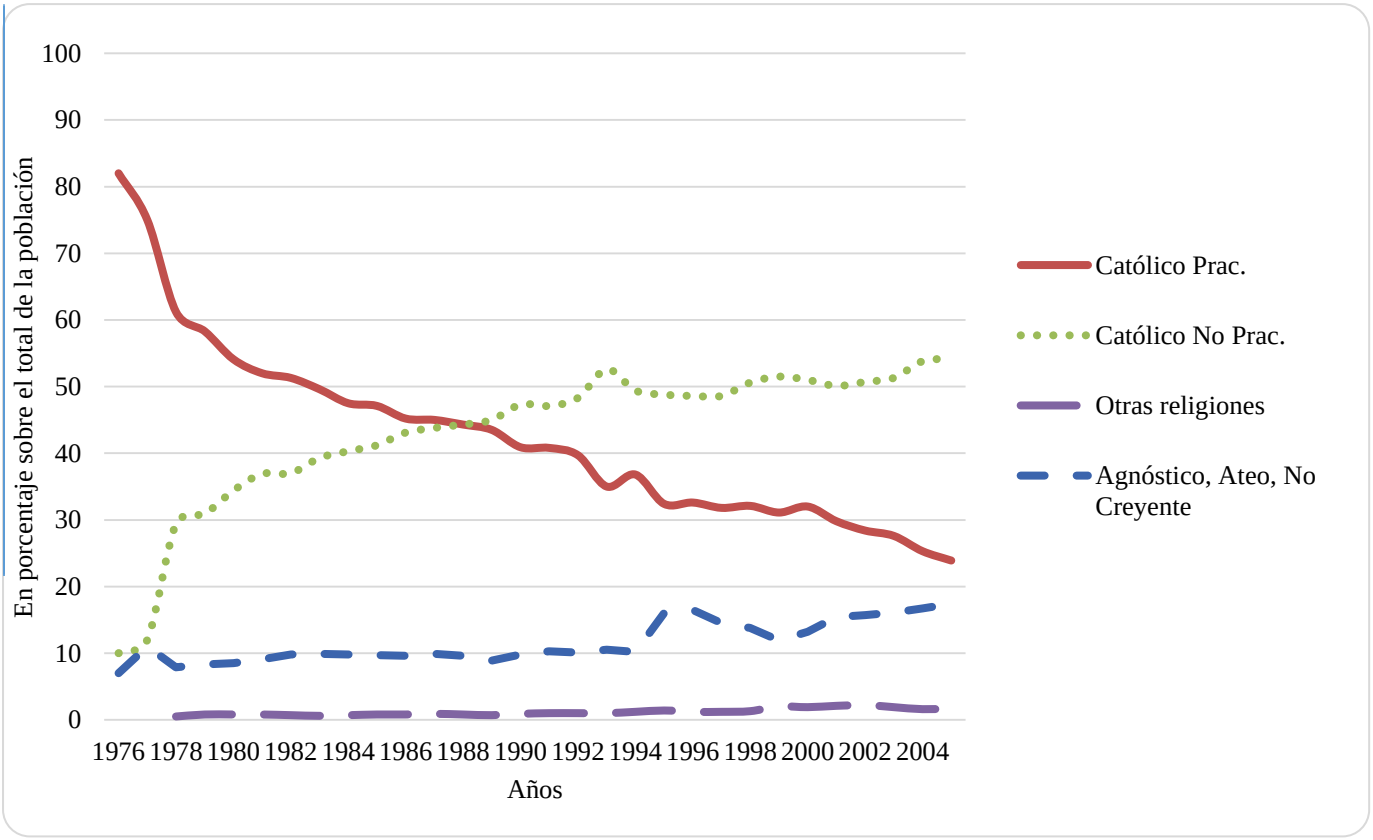
lo que señalábamos con Paca Sauquillo (c.p. 2018) sobre la pérdida de memoria de esa iglesia progresista, el historiador Javier Tusell (2005) enfatizaba cómo ya casi nadie recuerda el papel de la Iglesia como modernizadora de la sociedad española, que tan esencial fue durante los sesenta y setenta, opinión más ampliamente catalogada por Juan Martín Velasco (c.p. 2018) como el «olvido del Vaticano II»: «Porque el Vaticano II ha estado muy olvidado en España durante muchas décadas», señala.

A pesar de que una gran parte de la población española, y prácticamente la totalidad de aquellos nacidos con anterioridad a 1965, han experimentado parte de su existencia bajo un marco católico (al menos culturalmente hablando), los cambios socioeconómicos vividos han sido de tal calado que el recuerdo de aquellos estadios sociales e individuales en los que la religión estaba más presente se sume en la noche del tiempo. Tras épocas de fuerte transformación «solo subsiste un recuerdo incompleto y confuso de lo que precedió» (Halbawchs 1995, 215-218); una impresión que he encontrado escrita por el propio Álvarez Bolado en las carpetas de su archivo: «Esta necesidad de "hacer memoria" para retener el sentido de eventos importantes oscurecidos por la rapidez del cambio, explica también el contenido de otras carpetas» (Álvarez Bolado, s.f., 1). En esta primera clave de creciente problematización y distancia del tejido social respecto al factor religioso por las problemáticas que la modernización y la transformación han supuesto, la cantidad de tiempo transcurrido ha devenido problemática en sí misma para la actualización del hecho religioso, dinámica a la que ha contribuido la continua pérdida de transmisión religiosa. Lejos queda ya aquel periodo católico, que «a ti te sonará a chino», como me indicaba Tere Cortés en la entrevista (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

La segunda línea, aunque con raíces más largas hemos trazado más explícitamente desde la Transición, se refiere a la irrupción de toda una serie de narrativas sobre el cambio religioso, destacando entre ellas las narrativas seculares. En estas narrativas, si puede no irrumpir una clara «alternativa» a la función religiosa, sí que emerge toda una serie de ideas e imágenes en las que la religión o no tiene cabida o es percibida desde un posicionamiento negativo y crítico. Era la progresiva configuración de lo que con José Casanova (2012, 61-62) denominábamos un «régimen de conocimiento secularista» y que apuntalábamos con la expresión «conciencia estadial» (*stadial consciousness*) utilizada tanto Charles Taylor (citado en Bermejo 2013, 26-27) como por el propio Casanova (2012, 16).

Como muestra ilustrativa de la reconstrucción realizada hasta el momento, y a modo de contextualización del cambio de milenio, incorporo a continuación una gráfica con la evolución de los distintos perfiles religiosos entre finales de los setenta y el 2005 a partir de los datos proporcionados por Comas (2006, 45) y Díaz-Salazar (1993, 134). Es el rostro más visible del doble proceso, cotidiano y narrativo, de secularización descrito a lo largo de la tesis.

Gráfico 9. *Evolución de la práctica religiosa (1976-2005) (en porcentaje)*



Fuente: Díaz-Salazar (1993, 134) hasta 1977, y Comas (2006, 45).

Entre ambas líneas, transformaciones y discursividades, los imaginarios sociales de la población se han secularizado más intensamente en el paso del siglo XX al XXI. El proceso de alejamiento de la población respecto al catolicismo, con una constante subida del perfil no practicante sobre el perfil practicante, ha continuado y se ha intensificado de manera más clara durante esta etapa.

Tabla 84. *Evolución de la autoidentificación religiosa en España (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	Católico practicante	*Católico no practicante*	*Agnósticos, indiferentes ateos y no creyentes*	*Otra religión*	*NS/NC*
1990	40,9	47,3	9,8	0,9	1,1
1995	32,4	48,8	16	1,4	1,4
2000	32	51	13,2	1,9	1,9
2005	23,9	54,2	17,4	1,7	3,2

Fuente: datos del CIS, tomados de Comas (2006, 45). Nota: la suma de los datos relativos a 2005, tal y como son presentados en la fuente, excede ligeramente la cifra del 100%.

El decrecimiento continuo de la práctica religiosa de la década de los ochenta se prolongó. Entre 1990 y el 2005, el número de católicos practicantes se redujo casi a la mitad. El catolicismo no practicante aumentó durante ese periodo, consolidándose como la opción religiosa mayoritaria de la población española. En paralelo, las principales ganadoras, cualitativa y estadísticamente, fueron las opciones no religiosas, que prácticamente duplicaron su cifra entre las mismas fechas.

A través de esta nueva acentuación del proceso de secularización, la sociedad española ha pasado a formar claramente parte de «la numerosa caravana de "nómadas" europeos que protagonizan el éxodo religioso de Occidente» (Vitoria 1998, 14-15) por medio de la aceleración de la transformación sociorreligiosa en la España secular en las últimas décadas. Y si la sociedad española presentaba en 1990 una de las juventudes más religiosas de Europa –a pesar de que constituía la primera generación educada en un ambiente secularizado y del profundo cambio ya experimentado entonces– en el año 2000 la sociedad española mostraba ya un nivel medio de secularización respecto a sus países vecinos (Oviedo 2002, 29-30). Todas las tendencias apuntaban además a una mayor secularización para el siglo XXI, hacia lo que Alfonso Pérez-Agote (2010a, 49) ha denominado una tercera oleada de secularización, «que viene definida por las nuevas generaciones[, que] habiendo sido socializadas en medios sociales secularizados durante la segunda, marcan una lejanía en relación a la religión y la Iglesia, llevando a cabo una extirpación de las raíces religiosas de la cultura»: una tercera oleada de secularización cuyas raíces rastreábamos a finales de los ochenta. El acentuado incremento de posiciones no religiosas –especialmente del ateísmo en la juventud– durante el cambio de milenio ha confirmado paralelamente la afirmación del investigador (cf. *infra*, tabla 85).

El calado que ha adquirido en las últimas décadas el proceso de secularización nos muestra que la tensión que se establecía en el último capítulo entre la presencia difuminada del catolicismo en los imaginarios y el contexto secularizado se ha intensificado; es decir, que la secularización ha continuado problematizando la actualización del factor religioso en los imaginarios sociales de la población, conduciendo hacia una mayor secularización.

Tabla 85. *Evolución de la autoidentificación religiosa en la juventud española (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	1989	*1994*	*1999*	*2005*	*2010*	*2016*
Muy buen católico	2	2	1,6	1,6	2,3	2,1
Católico practicante	17	16	11,2	7,8	7,9	8,2
Católico no muy practicante	26	27	21,8	39	13,6	13,8
Católico no practicante	29	32	31,9	-	29,7	18,3
Indiferente	18	11	14,9	18,4	16	14,2
Agnóstico	16	4	6,1	6,7	9,3	13,6
Ateo	6	7	10,6	21,3	17,1	23,7
Creyente de otra religión	1	1	1,5	1,9	2	5,5

Fuente: (González-Anleo y López-Ruiz 2017, 243). Nota: las sumas de los porcentajes, tal y como aparecen en la fuente, ofrecen cifras que no arrojan un resultado del 100%, desajuste que puede descansar en la falta de inclusión de respuestas NS/NC o de otra categoría no explicitada en el estudio. El caso más llamativo es el relativo a 1989, en el que la suma de las cifras asciende hasta el 115%.

Analizaremos los dos vectores de secularización señalados hasta el momento (problematización en la cotidianeidad y narrativas seculares) a través de dos realidades que han conformado un marco más secular en el cambio de milenio: distancia y descrédito, realidades en las que las cotidianeidades transformadas y las discursividades se entrelazan hacia la consolidación de un marco inmanente en la sociedad española (Taylor 2015). Concluiremos la presentación de la acentuación de la secularización en el cambio de milenio con el análisis de la *exculturación*, paradigma de la tercera oleada de Pérez-Agote y muestra de una más denodada transformación de *aquella España católica* en *esta España secular*.

7.2.1. Secularización en el tiempo y la distancia[319]

Los diferentes rostros de la secularización en España han ido revelando y ampliando la distancia entre la población y la religiosidad católica, y en especial entre la población joven y la religiosidad. Distancia del entramado del día a día con lo religioso y

[319]Paráfrasis del título del disco *Canciones para el tiempo y la distancia* (2005) del cantante de rock independiente Iván Ferreiro.

distancia generacional –probablemente las consecuencias más evidentes del vector de transformaciones continuadas en la cotidianeidad– serán los dos parámetros en torno a los cuales estudiaremos el alejamiento creciente entre la población y la religiosidad católica en el umbral del cambio de milenio.

La continuación y la acentuación de las transformaciones a lo largo de cuatro décadas han consolidado a la realidad generacional como el principal factor diferencial de religiosidad entre los españoles (Pérez y Llaneras 2017), frente a la región, la clase y el sexo, que hasta los años sesenta eran fundamentales para contemplar los distintos perfiles religiosos en la población española. Esta era una línea a la que ya apuntábamos en el anterior capítulo y que durante el cambio de milenio se ha acentuado, máxime teniendo en cuenta que «España, [es] uno de los países con mayor diferencia religiosa intergeneracional» de Europa (Sanz 2013, 172).

A lo largo del desarrollo de la exposición hemos ido retratando un apagamiento de la memoria religiosa a través del debilitamiento progresivo de la transmisión, una tensión entre el difuminado y la actualización que encontraba en el espacio doméstico uno de sus puntos paradójicos. Si parcialmente el sustrato del recuerdo común del catolicismo nos ha servido para explicar la pervivencia de la nebulosa católica en el anterior capítulo, que se ejemplificaba en la persistencia de la participación en ciertos sacramentos por cuestiones familiares en muchos casos, también el olvido ha formado parte esencial de las dinámicas expandidas con la modernización (Connerton 2009). Olvido que se ha expandido a través de «la dislocación pura y simple de toda memoria que no sea inmediata y funcional» (Hervieu-Léger 2005, 229-230).

Por medio de sucesivas etapas en las que los jóvenes del momento eran menos religiosos que los jóvenes del ayer, pero más que los jóvenes del mañana (Congostrina y Núñez 2019), el hilo de memoria de la religiosidad católica –que se había transmitido de manera primordial en la realidad familiar– ha ido desenredándose (*disentangled)* en paralelo con el cambio social y generacional (Feindt, Krawatzek et al. 2014). Tere Cortés, antigua presidenta del Movimiento pro-Celibato Opcional (MOCEOP), narra en clave personal esta experiencia de debilitamiento de la transmisión religiosa:

> Yo pienso que, en primer lugar, la gente hoy día tiene mucha más formación de la que teníamos antes. Creo que eso influye muchísimo, porque la gente ha estudiado, la gente se ha formado, ha visto otras cosas Y creo que también una cosa que para mí es fundamental son las familias. [En] mi generación hemos vivido unos padres muy religiosos en la inmensa mayoría de los casos, y nosotros ya no lo hemos hecho así. Y a nuestros hijos les hemos dejado más libertad de la que nuestros padres nos dejaron a nosotros. Porque los padres de antes, lógicamente, te trasmitían mas la obligatoriedad de la fe, la obligatoriedad de ir a misa, la obligatoriedad de las creencias en la Iglesia y ya ha habido una generación de padres que ese trabajo no lo hemos hecho como imposición.

> Sí que hemos transmitido valores, hemos transmitido otra vivencia de fe, pero no la obligatoriedad. Y a mí me parece que eso también ha sido un tanto determinante (Cortés y Muñoz, c.p. 2018)[320].

Las generaciones benjaminas en el tránsito entre el siglo XX y el siglo XXI han sido hijas de aquellos jóvenes nacidos y educados en torno al desvelamiento de la Transición y la Movida. Estos últimos fueron aún «mucho más tolerantes que lo que lo fueron sus abuelos con sus padres» (Pérez-Agote 2012, 274), y han afianzado el contexto secular en el que desarrollaron su juventud a través del «impacto del legado de la generación progre en la sensibilidad e ideario de los jóvenes de hoy» (González-Anleo 2016, 323). Si los nacidos entre 1964 y 1974 fueron la primera generación «cuya socialización está marcada por la secularización de la sociedad» (González Blasco y González-Anleo 1992, 27), sus hijos han constituido la primera generación plenamente secular para Pérez-Agote: (2012, 325): una generación que ha experimentado a todos los niveles –doméstico y contextual– la fuerza de una secularización que ya había marcado a sus progenitores.

El progresivo apagamiento de la transmisión religiosa, que hemos relatado a lo largo de la disertación, se ha sumado al impacto de un profundo cambio de contexto que ha dificultado crecientemente la transmisión religiosa[321]. Ambas tendencias –transmisión y contexto– que en los capítulos anteriores poníamos en interacción y retroalimentación, han continuado condicionando la dinámica de traspaso de la identidad religiosa de padres a hijos.

Javier Elzo (2004) subraya cómo en España en 1997 la transmisión de la irreligión o pasividad religiosa de padres era exitosa en un 45% de las situaciones recogidas por el informe. Sin embargo, la transmisión de religiosidad de los padres a los hijos concluía de forma efectiva en tan solo un 6% de los casos. La situación inversa, es decir la consecución por parte de los hijos de una posición religiosa diferente a la de sus padres, era también reveladora de las dinámicas de transmisión en España: el paso de padres no creyentes a hijos creyentes sucedía en el 2% de los casos, mientras que el paso de padres creyentes a hijos no creyentes representaba ascendía al 35%. Como consecuencia: «El grado de identidad religiosa y el sentimiento de haber sido educado religiosamente se han

---

[320]Esta realidad del difuminado de la transmisión religiosa era explicitada en uno de los grupos de discusión con jóvenes: «Claro, mis padres ya no… o sea, mis padres no me han dicho nunca que no creen ni cosas así, pero que si creen no lo practican, vaya» (M1, Grupo de discusión 2C, c.p. 2017).

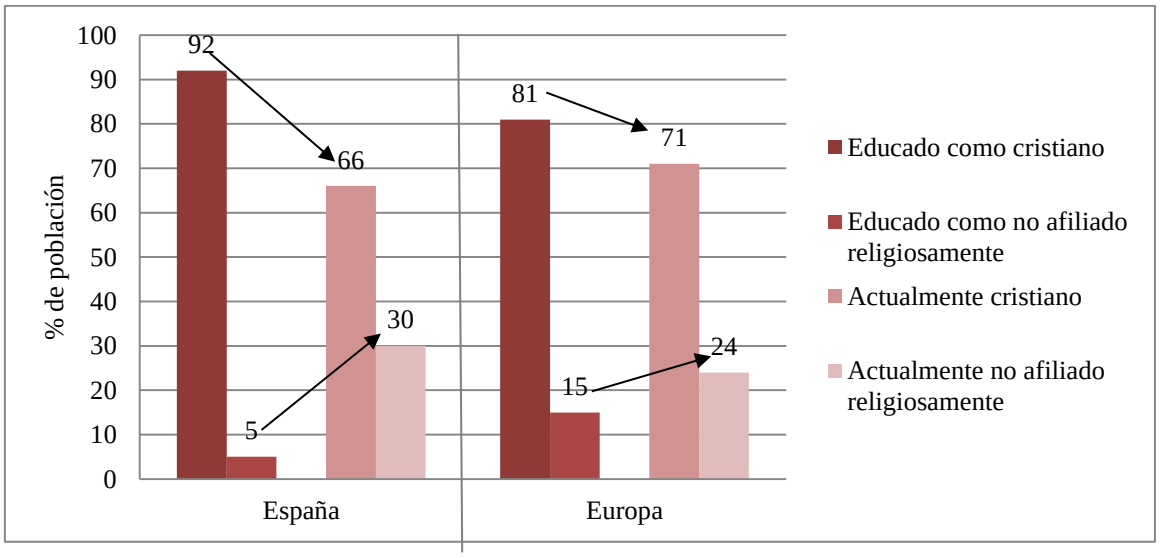
[321]Como dato revelador del cambio que está experimentando el modo de conformación de las parejas y de las familias, cabe señalar la información aportada por un artículo publicado el 22 de julio de 2019 en *The Guardian*, en el que se cita una interesante gráfica tomada de un tuit de Derek Thompson. En la misma, se revela que mientras los espacios religiosos pierden constantemente en las últimas décadas del siglo XX importancia como lugar para encontrar pareja, se incrementa en las primeras décadas del siglo XXI exponencialmente el uso de las plataformas online para este fin (citado en Saner 2019). Cf. https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/jul/22/why-childhood-sweethearts-no-longer-measure-up-and-six-other-ways-dating-has-changed (último acceso: 28 de julio de 2019).

dicotomizado» (Ibíd., 246), consagrando la tendencia a la que ya apuntábamos en el capítulo anterior: incluso en aquellas familias en las que se ha optado más intensamente por la transmisión religiosa, en gran parte de los casos se ha evaporado en el proceso de maduración del joven. Esta situación es narrada en clave personal por Ángeles López (c.p. 2018) a través de su experiencia como madre:

> Yo, sinceramente, si entendemos el proceso de transmisión de la fe de forma clásica, creo que como madre he fracasado. En el sentido de que mis hijos, pues sí, han hecho la primera comunión, se han confirmado, pero en el momento en el que han llegado a la adolescencia-juventud, han roto. Y de alguna forma han encontrado maneras de expresar su vivencia de la interioridad, su trascendencia. Uno de ellos dice que sí que es creyente, otro que no. Pero ha faltado, desde mi punto de vista, lo que yo sí tuve, que es una comunidad que envuelve todo ese proceso de transmisión.

Desde el sustrato de estas dinámicas, el sociólogo Javier Elzo señalaba que la sociedad española de finales del siglo XX poseía el porcentaje más alto de pérdida de transmisión religiosa tras Francia y Bélgica, lo que explicaba la aceleración continua y acentuada del cambio religioso en España. Esta situación ha continuado en el cambio de milenio y el informe del Observatorio de Pluralismo Religioso en España (2013, 41) ponía de manifiesto que el 61% de los menores de 35 años no ha educado o no pretende educar a sus hijos en ninguna religión; dato que apuntaba a una reducción de la transmisión religiosa, que se continúa confirmando. En los datos ofrecidos por el Informe del Pew Reseach en 2017 solo aparecen actualmente tres países europeos con una mayor pérdida de transmisión religiosa por delante de España: Noruega, Holanda y, de nuevo, Bélgica (Pew Research 2018a).

Gráfico 10. *Diferencia entre educación religiosa y autoidentificación en España y Europa (2017) (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*



Fuente: (Pew Research (2018, 6, 7 y 29). Nota: se ha respetado la traducción más literal de « non affiliated» que utiliza el informe para referirse a las opciones no religiosas.

Por otra parte, y en estrecha relación, en esta tesis hemos subrayado cómo desde el inicio de los setenta se expandía en los testimonios la percepción de que el mundo había cambiado y que la religiosidad tenía una cabida cada vez más problemática en el mismo. Este contexto transformado constituía uno de los polos esenciales que explicaba el fracaso en la transmisión religiosa a medida que la problematicidad del encaje del factor religioso en la exterioridad social hacía que la propia sociedad perdiese el carácter que tuvo otrora de transmisora religiosa. En *aquella España católica*, si tus padres no te transmitían la religiosidad, era la exterioridad social la que te obligaba a ello. A diferencia del inicio de los sesenta –momento en el que una religión fuertemente presente en los imaginarios favorecía una conexión «entre la vida cotidiana y su dimensión trascendente» (González-Anleo 2017, 245)– en el contexto digital del siglo XXI la religión ya no se encuentra simplemente difuminada en la plaza como en los ochenta, sino que prácticamente se ha vuelto invisible (Duch 2007, 21). Esta es la impresión que subraya Antonio Muñoz Varo (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos:

> Con el reto de la secularización el ejemplo de la parroquia es obvio. La parroquia pasó de ser el centro del pueblo, que estaba enfrente del ayuntamiento, que sonaban las campanas y en la plaza se congregaba el pueblo, a ser algo invisible. Tú ahora pasas por cualquier barrio y estás pasando por la puerta de la parroquia, y ¿qué persona piensa que ahí está la parroquia? Es como que se ha hecho invisible. Es un Dios que se está haciendo invisible una Iglesia y una parroquia que se están haciendo invisibles.

A la más denodada invisibilidad ha contribuido la acentuación de la modernización de la sociedad y de la vida cotidiana de la población, generando una continuada y renovada sensación de que «los actuales avances se producen a un ritmo cada vez más veloz» (Koselleck 2003, 54). Tras la crisis económica de principios de los noventa hasta la llegada del 2007, la sociedad española revivió una nueva transformación modernizadora de la faz del país y una oleada consumista que tuvo como paradigma destacado el boom inmobiliario.

Además, con el cambio de milenio, se ha multiplicado exponencialmente la disposición, acceso y uso de los medios tecnológicos, que han configurado una era de la información y de la comunicación hasta límites prácticamente insospechados apenas unos años antes (Castells 1997, 2001). Nuestra cotidianeidad, las estructuras que configuran nuestro *habitus*, no solo ha cambiado, sino que continúa cambiando a ritmo vertiginoso. La era digital multiplica particularmente la distancia entre la vida cotidiana y las iglesias, entre los modos de almacenamiento y gestión distinta de la memoria entre las religiones y la sociedad informatizada (Hervieu-Léger 2005, 208-211), entre los lenguajes diferenciales empleados en ambas esferas. Es la implacable distancia entre «una forma interactiva, dialógica y participativa» y «audiovisual» y la presentación religiosa, basada en «unos parámetros poco operativos y, en algunos casos, petrificada en formas superadas o

excesivamente "ancladas" en el componente ético-social de la fe cristiana» (González-Anleo 2015, 123)[322].

Esta transformación digital ha radicalizado la problemática relación entre las «sociedades marcadas por la inmediatez de las comunicaciones y el consumismo» y las tradiciones religiosas en retirada ante la creciente dificultad de asumir la vorágine de cambios (Reus 1997, 145-146). Así pues, si parte de esta problematización que la modernización del tejido socioeconómico y cultural implicaba en el factor religioso la hemos descrito a través de preguntas cotidianas generadas por las nuevas situaciones y a las que las religiones parecían no tener respuesta, la situación de exceso de cuestionamientos respecto a la tradición anterior «ha saturado» a las propias tradiciones religiosas (González de Cardedal 1999, 201-202), acelerando el distanciamiento y el extrañamiento a medida que la religiosidad se ha revelado cada vez más ajena a la entraña de lo cotidiano.

En continuación con lo que describíamos como un progresivo alejamiento de las respuestas religiosas a las situaciones cotidianas, la Fundación Encuentro (2007, 10) señalaba cómo «la religión aparece en el imaginario de los españoles como una realidad ajena a la dimensión de lo terreno, de lo mundano, de lo corporal, de lo material; en definitiva, de lo inmanente de la vida». Ante esta diferencia entre la religiosidad y la cotidianeidad, la mayoría de la población española considera en 2008 que la Iglesia está «inadaptada a la sociedad», una afirmación que alcanzaría a la mitad de los católicos practicantes y que ascendería hasta el 72 % de los poco practicantes, el 81% de los no practicantes y el 91% de los no creyentes, constituyendo un significativo aumento respecto a la percepción de inadaptación de la Iglesia a la sociedad que señalábamos para la década de los ochenta (datos de Toharia 2011, citado en Pérez-Agote 2012, 355)[323].

Esta percepción global sobre la inadaptación del factor religioso en la vida diaria se observa igualmente en el peso de la religión en las distintas esferas de la vida, como es el caso de la política («solo un 18,8% cree que se deben tener en cuenta las creencias religiosas a la hora de votar»), o el trabajo («un 22,5% relaciona la responsabilidad de su trabajo con sus convicciones religiosas») (Fundación Encuentro 2007, 10). A su vez, la menguante influencia de la religión en las respuestas a los problemas cotidianos se

---

[322]Esta diferencia entre lenguajes es explicitada por una joven en uno de los grupos de discusión: «Pues yo hay veces que sí que voy a misa, pero no me entero de nada. Hay veces que sí que me entero, y veces que estoy a lo mío, o sea, pensando en mis cosas y no me entero de nada. En plan, o sea, que no es porque no me quiera enterar y porque, no sé, es porque, pues empiezo a pensar en mis cosas y ya me he perdido y sigo en lo mío» (M1, Grupo de discusión 1A, c.p. 2017). Por el contrario, los lenguajes litúrgicos son valorados positivamente cuando los jóvenes sienten que existe una conexión entre el modo de presentación del ritual religioso y su vida cotidiana. Como señala una joven de un centro concertado de Madrid: «Yo, por ejemplo, pertenezco a un grupo cristiano y las misas que hacemos en el grupo en sí, que son cantando, son con cosas que se encuentran más cercanas a lo que es tu vida, pues ahí sí» (M3, Grupo de discusión 3D, c.p. 2017).
[323]En 1984, era un 44% de la población española encuestada por el CIS la que suscribía la afirmación «La Iglesia lleva un retraso de siglos, por eso sus enseñanzas muchas veces no son acertadas».

encuadra dentro en una escasa ponderación de la importancia en general del factor religioso en la vida de los entrevistados. La religión aparece como la penúltima esfera de máxima importancia (18,7%) en un listado encabezado por salud (90,8%), familia (89,6%) y el trabajo (58,1%)» (Ibíd.), mientras que para la juventud encuestada en el Informe SM de 2005 constituía directamente el aspecto menos valorado (González Blasco y Elzo 2006).

Como en los periodos anteriormente estudiados, el proceso de secularización ha sido más intenso y profundo en la generación joven, inserta en un contexto de «consumismo, tecnología, culto al cuerpo» (González-Anleo 2015, 123). Las estructuras cotidianas de la población más joven –que no solo ha vivido el cambio tecnológico, sino que en mayor medida ha nacido ya con él– se alejan aún más de la religiosidad católica en un proceso de distanciamiento que, según el sociólogo Pérez-Agote (2012), puede no solo ahondar en la lejanía con lo católico, sino que «puede afectar a las raíces mismas de la religiosidad» (Ibíd., 125). En palabras del presidente de la Fundación Ferrer i Guardia en la presentación de su estudio de 2019 sobre la situación de la laicidad en España: «Los chicos definitivamente han cambiado las fórmulas metafísicas por manifestaciones tecnológicas, que también son dogmas» (en Congostrina y Núñez 2019).

Estas distancias generacionales y temporales que hemos descrito en este punto favorecen que se generen dinámicas de acción y reacción, de identificación y de oposición entre los distintos estratos generacionales, que continúan interactuando entre ellos (Aróstegui 2004, 129). Es decir, actualmente contamos en la sociedad española con distintos segmentos de la sociedad que han vivido la totalidad o partes del proceso descrito en esta tesis. Y precisamente aquellas generaciones que más profundamente experimentaron *aquella España católica*, y más parte de su vida recorrieron inmersos en esas condiciones, son las que más adheridas continúan a la religiosidad católica, una realidad que es narrada en primera persona en la percepción de Juana María Marinas, integrante del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos:

> A mí me da mucha pena. Tengo muchas canas y soy, muchas veces, la más joven en las misas. Así no vamos a ninguna parte. Volvemos a lo mismo: necesidad de la espiritualidad, una cercanía a la gente, un interés por lo que a la gente le preocupa (Entrevista con miembros del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos, c.p. 2016).

La distancia generacional en torno al factor religioso es evidenciada en las distintas estadísticas y análisis: tres cuartas partes de los españoles con menos de 35 años declaraban en 2007 que la religión era menos importante o igual de irrelevante que para sus padres (Observatorio del Pluralismo 2012, 37), y el factor religioso se ha encuadrado en las últimas décadas dentro toda una serie de cuestiones que establecen una fuerte distancia generacional entre los mayores y menores de 35 años (Colomé y Llaneras 2017).

Este contraste –tanto de la cotidianeidad de hoy con la de ayer, pero también entre las generaciones que continúan interactuando– fragua una realidad profundamente diferencial, en la que la España actual indudablemente no es *aquella España católica*[324], y en la que «la mayoría de los españoles no viven en el ámbito de ideas, convicciones y temores en los que crecieron sus padres y sobre todo sus abuelos» (González de Cardedal 2015, 1458).

En este sentido, los entrevistados en los grupos de discusión con jóvenes señalan ilustrativamente una doble realidad al respecto. Aunque esta diferencia intergeneracional favorece ciertas conexiones puntuales de los estratos benjamines con la religión católica por la relación existente entre las distintas generaciones, también mina su potencial actualización de la misma por parte de los jóvenes a través de la forja de unos imaginarios en los que la religión aparece intrínsecamente vinculada a lo antiguo, envejecido y caduco.

Por una parte, son los abuelos los que más les sugieren la asistencia a misa o la participación en los sacramentos, y parte de los recuerdos de los entrevistados ligados a la religiosidad son protagonizados por la figura de sus abuelos. En palabras de dos chicas de un colegio concertado de Santander:

> M4. Mis abuelos eran muy religiosos y eso, y siempre han querido que fuésemos a misa, pero no…
> *E. ¿Tus abuelos?*
> M4.Sí, pero nosotros como que hemos pasado, ¿sabes? O sea, mis hermanos y yo.
> M1. En mi familia pasa lo mismo. Mis abuelos, y tengo un tío que es cura, siempre me intentan animar hacia la religión, y también en grupos, que he dicho antes que voy, también. Pero, bueno, tú tienes también tu idea, puedes hacer lo que quieras (Grupo de discusión 4C, c.p. 2017).

Este ambiente de presiones familiares ejercidas por los abuelos era igualmente relatado por Evaristo Villar (c.p. 2017) en la entrevista:

> Si decir «católico» se reduce a bautizar a tu hijo cuando nace porque al fin y al cabo lo están pidiendo las abuelas y los abuelos, te lo van a exigir. Las abuelas y los abuelos que todavía conservan –no diría un nacionalcatolicismo– te lo van exigir y si no, lo vas a pasar mal con ellos, porque te van a estar diciendo que tienes que bautizar a tus hijos, porque

[324]Como dos ejemplos del profundo cambio en el tejido social cabe subrayar cómo crece el número de pueblos en España en el que ya no es posible el mantenimiento de la asistencia religiosa (*El Independiente* 2018), mientras el número de seminaristas vuelve a bajar progresivamente a principios del siglo XXI. Tras la relativa estabilización de las últimas décadas del siglo XX: si en el curso 1996-97 eran 1900 los aspirantes al sacerdocio; en el curso 2006-2007 eran 1387; en el curso 2016-2017 eran 1247 y, finalmente, en el curso 2018-2019 se redujeron hasta la cifra de 1203. En cuanto a los novicios de las congregaciones e institutos de vida religiosa, si en el año 2005 había en España 744 novicias y 195 novicios (Zenit 2005), la suma de ambas categorías se reducía hasta 344 novicios y novicias para toda España en 2016 (Europa Press 2016).

> ellos han sido educados de otra manera. Si el catolicismo es llevar a tu hijo o a tu hija a hacer la primera comunión porque la hacen todos, a lo mejor estás en un colegio concertado y es de religiosas, de monjas, ¿cómo no va tu hijo tu hija a…?

Pero, por otra parte, esta conexión facilita una más acentuada identificación del hoy frente al ayer, del joven frente al abuelo, donde las percepciones, y la suma acumulada de las transformaciones y las narrativas se entremezclan.

Varios entrevistados en los distintos grupos de discusión de jóvenes señalan claramente la diferencia generacional y temporal previamente analizadas y su relación con la religiosidad. En el grupo del centro anteriormente citado, esta evolución no solo es reflejada de una manera gráfica, sino que también nos remite a la clave de percepción extrínseca que hemos subrayado a lo largo de la disertación. La misma joven que me explicaba el intento de parte de sus familiares por transmitirle su religiosidad hablaba de que sus abuelos estaban «dentro de la religión totalmente, o sea, como que es algo que ya forma parte de su vida, mientras que mis padres no es tanto el interés que tienen hacia la religión» (M1, Grupo de discusión 4C, c.p. 2017). Abuelos «dentro» del esquema religioso, padres a medio camino, y jóvenes en los que esta visión extrínseca respecto a la religión se consolidaba de manera más evidente, dado que la mayoría de los entrevistados en los grupos de discusión se contemplaba a sí mismo directamente fuera del universo religioso.

Además, ha aparecido una general atribución del factor religioso a la infancia de los jóvenes; fruto de que a pesar del debilitamiento de la transmisión, la mayoría los entrevistados aún han sido bautizados o han realizado la primera comunión. Ante la pregunta «¿habéis ido a misa?», la respuesta general con un «sí» contrastaba con la misma unanimidad –en este caso del «no»– ante la cuestión de si actualmente asistían a los oficios religiosos (Ibíd.). Esta diferencia entre su infancia –en la mayoría de los casos con una debilitada educación católica– y su proceso de juventud es leída en clave de maduración personal, lo que redobla de nuevo la distancia entre el hoy y el ayer, entre la inmadurez y la evolución personal[325].

Sobre este sustrato de (des)identificación generacional respecto al factor religioso, emerge la idea de dos mundos distintos, el de sus abuelos religiosos, el contexto de «hace veinte años tus padres y tus abuelos: “Uhh, a misa, vete a misa” [como obligación]» (H4, Grupo de discusión 5H, c.p. 2017), que incluso se prolongó durante la infancia de los entrevistados, frente al suyo propio en la actualidad, alejado de la religión. Este contraste es puesto claramente de manifiesto por una alumna de un colegio concertado al norte de

[325]En este mismo sentido, una joven comentaba en uno de los grupos de discusión: «Y yo iba [a misa]. o sea, yo hice la comunión, me he bautizado y todo eso… Pero, luego ya cuando he sido un poco más mayor, he dicho: “No voy a ir más [a misa]”. Y ya dejé de ir.» (M2, Grupo de discusión 1A, c.p. 2017).

Madrid: «Ahora está mejor visto ser no creyente, ateo, que creyente por la sociedad en general. Como que no lo exponemos, como era antes, que, por ejemplo, hace años todas nuestras abuelas iban a misa de pequeñas, y de toda la vida ha sido así en los pueblos, y eso. Pero ahora, no sé, como que está mal visto» (M1, Grupo de discusión 3D, c.p. 2017)[326].

La retroalimentación entre discurso, percepción y realidad nutre este imaginario juvenil secularizado, factor al que contribuye la continuación de las narrativas del antagonismo entre modernización y religión descrito en el capítulo anterior. Por ejemplo, en un artículo analítico recientemente publicado en *El País*, el catedrático Gil Calvo declaraba que el proceso de cambio de la sociedad española ha sido la disminución de «los residuos premodernos de superstición religiosa» (Congostrina y Núñez 2019)[327]. Por su parte, ante la sociedad global y tecnológica, Yuval Noah Harari (2006, 305) concluye en su libro *Homo Deus* que «hace ya tiempo que tanto ella [la Iglesia Católica] como las demás religiones teístas dejaron de ser una fuerza creativa para transformarse en una reactiva». Afirmaciones como la de Gil Calvo o Yuval Noah Harari, quien ha poseído un éxito editorial en España, siguen nutriendo el imaginario social secular que vincula necesariamente el ser moderno con el proceso de secularización (Bericat 2008, 37).

Estas narrativas también aparecen en el factor de extrañamiento y distancia que los jóvenes observan entre el ayer y el hoy, y se trasluce en sus polarizaciones entre las categorizaciones que confieren a un *nosotros* (jóvenes, racionales, deseosos de experiencias, modernos) frente a un *ellos* (ancianos, incultos, sometidos, antiguos).

Concretamente, en los grupos analizados ha aparecido repetidamente la idea de obligación y sometimiento religioso frente a conciencia propia y libertad. «Es como que estabas obligado, diríamos, a ir a misa», señala un joven de un centro de formación profesional ubicado en la franja norte de España (H4, Grupo de discusión 5H, c.p. 2017). Estos abuelos que estuvieron obligados a ir a misa, que continúan asistiendo en mayor medida que el resto de los estratos generacionales y que quizá les obligaron a ellos a ir a misa cuando fueron niños, entran en contraposición con los jóvenes, que no creen en ningún Dios, porque «ya se sienten, pues eso, suficientemente independientes y que tienen un pensamiento suficientemente, no sé, libre, por así decirlo, como para tener que depender de un Dios» (M2, Grupo de discusión 4C, c.p. 2017). Esta diferencia aparecía de nuevo en palabras de un joven del citado centro de formación profesional: «Es que eso

[326]En el caso del grupo de discusión 1E, era un varón el que señalaba la extrañeza de la autoidentificación como creyente para la juventud española actual: «La gente así, más común, no me gusta decir común, porque nadie es común, pero la gente así un poco menos religiosa como que pasa un poquito más de eso y lo ve como algo lejano, de viejos» (H1, Grupo de discusión 1E, c.p. 2017).

[327]Esta referencia cientifista también aparece en las declaraciones de los grupos de discusión con jóvenes: «Yo tampoco [soy creyente]. Como que no hay pruebas ni nada de eso, pues no sé, digo: ¿Cómo voy a creer en algo que no he visto ni nada?» (H2, Grupo de discusión 1ª, c.p. 2017).

era obligatorio hace cincuenta, cien, años, es decir, que tenían que ir a misa todos los domingos y todo eso» (H2, Grupo de discusión 5H, c.p. 2017), así como en la conversación que entablaban dos jóvenes de un instituto de la zona sur de Madrid al hilo de mis preguntas:

> H1. Yo creo que no es por los padres, yo creo que es por…
>
> M1. Cada punto de vista.
>
> H1. El punto de vista de cada uno es mucho más abierto, ¿no? Hay como más libertad hoy. Ha cambiado la sociedad y ya está.
>
> *E. ¿Qué decías de los padres?*
>
> H2. Son los que te orientan al principio. Aunque luego cuando eres joven y ya eres crítico, autocrítico, y ya puedes decidir por ti mismo, porque ya la cosa cambia. (Grupo de discusión 2C, c.p. 2017).

El binomio joven actual-libre frente a anciano-sometido se alimenta también a través de la consideración racionalista (el ser «autocrítico» del anterior grupo de discusión), también observable en la declaración de una alumna de 2º de bachillerato de un instituto público de la Comunidad de Madrid: «[Hablando de la Iglesia] porque saben que no pueden hacer nada con nosotros, que no nos pueden engañar como a los mayores» (M1, Grupo de discusión 1E, c.p. 2017). En el caso del centro concertado Santander, es un varón quien establece esta diferencia en su propia experiencia personal: «Yo, al principio, sí creía, porque no tenía conocimiento, pero ya cuando he empezado, ahora que he empezado a saber yo mis ideas, y tener yo mis ideas, pues como que me he ido un poco alejando de lo religioso» (H1, Grupo de discusión 3D, c.p. 2017). Por su parte, Avelino Seco, sacerdote residente en la misma ciudad norteña, apuntala esta idea cuando subraya cómo tiene que afrontar diferentes prejuicios de los jóvenes en sus conversaciones con ellos:

> Aún en gente, muy chavales, el tema de unir lo religioso a algo no positivo pesa. Y yo creo que encima por ejemplo el tema este de unir lo religioso para muchos a esto de Hazte Oír[328], o ciertas ideas de lo religioso o ciertas ideas de lo religioso que hoy ya no se plantean así pero que a ellos le suena así. A un chaval le convence más el tema del evolucionismo que el tema del creacionismo. ¡Pero es que eso, yo también soy

[328]La entrevista con Avelino Seco y Ernesto Bustio fue realizada en marzo de 2017, apenas un mes después de que la asociación Hazte Oír, de corte ultracatólico y conservador [Cf. https://es.wikipedia.org/wiki/Hazte Oir.org (último acceso: 1 de julio de 2019)], pusiera en circulación un polémico autobús con el mensaje: «Los niños tienen pene. Las niñas tienen vagina. Que no te engañen». Esta asociación ha jugado un peso destacado, habitualmente rodeado de polémica mediática, en los debates sobre género y cuestiones sexuales y reproductivas. Sin embargo, y a pesar de su fundamentación católica, diferentes obispos y representantes de la Iglesia se han devinculado recientemente y de manera creciente de la actividad de Hazte Oír (Ibíd.).

evolucionista! Pero el colectivo todavía ese lenguaje sobre que Dios me ha hecho (Seco y Bustio, c.p. 2017).

La distancia, tanto cotidiana como generacional, y las distintas variantes que hemos subrayado no solo constituyen una de las consecuencias fundamentales de la suma de transformaciones experimentadas, sino que han alimentado uno de los trazos narrativos más afianzados del discurso netamente secular, en el que la percepción problemática de las transformaciones y los elementos discursivos entre lo actual y lo viejo se entremezclan e impiden el diálogo entre los jóvenes y las opciones religiosas. «El problema es que el mensaje cristiano hoy día se ve como algo pasado, como algo caduco. Entonces entablar un diálogo religioso hoy con personas que en principio no se plantean la cuestión religiosa y encima lo ven como algo pasado… no es fácil el reto que hoy tenemos», como señala el que fuera presidente de la Acción Católica General, Antonio Muñoz Varo (c.p. 2017).

Por tanto, en la realidad de las transformaciones sociales y generacionales, que establecen una distancia entre la religiosidad y cotidianeidad, también se revela el poder de la narrativa, concretamente de la citada oposición entre lo moderno y lo antiguo que estudiábamos en el capítulo anterior y que es expresada de diferentes maneras en las declaraciones de los jóvenes. Y también nos lanza una incómoda pregunta al aire: ¿cuánta de la influencia de la modernización sobre el cambio religioso ha sido profecía autocumplida en torno a esta narrativa a la que ya apuntábamos en los años sesenta? Digo «incómoda» por la dificultad de su estudio empírico. Sin embargo, es difícil sustraerse a este cuestionamiento ante las declaraciones de uno de los jóvenes entrevistados: «Efectivamente es mucha menos [la importancia de la religión] de la que había antes. Ahora yo creo que se está bajando mucho más y al final acabará desapareciendo» (H1, Grupo de discusión 4C, c.p. 2017). Él, que probablemente no haya leído ningún libro sobre la teoría de la secularización, y de hecho personalmente evité el concepto para no extrañar el debate entre los jóvenes, reproduce el contenido programático de la misma. Ha heredado una narrativa que la realidad parece confirmarle. Y ante la inminente desaparición de las religiones, ¿por qué adherirse a una identidad que se estima caduca?

7.2.2. Descrédito: falta de confianza y estereotipación entre la sociedad de la información y la reactivación de los debates en el siglo XXI

Como hemos visto en el anterior punto, las transformaciones continuaban. Pero también apuntábamos a una mayor expansión de las narrativas asociadas a la secularización a través de los testimonios analizados. La extensión –en definitiva– de lo que con José Casanova (2012, 60-61) hemos denominado el «régimen de conocimiento secularista» (*stadial consciousness*), cuyos efectos eran ya perceptibles en la última década del siglo XX en aquello que los análisis del Instituto Fe y Secularidad

denominaban las relaciones entre creencia y la increencia. A partir de sus reflexiones y de las surgidas en torno a las mismas, contextualizaremos el cambio de milenio.

Si hasta la década de los ochenta siglo XX la problematicidad en las propuestas del Instituto se situaba en el lado de la «increencia», a pesar de que los seminarios de Fe y Secularidad ya habían para entonces reflexionado ampliamente sobre el crecimiento del «ateísmo vital», a partir de los noventa fue la creencia la que ocupó cada vez con mayor brío el lado problemático en sus seminarios y propuestas: la dificultad del lenguaje sobre Dios, incluso la creciente imposibilidad misma de lo religioso en la sociedad secular[329]. En la España secular era la creencia la que progresivamente devenía problemática en un contexto en el que resultaba cada vez más extraña.

Dentro también de los estudios del Instituto Fe y Secularidad se gestó durante los noventa el estudio realizado por Andrés Tornos y Rosa Aparicio, y que concluyó en la obra *¿Quién es creyente en la España de hoy?* (1995). Durante los trabajos previos de los autores sobre las identidades del creyente y del no creyente, llevados a cabo en Fe y Secularidad en el año 1993, se apuntaba al carácter problemático con el que era cargada la religiosidad en la sociedad española, un proceso que se veía acentuado por un universo de impugnaciones a la religión católica por ser «anticuada, propia de gente atrasada», «insuficientemente crítica, reñida con la inteligencia», «rígida, intolerante» o «ligada a un aparato eclesiástico inadmisible» (*Las identidades del creyente* 1993, 78); constataciones que confirmaban la progresiva consolidación de un «régimen de conocimiento secularista», «una conciencia estadial secular».

A su vez, la expansión de las percepciones y narrativas que recogían Tornos y Aparicio motivaba el cambio religioso individual, es decir, poseía efectos secularizantes gracias al doble carácter de reflejo y de agente que posee la discursividad. Para los entrevistados durante el trabajo de campo de Tornos y Aparicio, la condición de creyente religioso «apenas se negocia en la vida cotidiana; es decir, apenas intenta hacerse valer» dentro de un contexto en el que la religiosidad y las creencias son para «esa vida diaria poco importantes, o indiscutibles, o quizás invisibles» (Ibíd., 93-94).

Hacia una dirección más acentuada apuntaba una tesis dirigida por el propio Andrés Tornos en 1994 sobre la increencia en País Vasco. El estudio ponía de manifiesto la influencia de estas narrativas en las relecturas individuales de vivencias «que un día se leyeron como profundamente religiosas», y que acabaron transformándose en un contexto

[329]Más aún, como reflexionaba Juan Antonio Estrada (2000, 51) en un número de los *Cuadernos Fe y Secularidad* surgido a raíz del XXXIII Foro sobre el Hecho Religioso, el progresivo aumento de la indiferencia mostraba que languidecía la respuesta cristiana pero también quizá la pregunta por Dios, quien «desaparece, pierde sentido y significación y se convierte en un nombre del pasado sin referente para el hombre de hoy».

más amplio en el que lo religioso «es vivido como ridículo y caduco», según el autor (Gorritxategi 1994, 194).

Del mismo modo que para el punto previo sobre la distancia, transformaciones y narrativas han jugado un papel conjunto en la extensión de un mayor descrédito del factor religioso durante el cambio de milenio. Mediante el concepto «descrédito» hago referencia a una pérdida más radical de la credibilidad religiosa, de la que los análisis presentados daban muestra ya para finales del siglo XX y que se intensificó en el alba del tercer milenio. Aunque hemos señalado que las narrativas seculares constituyeron una savia fundamental para la generación de este «régimen de conocimiento secularista» (*stadial consciousness*), que constituye un acicate para el descrédito religioso, las implicaciones de la modernización social de las últimas décadas también han ejercido un peso particular. Además, estas transformaciones –especialmente las referidas al mundo digital y de la información, de un lado, y a los cambios en los parámetros morales de la población, de otro– se han consolidado en paralelo a nuevas polémicas con la cuestión religiosa por medio, como han sido las implicaciones mediáticas del terrorismo y de la pederastia o las distintas tensiones en torno a los debates sobre laicidad y cuestiones sexuales y reproductivas.

En primer lugar, el contexto de sociedad de la información ha multiplicado las informaciones sobre la Iglesia –en particular– y ha dinamizado los debates y posicionamientos críticos con las religiones –en general– que viajan ahora a golpe de clic y a escala global[330]. Para el popular filósofo Byung-Chul Han (2014, 99), si la confianza es un acto de fe («fe» y «confianza» provienen de la misma raíz latina), este acto queda rápidamente «obsoleto ante informaciones fácilmente disponibles». El filósofo concluye enfatizando que, consecuentemente, la sociedad de la información mina las bases de la fe religiosa; una realidad que es descrita por Tere Cortés ante la pregunta por los cambios en la aproximación juvenil al factor religioso: «Y, claro los jóvenes, los medios de comunicación, el acceso a la información por medio de internet, todas estas cosas abren unos campos muchísimo más amplios de los que teníamos nosotros. Y yo pienso que ahí la sociedad ha cambiado radicalmente» (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

Esta pluralidad y transparencia en el mundo de la información vía digital se ha traducido para Paquita Sauquillo (c.p. 2018) en una pérdida más denodada de la *auctoritas* de la propia Iglesia en la jungla mediática:

---

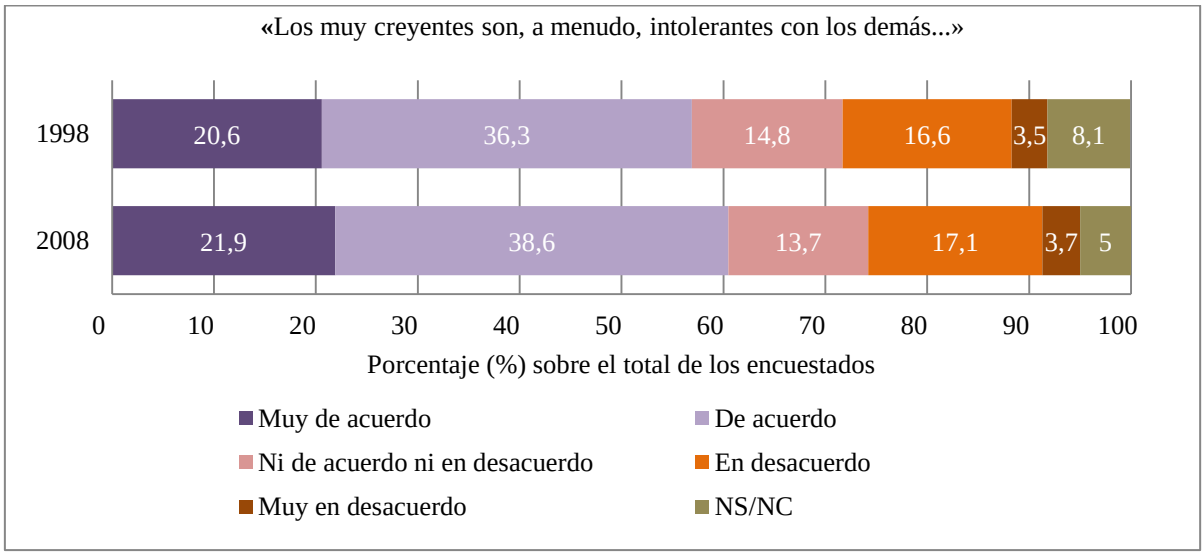
[330] Esta situación es claramente descrita por José Manuel Ribera (c.p. 2018) en la entrevista que mantuvimos: «Quiero decir contradicciones ha habido muchísimas que además ahora en los últimos años [se han multiplicado], con el escaparate que representan los medios de comunicación y las posibilidades de transmitir mensajes, que a veces pueden ser inciertos o pueden ser falsos. Las *fake news*. Eso está al orden del día, pero en general la gente no es tonta, y ve, y discurre, y se escandaliza. O sin escandalizarse se alejan porque [dicen:] "Esto no es lo que yo quiero"».

> Nosotros nos teníamos que reunir casi clandestinamente para discutir cómo era el Concilio Vaticano II. Ahora no haría falta eso. Cuando dice el papa cualquier cuestión, ya te has enterado y ya le han criticado o no le han criticado. Las nuevas tecnologías han hecho cambiar la *auctoritas* que antes existía, y ahora hay muchas *auctoritas*.

Por medio este cambio prácticamente de paradigma social, una serie de debates, acontecimientos y escándalos sobre el factor religioso han alcanzado una amplia repercusión mediática gracias al aumento de la información y su fácil acceso. Uno de los más relevantes impactos a este respecto ha sido ocasionado por la escalada del terrorismo global en las primeras décadas del siglo XXI, que periódicamente ha salpicado diferentes partes del Globo y ha generado posicionamientos diferenciales al respecto. Esta cuestión concreta del terrorismo y la asociación con lo religioso a la violencia aparece constantemente en los grupos de discusión con los jóvenes. La vinculación entre los dos conceptos afecta a las religiones en global, pero al Islam de manera concreta a través de la honda conmoción social que han tenido los ataques terroristas del 11S (2001) y del 11M (2004), ligando la imagen de la religión musulmana al estereotipo de la violencia.

En paralelo, durante el cambio de milenio ha aumentado la percepción negativa por parte de la población ante la creencia «fuerte» por su potencial carga de intolerancia, de violencia hacia los demás miembros de la sociedad.

Gráfico 11. *Consideración del «muy creyente» como –a menudo– intolerante con los demás (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*



Fuente: (CIS 1998, 2008).

Sin embargo, para el caso de la Iglesia católica, la desconfianza ha alcanzado un punto particularmente álgido con el descubrimiento de diferentes escándalos de pederastia. Estos escándalos han ocupado un espacio creciente de información desde el año 2000 (Quesada 2001) hasta alcanzar su cénit mediático en el 2018-2019, año en el que el Vaticano convocó una cumbre entre las cabezas eclesiales para ofrecer soluciones al

respecto. En el caso español la labor de seguimiento mediático ha sido realizada con particular énfasis por *El País*, y ha dado lugar a un documental realizado por Netflix España bajo el título *Examen de conciencia* (2019).

A pesar del proceso de secularización experimentado durante el último tercio del siglo XX, este no había impedido el éxito en el encubrimiento de diferentes crímenes de pederastia a nivel español y europeo con el fin de salvaguardar el prestigio de la institución eclesiástica[331]. Sin embargo, en su desvelamiento durante las primeras décadas del siglo XXI se observa la potencialidad de la propia era de la comunicación global en la expansión de la información, y el reto que la transparencia informativa constituye en el mantenimiento de la citada credibilidad religiosa, la cual no puede ya valerse (no solo por fundamentales razones éticas, sino también por el propio imperativo de la realidad) del mecanismo de ocultamiento que fue utilizado hasta hace apenas unos años.

La presencia de este escándalo concreto de amplia repercusión mediática ha emergido como un motivo de alejamiento fundamental y de falta de confianza de los grupos de discusión con jóvenes hacia la religión. Como señala un varón:

> Yo es que antes tenía como una imagen un poco más neutral, pero es que vi una película, que son unos hechos reales, que en el mundo hubo mucha violación a los a niños, y tal. Pues yo creo que desde que vi esa película, pues lo veo con un poco más de mala imagen, porque tampoco le dan el bombo, o sea, no focalizan los problemas y como que lo dejan pasar, y eso personalmente no me gusta mucho (H1, Grupo de discusión 2C, c.p. 2017).

En otro centro, ante mi pregunta: «¿Qué os parece la iglesia? ¿Está cerca o lejos de los jóvenes?», parte de las respuestas volvían a explicitar este escándalo, junto con el clásico tema de la usura eclesial, como base para la no confianza en la institución religiosa:

> H4. No, a mí la crisis me da igual, pero, joder, o sea, yo creo que ayudar, más que ayuda… yo que sé, para los curas.
>
> H1. Sí, pero después los curas que si violando a niños, que si no sé qué… no sé.
>
> H2. Vas allí y cada día que vas les echan 10 o 15 euros o más. (Grupo de discusión 5H, c.p. 2017).

En segundo lugar, esta expansión generalizada del descrédito y el escepticismo hacia lo religioso se ha nutrido también de momentos particularmente tensos entre los posicionamientos de parte de la sociedad civil y los actores religiosos, concretamente en

---

[331]La imposibilidad de ocultamiento de cuestiones como la pederastia en el mundo de internet es descrita por Paca Sauquillo (c.p. 2018) en la entrevista que mantuvimos: «Por otro lado, con este tema de transparencia y de libertad se han destapado muchas cosas que tú podías saber que pasaban pero que efectivamente ahora quedan descubiertas. Este es el caso de la pederastia. Los chicos sabían que había curas que no tenían la moral que predicaban, y ahora resulta que se destapa veinte años después, treinta años después o cuarenta años después. Exagerado a lo mejor, porque sale todo junto, pero yo creo que entonces ves que aquello no era todo tan puro. Esta es otra de las causas [de pérdida de confianza en la Iglesia]».

las cuestiones de la agenda política y social de la Europa del siglo XXI. El posicionamiento eclesial en torno a diferentes debates ha contribuido al minado de su credibilidad como actor social[332]. Más específicamente, esta pérdida de la credibilidad eclesial se ha centrado en el sector juvenil y más progresista, cuyas posturas abiertamente han discrepado en mayor medida de las de la Iglesia en retos como la laicidad en una sociedad secular, el género o las cuestiones sexuales y reproductivas. En el caso de España, estos asuntos se pusieron sobre la mesa de manera clara a partir del cambio de milenio, y los retos que abordó la etapa de gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero (2004-2007).

Mientras que el caso de la laicidad ha constituido la continuación de los debates abiertos desde la Transición sobre el encaje religioso en el edificio democrático, pero en este momento desde la base de una sociedad más indudablemente secularizada y más temporalmente alejada de aquel nacionalcatolicismo; los planteamientos en torno al género y la cuestión sexual han supuesto un reto mayor para las tradiciones religiosas, y en concreto la católica. Los debates sobre identidad sexual, los derechos reproductivos y el género han conformado, según F. Rochefort (2014), una de las líneas más claras de secularización social y de alejamiento de los parámetros culturales y morales respecto a su concepción católica previa, ya que sus implicaciones han entrado en contradicción con los conceptos no solo religiosos y morales, sino también antropológicos del catolicismo.

A modo de contextualización del punto de partida, en la inmediata bisagra tanto del milenio como de la reactivación de estos debates en la esfera pública existía una situación contradictoria de la presencia religiosa en la realidad sociopolítica española, según los datos estadísticos y la descripción ofrecida por distintos analistas. Por un lado, tanto el espacio de debate mediático como las tensiones entre los actores destacados –i.e. la Iglesia y el Gobierno– se redujeron a lo largo de la década de los noventa, en contraste con la parte final de los setenta y los años ochenta (Ibíd.). No solo el interés prestado por la información mediática a los debates sexuales y morales había disminuido con la llegada de la última década del siglo XX, sino que el cambio de Ángel Suquía a Elías Yanes en la presidencia de Conferencia Episcopal en 1993 –evaluada diferencialmente entre el

[332]En opinión de Eugenio Nasarre (c.p. 2018) en la entrevista que mantuvimos, esta situación se debe a que los cambios sociales y morales en el siglo XXI, que denomina «nuevo programa», exigen la secularización de la sociedad para ser efectivos: «Este programa en España es asumido por mucha fuerza en este siglo, y en Europa también. Y eso exige una sociedad muy secularizada, y por otra parte el triunfo acentúa la secularización. Por tanto, eso ha hecho que ya podamos decir que en el conjunto de Europa, con algunos elementos o con algunas variantes, hay una situación mayoritariamente secularizada en [la] que la religiosidad es minoritaria. El cristianismo como religión que ha configurado el alma europea es minoritario ya. Y en tercer lugar, que los elementos de mayor consistencia en valores, más coherentes con esa visión que pueda defender el cristianismo tienen que ser atacados frontalmente porque si se recuperase en la sociedad europea a ese programa le podría pasar como al de Unión Soviética, al de la caída del muro de Berlín, podría fracasar. Esa es la visión que yo tengo».

continuismo y la apertura (Martín de Santa Olalla y Oceja 2016, 211)– favoreció el re-establecimiento de una fluidez entre el Gobierno y la Iglesia nunca rota de manera definitiva[333]. A esta reducción de la atención mediática también coadyuvó el giro del centro derecha. Tras la fundación del Partido Popular en 1989, sus dirigentes procuraron generar una imagen de un conservadurismo más modernizado. Este cambio de posicionamiento relegó a un segundo plano las cuestiones que más habían polarizado la opinión desde la Transición, entre ellas las relativas al encaje del factor religioso y moral católico en la democracia (Cordero 2014, 7).

Por otro lado, cuando José María Aznar se alzó con la victoria en las elecciones generales de 1996, las políticas de su ejecutivo fueron percibidas como más favorables a la Iglesia católica. Desde una opinión crítica, obras como *Las sotanas del PP* (Sánchez 2002) o *La Iglesia en España* de Alfredo Grimaldos (2008) apuntan incluso a una convergencia de intereses entre episcopado y el sector conservador de la política durante estos años (Alonso 2016, 10), como se puede observar en el polémico asunto de las inmatriculaciones[334] o el trato conferido por los gobiernos conservadores a la asignatura de religión católica en el sistema educativo. Independientemente de las distintas aproximaciones y valoraciones, López Aranguren confirma que durante la etapa de Aznar en el ejecutivo, que comenzó en el 1996 y terminó en el 2004, el proceso de secularización a nivel estatal estuvo «prácticamente detenido» (López 2013, 32), y así también se redujo la conflictividad entre los dos actores que analizábamos en el capítulo anterior, Iglesia y Estado[335].

Frente a esta relativa desaparición de las polémicas en torno al factor religioso a finales del siglo XX, la primera década del siglo XXI constituyó «un período sociopolítico muy crítico» (González-Anleo 2015, 129). De hecho, el voto religioso resucitó durante el mismo periodo electoral que concluyó con la victoria de Zapatero (Montero, Calvo y Martínez 2008, 21). Como contrapartida, una vez alcanzada la victoria por los socialistas, inmediatamente el escritor Juan Goytisolo (2007) declaraba que se sentía obligado a considerarse de nuevo «anticlerical» por la reacción que estaba mostrando la Iglesia ante el cambio de Gobierno. Frente a los ejecutivos dirigidos de Aznar –continuaba el escritor–

---

[333]El tono más combativo hacia el secularismo y el laicismo durante la presidencia de la Conferencia Episcopal de Ángel Suquía (1987-1993) fue continuado posteriormente en los diferentes mandatos de Rouco Varela (1995-2005/2008-2014), con los paréntesis más moderados –según distintos estudiosos de la evolución episcopal en las últimas décadas– de Elías Yanes (1993-1999) y de Ricardo Blázquez (2005-2008/2014-actualidad).

[334]Inscripción de bienes inmuebles por parte de la Iglesia, que fue facilitada a partir de 1998 por la Ley Hipotecaria del Gobierno presidido por José María Aznar. Ha constituido un asunto de debate y polémica por la cantidad de inmuebles inmatriculados y por las controversias sobre la propiedad de los mismos con otras entidades (ayuntamientos, particulares, etc.).

[335]A pesar de que el Gobierno conservador aprobó la denominada píldora del día después, a la que la Iglesia se ha opuesto denodadamente.

que supusieron «un bálsamo providencial a su desasosiego [de la Iglesia] respecto a la paulatina dispersión del rebaño de creyentes», se alzaba en ese momento la elección de Zapatero, que «disparó todas las alarmas» (Ibíd.), y que fraguaba la reactivación de la tensión entre distintos posicionamientos diferenciales, también condicionados por el factor religioso.

En palabras de Carlos García de Andoin (c.p. 2018), el sustrato de esta tensión igualmente subyacía en la suma acumulada de recelos y conflictos durante el periodo democrático: «Esto viene desde los años también ochenta. Indudablemente seguro que arranca de muy de atrás. Se ve al socialismo cuando gobierna como un socialismo doctrinario, como un socialismo que quiere emplear la educación para educar ideológicamente en ideas contrarias a la Iglesia. Eso está en esa visión».

Tras este primer momento, a raíz de la acción de los ejecutivos dirigidos por Zapatero (2004-2011) se puso en la mesa del debate social parte de los citados retos de la agenda social y política del siglo XXI, generando tensiones entre los distintos actores, y alimentando la reactivación mediática de las líneas discursivas que hemos analizado en el capítulo anterior (especialmente laicidad/confesionalismo y liberación sexual/sumisión religiosa, junto con la siempre presente modernización/tradición).

Empecemos por la cuestión de la laicidad. A pesar de que desde la Transición se había efectuado un proceso de salida del nacionalcatolicismo, las ceremonias religiosas estatales, las tomas de posesión de cargo presididas por la cruz hasta 2018, la mención explícita a la Iglesia Católica en la Constitución, o la vigencia –y las consecuencias de esta vigencia– de los Acuerdos España-Santa Sede han conformado la «asignatura pendiente para la verdadera laicidad» para una parte considerable del espectro de la izquierda política especialmente (Prades 2008). Además, esta realidad era apuntalada por la impresión de que la Iglesia poseía «demasiado poder», afirmación sostenida por la mayoría de la población encuestada en el CIS de 2008[336]. Según Pérez-Agote en este cambio de milenio se ha puesto de manifiesto para parte de la población la distancia entre una profunda secularización individual de la sociedad española y una secularización a nivel estatal detenida durante el gobierno de Aznar, y condicionada socialmente por la presencia de la Iglesia en el campo cultural y educativo, y su conexión con las élites políticas y sociales del país (Pérez-Agote 2010b, 317), crítica que hace suya Ignacio Escolar (2012) en *Eldiario.es.*

En torno a esta continuada impresión de asignatura pendiente de la laicidad y de poder eclesial en demasía, surgió durante el cambio de milenio otra iniciativa para la

[336]Una opinión que apoyaría la parte de población que sostiene que «la Iglesia y las organizaciones religiosas de este país» poseen «un poder desmesurado (9,7%)» y «demasiado poder» (41,6%) (CIS 2008, pregunta 12).

consecución de un marco más laico en España: la fundación en 2001 de Europa Laica, que se sumaba a anteriores plataformas que llevaban actuando décadas en España, especialmente las ya citadas Fundación CIVES y CEAPA. Estas distintas asociaciones han continuado durante el cambio de milenio con su posicionamiento crítico respecto a la presencia del factor religioso en el espacio público, especialmente en la escuela. Su reclamación laica ha alcanzado a más estratos sociales, tal y como se observa en la expansión de la denominada «marea verde» a finales de la primera década del siglo XXI con el posicionamiento a favor de una «Escuela pública, laica y gratuita»; demanda que remite a dos de los puntos que han supuesto una constante de debate durante la democracia: la situación de la asignatura y del profesorado de religión católica en la escuela pública (frente a la petición de «Escuela laica» del lema) y la financiación de la escuela concertada (frente a «Escuela pública y gratuita»).

Desde este sustrato por el que se prorrogaba el debate abierto en la democracia, durante el periodo de José Luis Rodríguez Zapatero se añadió la polémica en torno a la inclusión de una asignatura de Educación para la Ciudadanía en el currículo escolar a partir del proyecto de reforma educativa de 2006, la LOE. En clave de laicismo, la asignatura fue interpretada por la Conferencia Episcopal como una imposición ideológica por parte del Gobierno en el espacio público, percepción a la que se sumó el Partido Popular, que través de su fundación FAES calificó a la propuesta como el «catecismo del buen socialista»[337]. La implantación de la asignatura chocó además con las interpretaciones diferenciales de las distintas Comunidades Autónomas –competentes en materia de educación en España– y con un derecho de objeción de conciencia por parte de los padres, avalado por el Tribunal Superior de Andalucía.

La polarización social generada en torno a esta cuestión se sumó a los debates en paralelo sobre la presencia de símbolos religiosos en el espacio público, que ya habían comenzado con lo que Bedoya (2010) denominaba la «primera guerra del crucifijo» en 1977 (momento de la citada retirada del crucifijo del despacho del presidente de las Cortes). En la primera década del siglo XXI surgieron diferentes conflictos por parte de particulares o de asociaciones que demandaban la retirada de símbolos religiosos de espacios públicos, tal como fue la polémica generada en torno al colegio Macías Picavea de Valladolid[338], nutriendo la tensión entre distintas instituciones y colectivos del país.

---

[337]Cf. https://fundacionfaes.org/es/papeles_faes/6157/el-catecismo-del-buen-socialista (último acceso: 14 de junio de 2019).

[338]En este colegio público de la ciudad vallisoletana, el padre de una alumna, Fernando Pastor, comenzó una serie de acciones en 2005 para lograr la retirada de los crucifijos del centro. La polémica concluyó con una sentencia de un juzgado de lo contencioso administrativo, que dio la razón en 2008 a Fernando Pastor, y obligó a la retirada de los crucifijos del centro. Esta noticia tuvo un hondo impacto mediático y fue recogida por diversos medios de tirada nacional. Cf. https://elpais.com/diario/2008/11/23/sociedad/1227394807_850215.html (último acceso: 1 de julio de 2019).

Frente a la división de pareceres entre partidos políticos y tribunales de justicia, el Congreso de los Diputados en 2009 emitió una declaración por la que se instaba al Gobierno a que retirase la simbología religiosa de los edificios públicos (Europa Press 2009).

Estos debates, íntimamente ligados a las interpretaciones sobre la laicidad, se encontraron con la oposición de la Conferencia Episcopal y, más concretamente, con la reacción de voces destacadas de la misma, como el arzobispo de Madrid, Rouco Varela, y el primado de la sede toledana en este momento, Antonio Cañizares. Estos obispos se opusieron a lo que consideraban el «"laicismo totalitario" del Gobierno» (García Santesmases 2011, 51), una valoración que se enmarcaba dentro de un más amplio y más prolongado posicionamiento episcopal contra «una cultura y un hombre sin Dios» en la que «el ateísmo, el indiferentismo, el secularismo y la mentalidad laicista serían las causas profundas de esa dolencia propia de las sociedades avanzadas, que también aqueja a la española» (Vitoria 1997, 18). La posición del episcopado era potenciada mediáticamente a través de la COPE, en estos momentos en la voz del polémico periodista Federico Jiménez Los Santos, y del *ABC* –con su seminario *Alfa y Omega*, fundado en 1995– constituyendo lo que calificaba Victorino Mayoral (c.p. 2017) en la entrevista como «una reacción muy fuerte, muy defendida por la jerarquía católica, una gran reacción en contra de la existencia de la asignatura [Educación para la Ciudadanía], una gran campaña, una campaña brutal donde hubo agentes colaboradores como los que te mencionaba de Profesionales por la Ética y Hazte Oír».

A su vez, la polarización generada y el posicionamiento del episcopado en torno a los debates sobre la laicidad volvía a contemplarse en distintos textos y artículos de opinión como el intento de una «reconquista social para la recuperación de una influencia perdida durante las últimas décadas» (Gregorio 2016, 19) a través de una «fundamentalista coalición conservadora [que] funciona en el interés teológico y económico, común a las dos partes, frente a las propuestas de laicidad e igualdad en libertad exigibles en el Estado democrático» (Díaz 2007). Para Ruiz Montilla (2008) era una «sensación de ser vigilados» desde «las catacumbas por seguidores de Kiko Argüello y demás peña; más en un Madrid tomado por sectas católicas subvencionadas y alentadas como los Ultra Sur en nuestros clubes de fútbol, sin que eso haga la ciudad más habitable»; mientras que García Ortega (2008) señalaba cómo la Conferencia Episcopal, que se le asemejaba a «un cenáculo de jerarcas hipócritas», que «picoteaban el cadáver de la libertad».

En este sentido, y en medio de esta reactivación narrativa del intento de conquista del espacio público por el confesionalismo, la sombra del franquismo volvía a aparecer. Máxime a partir de la apertura de otro debate fundamental, la Ley de Memoria Histórica de 2007, que coincidió con la multiplicación de beatificaciones y canonizaciones de las víctimas de la violencia anticlerical de los años treinta en España por parte del Vaticano.

Mientras un editorial de *El País* en 2008 concluía haciendo memoria de «varios obispos saludando al modo fascista a Francisco Franco y Carmen Polo» (*El País* 2008a), el hoy papa emérito –Joseph Ratzinger– realizaba una comparación de las medidas del PSOE con la legislación de la Segunda República (Alonso 2016, 3). Frente a las dinámicas del olvido de la Iglesia que luchó contra el franquismo, en los debates mediáticos se ha explicitado continuamente esta narrativa de la fuerte vinculación de la Iglesia con el Régimen[339]. Era el recuerdo del dictador entrando «bajo palio, bien incensado, en catedrales» (Castellano 1994, 42), que pervivía en la memoria y aparecía implícita o explícitamente en los artículos de análisis sobre la actuación episcopal en torno a la laicidad.

Pero de nuevo –y a pesar de la profunda polarización mediática– el interés del Gobierno y de la Santa Sede de no llegar a una ruptura definitiva concluyó en distintos acuerdos, como fue la aprobación del nuevo estatuto de financiación de la Iglesia Católica, en el que se elevaba la aportación del IRPF al 0,7% de la declaración. Como en la etapa de Felipe González, ante medidas como la citada –considerada como una concesión a Roma– se desataron las críticas del sector más laicista hacia la laicidad del Gobierno de Zapatero y perpetuaba la sensación de que «el laicismo aún espera su turno» (Sánchez 2008), una sensación que se acentuó ante la no aprobación definitiva de un nuevo proyecto de Libertad Religiosa en 2010. Por otra parte, la pervivencia de «una Iglesia que mantiene los acuerdos con la Santa Sede, esos acuerdos de 1979, que son preconstitucionales, que dan una cantidad de favores a la Iglesia Católica como es la subvención, subvenciones, como es privilegios como la clase de religión, como es el pago o no pago del IBI una serie de cosas que no tiene la gente que lo recibe» ha constituido para Evaristo Villar (c.p. 2017) un añadido a la falta de credibilidad de la propia institución eclesial, un «escándalo y una fuente de increencia» (Bedoya 2008).

Sin embargo, con la llegada de José Luis Rodríguez Zapatero al Gobierno los cuatro puntos de conflicto más importante entre el ejecutivo y la Conferencia Episcopal se relacionaron tanto con la respuesta a la señalada agenda social y política del siglo XXI como con el consecuente avance del alejamiento del corpus legislativo español respecto a los parámetros morales católicos. A la ley que posibilitaba el matrimonio entre personas del mismo género (julio de 2005) y la reforma de los procedimientos para el divorcio (julio de 2005), se sumaron la aprobación de la ley sobre técnicas de reproducción humana

[339]Como señalaba el Informe de la Fundación Encuentro (2007, 24): «Al hablar de secularización, el imaginario español tiende a retrotraerse al comienzo de la década de los años sesenta, en sintonía con la sensibilidad de la sociedad europea y con la que se desprendía del Concilio Vaticano II. Pero el proceso de secularización tiene en España un componente propio: la eliminación de la influencia ejercida por el nacional-catolicismo y el paso a un cristianismo más en consonancia con la realidad española que se abría paso con la democracia». Esta retroalimentación de las narrativas en el recuerdo del franquismo constituye uno de los elementos más particulares del caso español de secularización.

asistida (mayo de 2006) –relativa a experimentación y tratamientos de fertilidad, y que los obispos resumieron en la «destrucción de los hermanos para que nazca una persona» (Bedoya y De Benito 2008)– y una nueva ley sobre derechos sexuales y reproductivos (2007) (López 2013, 29). Respecto a este último caso, los cambios fundamentales se daban en el paso de un modelo de despenalización del aborto por supuestos a otro de plazos y la eliminación del propio concepto despenalización por el de derecho sexual y reproductivo, dos modificaciones que suponían un giro importante en la concepción legal del aborto en el marco jurídico español.

Estas leyes del Gobierno socialista consolidaban a su vez el profundo cambio de moral y valores de la sociedad española. Hemos analizado previamente cómo desde la raíz de la pluralidad abierta en la Transición, la irrupción de planteamientos morales y sexuales en la esfera pública fue intensificándose, y durante la etapa final del siglo XX el espacio público español se fue poblando de un mayor número de reivindicaciones y reclamaciones desde posturas cada vez más diversas. Como sintetizaba en la entrevista Victorino Mayoral (c.p. 2017), en la España de los ochenta el tema giró en torno a «cómo consolidamos el pluralismo político, pero el pluralismo religioso apenas había y pluralismo moral, tampoco. Aquí las distintas expresiones…El movimiento LGTB ni existía». Fue en 1992 cuando se fundó la Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Transexuales y Bisexuales, colectivo organizado que se sumaba a reclamaciones en torno a las cuestiones sexuales y de género que el sector feminista había realizado con una creciente intensidad desde la apertura del periodo democrático. Parte de las demandas desde estas voces eran en este momento recogidas por la actuación gubernamental.

En paralelo, durante todo el final de siglo los obispos continuaron emitiendo documentos sobre la importancia de la familia como «santuario de la vida» y «esperanza de la sociedad» (Martín de Santa Olalla y Oceja 2016, 235), en los que se defendía un posicionamiento antropológico y cultural totalmente divergente de los derroteros del debate sobre género e identidad sexual. A partir de 2005, y simultáneamente a la expansión mediática del debate, desde las instancias eclesiales se acuñó el concepto de «ideología de género», utilizado por el episcopado y por sectores afines para referirse no solo a este conjunto de transformaciones a nivel de idea de familia, género o derechos sexuales, sino a lo que consideraban un carácter impositivo de los mismos sobre la sociedad. De este modo, la oposición frente a una «ideología de género» militante se sumaba –de nuevo– a una postura católica contraria también a un beligerante laicismo[340], dado que ambos, «ideología de género» y laicismo, conjuntamente ejercían fuerza contra

[340]Casos más acentuados de oposición se pueden encontrar en la página web *Religión en Libertad*, en la aparece descrita esta realidad como una conjunción entre «ideología de género», yihad y laicismo. https://www.religionenlibert ad.com/ideologia-de-genero-yihad-y-laicismo-47258.htm (último acceso: 12 de junio de 2019).

el tejido cultural católico de la sociedad española, en su opinión. El contenido de esta impugnación episcopal a las cuestiones de género por parte de sectores eclesiales puede observarse a través de la crítica que la religiosa María José Arana (c.p. 2017) realizaba durante la entrevista que mantuvimos:

> Yo creo que ese es el reto. Por ejemplo, a mí me duele profundamente cuando, incluso el papa Francisco o incluso dentro del Vaticano. [Y] ya no te digo los obispos en España, peor todavía, interpretan que «la ideología de género» es el demonio. Pero es que no es verdad. Es que no entienden lo que es la cuestión de género. Si es una cosa muy sencilla. No es biología pura, sino que es todo lo que hay de cultural etc., en la cuestión de las mujeres y de los varones, en los dos. ¿Por qué no lo entienden? ¿Por qué lo juzgan así? ¿Por qué no preguntan a las mujeres qué entendemos por género?

Desde este sustrato, la Conferencia Episcopal y una serie de sectores religiosos organizaron una amplia respuesta en contra del desarrollo legislativo de la época socialista, especialmente en las cuestiones sexuales y reproductivas. Probablemente el hito más destacado del periodo fue la reacción a la aprobación del matrimonio entre personas de mismo género, que en 2005 salió a la calle en forma de manifestación bajo el lema «La familia sí importa» (Díaz-Salazar 2006, 237) junto con otros eslóganes como «Por la Libertad y la Familia» o «Por el Derecho a una Madre y a un Padre». Las estimaciones de participantes en esta manifestación varían, pero según Susana Aguilar habrían alcanzado la cifra de 622.000 manifestantes, nutridos a través de la participación de asociaciones como el Foro de la Familia, La Red Madre, E-Cristians, Hazte Oír, Asociación Internacional de Familias Unidas, que se sumaban a distintos líderes del PP y 18 obispos, encabezados por el cardenal Rouco Varela (Aguilar 2013, 326).

Tras la aprobación de la legislación de plazos para el aborto, también se efectuaron una serie de movilizaciones y eucaristías en defensa de la vida, otro de los conceptos clave de la oposición eclesial a las implicaciones de este corpus legislativo. El día 30 de diciembre de 2007 se realizó una misa multitudinaria en Madrid (con una asistencia que osciló entre los 158.000 participantes propuestos por *El País* y 2 millones según los organizadores); una iniciativa que el año siguiente fue repetida con el lema «La familia, gracia de Dios», celebrada el día 28 de diciembre de 2008, conjunción simbólica de la fiesta de los Santos Inocentes y el domingo de la Sagrada Familia (domingo posterior a la fiesta de Navidad).

En medio de las distintas polémicas señaladas, se extendía de nuevo la polarización no solo entre la Iglesia y el Gobierno, sino también entre la institución católica y parte de los colectivos sociales a favor del desarrollo legislativo. Precisamente en los comentarios generados en la página web de *El País* en torno a la convocatoria de esta segunda misa por la familia de 2008, podemos rastrear la irrupción de las narrativas que analizábamos

en el capítulo anterior en las aportaciones de los participantes al foro de discusión (*El País* 2008b)[341].

Un lector que firma con el nombre de Pepe Pérez valoraba a los sectores eclesiales involucrados como «personajes tan siniestros», y mientras que Rubén Gálvez los calificaba de «obsoletos y anticuados», para Anah constituían «lo más reaccionario de nuestra sociedad, contra los derechos de los demás». La página *Sexualidad y amor* comentaba al hilo de esta misma noticia que lo que realmente lo contrario a la ley natural era «el celibato, la virginidad, y todas esas tonterías que proclama la iglesia durante siglos y tanto daño han hecho sobre todo la las [*sic.*] mujeres que tenían que ser modelos de lo que ellos mismos han sido incapaces». En resumen, Juan J. López lo juzgaba como la costumbre de la Iglesia de haber constituido el orden social, «sus cuarenta años de nacional catolicismo les siguen pesando».

No solo estos posicionamientos personales en el foro de discusión presentaban de manera sumamente interesante y explícita las construcciones discursivas que hemos analizado a lo largo de las últimas páginas de la tesis, sino que también estas emergían en diferentes artículos de opinión realizados en *El País* durante el final de la primera década del siglo XXI (con una particular intensidad del periodo entre 2007 y 2008). En las posturas defendidas por distintos articulistas frente a la reacción episcopal, se explicitaba de nuevo el binomio entre la libertad individual y el progreso frente a la violencia y el sometimiento clerical. O lo que en términos episcopales era leído como la imposición de la ideología de género y del laicismo frente a la defensa de la familia, la vida y la ley natural.

En este sentido, una Iglesia oscurantista y retrógrada, que Ruiz Mantilla (2009) presentaba como «una Semana Santa de capuchones entregados a la lucha contra el aborto», realizaba en opinión de Javier Rioyo una paradójica llamada a la rebelión contra la ley del aborto; paradójica debido a la historia de violencia y sometimiento por parte del clero, en la que «exterminaron a creyentes y descreídos, abortaron vidas de pobres e inocentes seres humanos, se aplicaron en la tortura y el tormento, crearon la Inquisición, promovieron las Cruzadas, bendijeron masacres, exterminios, saqueos, violaciones, humillación, genocidios, etnocidios, explotaciones de hombres, comercio de mujeres y de niños». Esta historia culminaba para Rioyo (2009) en la «camaradería con los fascismos católicos», y cerraba su artículo con la recomendación al Gobierno de que no financiase a unos «católicos en guerra contra la razón». Esta pugna se repetía en el comentario de Rosa Montero (2009), mediante la oposición que la escritora presentaba

[341]Los comentarios incorporados a continuación son las entradas de los lectores en el hilo de discusión en torno a la noticia. Documento disponible para consulta, cedido por el profesor Rafael Díaz-Salazar.

«entre la sociedad laica y los servidores de los dioses, que en definitiva solo se sirven a sí mismos. Es el viejo combate entre civilizados e iluminados».

De estos conflictos mediáticos, con fundamental importancia en las primeras décadas del siglo XXI y que han quedado sintetizados a lo largo de los distintos ejemplos expuestos, podemos extraer tres balances de estos debates y los reposicionamientos que han nutrido en cierta medida el más general descrédito del factor religioso.

Como primer balance, en torno a esta división se ha efectuado una polarización más intensa entre la conservadurización del factor católico y unas narrativas e imaginarios más seculares, realidades que si bien existían desde la apertura democrática, se acentuaron en la primera década del siglo XXI. De hecho, el sociólogo Díaz Salazar (2008, 9) enfatizaba la sensación de dos Españas re-enfrentadas, o, como destacaba el Informe de la Fundación Encuentro (2007, 3-4), la reactivación del «fenómeno bipolar clericalismo-anticlericalismo (este último con un fuerte acento antijerárquico), que en España genera un debate muy enconado, muy especialmente en los medios de comunicación social».

De un lado, nos encontramos con la consolidación de los imaginarios seculares forjados con mayor intensidad durante la democracia. La reactivación de una narrativa antijerárquica en la mayoría de los ejemplos propuestos, y anticlerical o antirreligiosa en algunos, se ha prolongado de manera particularmente destacada en torno a la generación de opiniones en el debate mediático y como reacción al posicionamiento eclesial, pudiendo conducir a lo que Elvira Lindo (2008) ha descrito como la «incapacidad para entender que detrás de un creyente no tiene por qué haber un facha redomado».

Los testimonios presentados en este punto suponen tan solo una pequeña muestra de la expansión de estas narrativas más seculares en torno a temas de debate como la laicidad o las cuestiones sexuales y reproductivas, en los que el posicionamiento eclesial y el de sectores políticos, asociativos, etc., han chocado frontalmente. Así pues, la percepción de la Iglesia como contraria al progreso sexual, político y social por su carácter reaccionario ha contribuido al alejamiento y al descrédito del catolicismo en distintas plataformas y espacios, especialmente feministas y LGTBI (Movimiento Feminista de Madrid 2015; Manifiesto ALEAS de Izquierda Unida 2016; o desde la FELGT, Navia 2012). En la Iglesia, como señala Elvira Lindo (2019):

> Nuestro papel más celebrado es el de madres y creyentes subordinadas; nuestro poder en los órganos de decisión de la fe es nulo. Tampoco es una filfa la religión para quien no sea varón heterosexual. Ser homosexual en la Iglesia católica es padecer una especie de trastorno, cuando no enfermedad, que se puede curar con un cursillo para que el desviado vuelva al redil.

Esta valoración negativa de lo católico desde una defensa de las cuestiones de género y LGTBI apareció también recurrentemente en los entrevistados jóvenes de los grupos de

discusión. Una joven señalaba que: «A mí me choca mucho el tema de la homosexualidad [de la valoración que realiza la Iglesia], por ejemplo. Eso me afecta mucho. Y luego, no sé, es que lo veo un poco secta, por decirlo así. Pero yo en Dios creo plenamente y si tengo que ir a misa, yo sí que voy porque me gusta, pero no creo en la Iglesia» (M1), a lo que otra compañera respondía: «Es verdad que hay ciertos aspectos de la Iglesia, pues que no. Por ejemplo, el más, así, importante: lo de los homosexuales, que no dejan casarse. Aunque sí que los aceptan, no dejan» (M2) (Grupo de discusión 3D, c.p. 2017)[342].

En otro de los grupos de discusión, ante la pregunta: «¿La Iglesia os parece que está cerca o lejos de los jóvenes?», los entrevistados indicaban:

> H1. Como que no se ha modernizado, como que sigue como antes, entonces no atrae tanto a…
>
> M1. Sí, yo también creo que sigue igual que hace muchos años. Y todo va cambiando. Y la Iglesia la veo como un poco anticuada, por así decir.
>
> *E. ¿A los demás qué os parece? ¿Os parece atractiva la Iglesia?*
>
> H2. Yo creo que intenta acercarse, pero como siempre va por detrás. Nunca llega a acercarse de verdad. Entonces, cuando ya se va a acercar, como que la generación avanza, la gente cambia, entonces se vuelve a quedar atrás.
>
> M2. Comparto la opinión de los dos (Grupo de discusión 4C, c.p. 2017).

En este mismo grupo, y con el objetivo de lograr una mayor concreción en sus respuestas, les lancé la siguiente pregunta: «¿Hay algún tema en el que que os parezca que esté más atrasada la Iglesia concretamente?», a la que una joven replicaba: «Hay temas como, por ejemplo, pues eso, las declaraciones que ha hecho el papa hace poco, acerca de temas como la homosexualidad. Pues eso, las parejas que están divorciadas y todo eso, pues que esos son avances. Pues yo creo que se agradecen, porque si no es como demasiado, pues eso, conservador para la sociedad, que ha evolucionado» (M2, Grupo de discusión 4C, c.p. 2017).

Incluso a pesar del considerado como giro del papa Francisco en el posicionamiento eclesial, citado por parte de la joven entrevistada, Elvira Lindo (2019) señalaba al hilo de la entrevista que mantuvo el pontífice con Jordi Évole (emitida el 1 de abril de 2019 en *La Sexta*), la mezcla de recuerdos personales junto con la falta de credibilidad de las palabras «progresistas» del Pontífice. Esta falta de credibilidad de la escritora ante las

---

[342]Una afirmación de contenido similar aparecía en el grupo de discusión conducido en un instituto público del sur de Madrid: «Yo es que pienso que la Iglesia ha perjudicado mucho a la religión, porque, no sé, entre los curas que se han escuchado que son pederastas, que si la Iglesia está en contra de los gais, que si cosas así, yo pienso que ha perjudicado mucho a la religión. Si supuestamente Dios nos quiere tal y como somos, no tendría que prohibir el matrimonio entre dos sexos o cosas así. Yo, por ejemplo, en mi pueblo hay un cura, si tú eres madre soltera no bautiza a tu hijo. Eso yo tampoco lo veo bien» (M1, Grupo de discusión 2C, c.p. 2017).

declaraciones de Bergoglio descansa en el posicionamiento de la Iglesia sobre el género («si la interlocutora hubiera sido mujer se hubiera estudiado desde la hondura del escote hasta el exceso de cercanía») y sobre el colectivo LGTBI, que hacen que la autora «no comprase» el discurso «de progresía» de Bergoglio (Ibíd).

De otra parte, en medio de estos debates y dilemas se ha consolidado en las últimas décadas la conservadurización del factor católico, ya apuntada desde la misma Transición política y destacada en los análisis de Montero, Calvo y Martínez (2008), y Cordero (2014). A pesar de que «el número total de votantes religiosos ha ido disminuyendo a lo largo del tiempo» (Aguilar 2013, 324), la asociación entre mayor práctica religiosa y apoyo a los partidos conservadores se ha intensificado, concluyen investigaciones como las de Susana Aguilar o Izaskun Sáez (2009, 91-92).

La progresiva conservadurización eclesial de finales del siglo XX[343], con una valoración crecientemente negativa del derrotero de la secularización, que hemos analizado en el capítulo anterior, ha culminado en la más clara politización de los católicos en la sociedad española, para los que la evolución de los cambios sociales también ha adoptado unos tintes más negativos, como destaca el análisis que realiza Pérez-Agote en *El cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Pérez-Agote (2012) recoge entre los distintos grupos de su estudio dos perfiles, uno que catalogaba de «catolicismo de logro» (aquel que ha logrado mantener la transmisión religiosa a pesar del contexto de cambio), y el «catolicismo traumatizado», (reactivo ante las profundas transformaciones sociales). En ambos, la mezcla entre su posicionamiento religioso e ideológico se explicitaba en sus declaraciones, que se acompañaban –además– de una fuerte crítica a la deriva de la transformación social en España, cuya ejemplificación había sido el propio presidente Zapatero (el estudio es de 2012). Junto con este posicionamiento, ideas como la defensa de la familia, el laicismo de la izquierda o «ideología de género» contribuían en las declaraciones de los entrevistados a la consolidación de un imaginario que identificaba con más vehemencia el catolicismo con el conservadurismo social y político.

Segundo balance: a pesar de la mayor conservadurización del sector católico practicante, este colectivo no solo se ha reducido porcentualmente en las últimas décadas, sino que incluso sus integrantes presentan posicionamientos diferenciales en torno a los cambios que en la primera década del siglo XXI más polarizaron a la opinión pública. En el artículo

---

[343]De hecho, entre los comentarios que hemos destacado a raíz del hilo de debate en *El País* en torno a la misa «La familia, gracia de Dios» de 2008, aparecían otras opiniones contrarias a las críticas vertidas hacia la posición eclesial. María Suárez se lamentaba de que en España «por fuerza partidario de lo güay, lo pogre [*sic*.] y lo políticamente correcto y si no eres un homófobo, retrógrado y franquista», que se sumaba a un comentario anterior en el que la propia María Suárez hacía un análisis de la presión ambiental («odio por parte de la izquierda sobre la Iglesia»), debido a que: «Han pretendido que ser de izquierdas signifique automáticamente ser anticatólico. Se han confundido de pleno. Me enorgullece que un millón de personas manifiesten sin complejos que ser católico no es motivo de vergüenza» (*El País* 2008b).

«Laicidad en España: realidad e imagen pública» (Comas 2012), englobado en una publicación del Instituto de la Juventud, se señalaba que en 2009 la mayoría de los jóvenes aceptaba la interrupción voluntaria del embarazo, y que esta aceptación alcanzaba al 61,2% de los jóvenes católicos practicantes (era del 81,8% entre los católicos no practicantes, el 56,8% entre los practicantes de otra religión y el 92,6% entre los no religiosos) (Ibíd., 26).

Esta paradójica realidad se suma a una más amplia y generalizada aceptación con la que estos cambios han contado a nivel de la población general. La socióloga Izaskun Sáez (2009, 63) reflexionaba que alrededor de un 65% de los españoles se desmarcaba de la postura de la Iglesia respecto al matrimonio homosexual, que se sumaba a una consolidada aceptación divorcio y de la anticoncepción, que contaban con la aprobación del 90% de la población. En los datos ofrecidos por el Pew Research (2018, 29) para el caso español, la sociedad española presentaba para 2017 unos parámetros de aceptación del aborto o del matrimonio entre personas del mismo género que se ubicaba en la media de los países europeos encuestados: el 72% de la población española se declara a favor del aborto, y el 77% a favor del matrimonio homosexual.

La diferencia entre la polarización social generada y la progresiva aceptación de los cambios ha favorecido la impresión desde distintas voces de que la reacción católica ha constituido «un fantasma de papel, la prueba es su agresividad, síntoma de su impotencia» (De Toro 2007), o como manifestaba Ramón Jáuregui (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos:

> La Iglesia ha perdido todas esas batallas. Yo me he cruzado con manifestantes que habían estado unas horas antes manifestándose contra el matrimonio homosexual, con banderas españolas contra la autonomía catalana, que en ese momento se estaba negociando en Cataluña, e iban todos unidos, iban a la misma cosa. Es decir, que realmente han cometido muchos errores de esa naturaleza.

Tercer balance: la diferencia entre un más amplio estrato social que ha aceptado y naturalizado estos cambios sociopolíticos y un más reducido sector católico conservadurizado ha nutrido el más general descrédito del factor religioso con el que comenzábamos, contribuyendo tanto a la estereotipación del individuo creyente como a la pérdida de confianza en las instituciones religiosas. Este tercer y último balance enlaza con la expansión de las narrativas seculares a la que apuntábamos en el capítulo anterior, y que alcanza su corolario en la estereotipación y en la pérdida de confianza en las instituciones religiosas, muestras palmarias del descrédito que experimenta el factor religioso en la actualidad.

Por un lado, la estereotipación. La contrapartida de las narrativas seculares y de la consevadurización del factor católico se ha dado en la expansión de las ideas de lo católico como invasor de la democracia, sometido sexualmente y anticuado o, como decía Elvira

Lindo (2008), la idea del católico como «un facha redomado», en las que el descrédito y la estereotipación convergen.

Esta visión aparece en distintos testimonios de los entrevistados durante este proyecto de tesis en dos vertientes. En primer lugar, la estereotipación descansa en la expansión a más amplios estratos poblacionales de las narrativas seculares. Como Avelino Seco, sacerdote de la diócesis de Santander, señalaba en la entrevista que mantuvimos: «Yo creo que lo religioso está lastrado por lo que ha significado ser religioso en una etapa determinada» (Seco y Bustio, c.p. 2017). «A todos nos asocian a lo mismo», subraya Evaristo Villar (c.p. 2017) respecto a la relación entre conservadurismo e Iglesia[344].

Pero, en segundo lugar, esta visión estereotipada se ha alimentado por la propia imagen de tradicionalismo y de conservadurización que han ofrecido la Iglesia y sectores católicos[345]. Como continuaban las declaraciones de Evaristo Villar (2017):

> La Iglesia católica tiene problema para asociarse, para apoyar a Podemos o apoyar, digamos, al PSOE, para un partido de izquierda. Pero no tiene problema en que la consideren vinculada con el PP. No tiene problema ninguno, cuando es el partido corrupto más corrupto que ha habido en este país y está siéndolo. Y es una fuente de increencia y de desavenencia, de desafección con la Iglesia católica por las posiciones tan conservadoras y tradicionales, que en definitiva es defender sus privilegios. Y, después, las posiciones tan conservadoras que está tomando en lo que es toda la cuestión de la sexualidad, la afectividad, las relaciones, el origen y el final de la vida, la concepción y la eutanasia, todas esas posiciones tan conservadoras que está tomando la Iglesia católica en España, pues son fuentes de desafección. No se puede negar que hay un porcentaje enorme de Iglesia que no está en esto, por ejemplo todo esto de las redes cristianas y todos estos movimientos estamos justamente en lo contrario. Y eso lo conoce gran parte de la sociedad española, pero otros no lo conocen. Y entonces a todos nos asocian a lo mismo (Villar, c.p. 2017)[346].

---

[344]En otro caso –y referido al descrédito y la estereotipación ligados a la pederastia– un alumno de Grado Medio de un centro de zona rural en el Norte de España, tras una breve discusión sobre la pederastia en la Iglesia, en la que no contradijo las afirmaciones que el grupo realizaba sobre la extensión de esta polémica cuestión en el sacerdocio católico, yo le pregunté sobre su relación personal con algún cura. El joven respondió de la siguiente manera: «Mis padres son unos amigos de un cura que estaba aquí en los salesianos, y yo le he conocido. Y es majísimo. O sea, no he visto persona más maja en la vida» (H4, Grupo de discusión 5, c.p. 2017).

[345]Esta realidad también era recogida por Javier Baeza (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos, en la que el cura de San Carlos Borromeo hacía especial énfasis en la recepción de la actuación de la Iglesia por parte de la juventud: «El concepto "Iglesia" para nosotros aquí es una cosa muy lejana, o muy cercana a eso que te dicen los jóvenes [de la] iglesia como expresión de una institución, institución de poder muy cercana a posicionamientos de derecha, iglesia como institución miedosa, [con] unos silencios a nuestro parecer clamorosos respecto al tema de la matanza que está habiendo de mujeres en nuestro país, [o] situaciones de corrupción».

[346] Esta vinculación catolicismo-conservadurismo también se ha retroalimentado en lo que el propio Evaristo Villar (c.p. 2017) señala a través de su recuerdo de unas reflexiones del filósofo de Fernández

Si señalábamos cómo la distancia generacional suponía en cierto modo el culmen de la suma de transformaciones acumuladas a lo largo del tiempo, la estereotipación del catolicismo en torno a perfiles concretos conforma un firme sustrato para la expansión más denodada de narrativas seculares. No solo el factor religioso aparece como ajeno y problemático a la realidad cotidiana, sino que se encuentra cargado de características potencialmente negativas para amplios sectores sociales –estereotipación– a través de rasgos que minan su credibilidad.

Por otro lado, la pérdida de confianza en las instituciones religiosas, alimentada tanto por los dilemas con los que comenzábamos el epígrafe como por el papel de la Iglesia católica en debates como los descritos. En palabras de José Manuel Ribera (c.p. 2018) en la entrevista que mantuvimos, respuestas como la efectuada por la Iglesia en la misa en Colón «en defensa de la vida» generan «movimientos centrífugos que «echan para afuera» de la Iglesia a la población. En paralelo, distintos análisis han confirmado en las últimas décadas este afianzamiento de la progresiva pérdida de credibilidad de la Iglesia en particular y del factor religioso en general.

Durante la etapa del tardofranquismo –y a pesar de los procesos de rupturas descritos– el despegue de la Iglesia respecto al nacionalcatolicismo la situó en el cénit de su popularidad (Comas 2006). Por su parte, el informe SM de 1989 sobre la población juvenil señalaba que los jóvenes tenían más confianza en la Iglesia que en las instituciones gubernamentales (citado en Callahan 2003, 492) en medio de la progresiva extensión de las narrativas seculares que analizábamos en el capítulo anterior. Sin embargo, desde este momento se ha evidenciado también estadísticamente la creciente pérdida de credibilidad del factor religioso en la sociedad española que hemos analizado en las últimas páginas.

En el último tramo del siglo XX y el inicio del siglo XXI, la religión es el «valor que mayor variación presenta» en su consideración por parte de la población (Pérez-Agote 2012, 128). En 1989, el 33% de los jóvenes confiaba bastante/mucho en la Iglesia Católica. Ese porcentaje ha descendido continuamente, y especialmente a partir del año 2000, hasta situarse en el 22,8% en 2016, dato que hace que la Iglesia se encuentre en la actualidad peor valorada que, por ejemplo, las grandes empresas o multinacionales (que concentran más del 30% de la confianza) o que el parlamento del Estado (26,8%) y de las Comunidades Autónomas (28,2%) (González-Anleo y López-Ruiz 2017). A esta situación también contribuye –según Tere Cortés– la distancia que analizábamos en el punto anterior entre los problemas de los jóvenes y la propia Iglesia:

> Y todo eso –como decía Andrés– mientras no se vayan dado esos cambios, la Iglesia no servirá al mundo de hoy. No servirá para la gente de hoy. ¿Por qué la gente, por qué los

---

Liría: « Él dice, una de las torpezas que ha tenido la izquierda en este país es el haber mantenido una actitud de rechazo a los cristianos sin haber profundizado exactamente, y sin haberse preguntado quién[es] eran».

> jóvenes no van a la Iglesia? Porque no les dice nada. La Iglesia es la institución peor valorada ¿Por qué? Porque no sirve al mundo de hoy (Cortés y Muñoz, c.p. 2018).

Si la religión es «cultura, narración o texto que cierra el sentido de una experiencia, de una vida personal o de una identidad comunitaria» (Bericat 2008, 280), la credibilidad constituye un punto fundamental en la reactivación del vínculo entre el individuo y el imaginario religioso. Su falta de credibilidad –por el contrario– reduce la potencialidad de esta reactivación.

La más acentuada pérdida de credibilidad en las instituciones –particularmente en la Iglesia– ha incrementado el distanciamiento entre el individuo y sus dinámicas vitales cotidianas con una religión que no solo se observa distante, sino doblemente alejada ante la falta de confianza que le suscita. La creciente desconfianza tiene como contrapartida la consolidación del escepticismo hacia las religiones como la actitud más común en los segmentos más jóvenes de la población, tal como pone de manifiesto el sociólogo Eduardo Bericat (2008, 38-39). En palabras de uno de nuestros jóvenes entrevistados: «Yo lo veo una mentira» (H2, Grupo de discusión 5H, c.p. 2017)[347].

En definitiva, si comenzábamos el epígrafe adentrándonos en la progresiva expansión a finales del siglo XX del denominado por Casanova como «régimen de conocimiento secularista», todo este sustrato descrito a golpe de distintas cuestiones que han alimentado el descrédito hacia lo religioso constituye un acicate para la consolidación de esta «conciencia estadial» (Casanova 2012, 16), un «cuerpo de categorías mediante el cual los individuos han dotado de significado a su entorno social, se han puesto en relación significativa con él, y se han configurado a sí mismos como sujetos» (Ibíd.). Este «cuerpo de categorías» conduce a que el factor religioso aparezca como primeramente no solo problemático, sino esencialmente negativo para cada vez más amplios sectores de la población, y se nutre en la expansión de las narrativas seculares, que hemos estudiado con especial énfasis en las últimas páginas de la tesis, hasta llegar al punto en el que la religión aparece «incluso por la gente religiosa como algo que podría ser negativo y que hay que analizar primero para llegar a una conclusión positiva», como señalaba Ángeles López (c.p. 2018) en la entrevista que mantuvimos.

---

[347] Es paradójico que en parte de los grupos de discusión mantenidos, los jóvenes, tras declarar la irracionalidad o su escepticismo hacia el fenómeno religioso, explicitan en el último bloque de la conversación su creencia en fantasmas, presencias de difuntos u otros fenómenos paranormales. El caso más notable quizá sea el del grupo de discusión 5H. Los jóvenes señalaron al inicio de la conversación: «Sí, yo lo veo una mentira [la religión] […] Dios, ¿qué te va a decir? ¿Que te va a arreglar el coche y te van a dar…? Yo eso no lo veo […] La Biblia y las tontadas que pone, no sé […] No es creíble, no sé» (H2); «Es como una como una secta […] Es un cuento chino, yo creo eso» (H1) (Grupo de discusión 5H, c.p. 2017). Sin embargo, durante las últimas preguntas del grupo de discusión, la conversación versó largamente sobre sucesos paranormales, tales como la aparición de monjes en la carretera, una casa con presencia de difuntos, o «locos» que ven OVNIS, temáticas abiertas precisamente por H1 (mientras que H2 mantuvo una posición más estrictamente escéptica durante toda la discusión) (Ibíd.).

Este alcance de la problematización sobre el factor religioso incluso a los individuos creyentes es la muestra de la expansión de las narrativas seculares a través de su carácter «social», «objetivado» e incluso potencialmente «externo al individuo» (Cuesta 2008, 65-66), que lo incorpora a su propia percepción individual y ponderación tanto del factor religioso como de la Iglesia con independencia de sus experiencias individuales.

Así pues, en distintos testimonios de nuestros entrevistados autoidentificados como creyentes aparece a lo largo de los comentarios la referencia a la presión ambiental existente para las creencias religiosas, que coadyuva a que la religiosidad se vuelva borrosa incluso para los propios creyentes, «pero mucho más todavía para los esquemas de comprensión con que se maneja el conjunto de la sociedad» (Tornos y Aparicio 1995, 114). A este respecto, María Rodríguez, del movimiento focolar, me comentaba:

> Las presiones de un lado o por otro han ido cambiando. En aquella época era quizá la presión, lo que ahora se dice «políticamente correcto», «religiosamente correcto». Ahora la presión está por otro lado. Y a lo mejor también hay ahora una cuña fuerte en contra de lo religioso y en muchas ocasiones es complicado resistirlo, o resistirse a esa presión que existe porque no está bien visto. Ahora están bien vistas unas determinadas minorías y se fomentan (Sotillo y Rodríguez, c.p. 2017).

Y concluye María Rodríguez: «También hay miedo a manifestar tu ser religioso por el posible rechazo que pueda haber» (Ibíd.), idea que es repetida implícitamente por una joven de los grupos de discusión: «Pues, que no sé, hay niños que son muy malos y si vas a la iglesia o algo te pueden decir: "Es que tú eres un friki porque vas a la Iglesia", no sé qué» (M1, Grupo de discusión 1A, c.p. 2017).

Ana Bayón (c.p. 2017), de la archidiócesis de Oviedo, subraya cómo dentro de este ambiente se ha expandido progresivamente, también desde el punto de vista de los agentes de pastoral, cierta vergüenza a lo explícitamente cristiano entre las actividades con jóvenes, debido al miedo a que la simple apelación al cristianismo causara rechazo:

> Pero creo que no hemos dado el salto que en origen tenía [una vertiente más religiosa del método pastoral basado en el tiempo libre], aunque yo la viví solo parcialmente, aunque sé que en origen ese sentido lo tiene, de trabajar más a fondo. Nos hemos, de alguna manera, avergonzado de ser cristianos, de decir que trabajamos esto para profundizar en el Evangelio, para en último término hacer esa invitación para descubrir a Dios y tener esa experiencia de tener encuentro con Él. Las oraciones las trabajábamos por rutina, los encuentros de formación, del tipo que fueran, también. «Lo pasamos bien» era el criterio para evaluar cualquier actividad[348]

[348]Aunque acto seguido Ana Bayón (c.p. 2017) también enlaza ese «lo pasamos bien» con los términos bíblicos: «Qué a gusto estamos aquí. Hagamos tres tiendas».

Esta presión descrita por parte de los entrevistados autoidentificados como creyentes religiosos constituye una muestra privilegiada tanto del descrédito del factor religioso como de la más intensa secularización de los imaginarios en las últimas décadas, explicitada por el teólogo jesuita Manuel Reus (c.p.2017) en la entrevista que mantuvimos: «Creo que en lo que se llaman "imaginarios sociales" es muy fuerte [común, corriente] que lo normal [sea] no tener religión, y el que tiene o practica o experimenta una religión es un bicho raro. Eso tiene mucha fuerza en la configuración de los jóvenes»[349]. Y en medio de esta extrañeza que causa el factor religioso, nutrida en polémicas de amplia repercusión mediática rápida, globalmente extendidas, y en debates en los que las opiniones se han polarizado, ¿por qué adherirse a una identidad que se estima poco democrática, sometida y tradicionalista o a una institución teñida de casos de pederastia?

7.2.3. La *exculturación*: ¿hacia la expansión de imaginarios seculares?

Las dinámicas de distanciamiento cotidiano y descrédito trazan el contexto de la actual acentuación de la secularización. La tensión que describíamos anteriormente entre la cotidianeidad secularizada y la nebulosa religioso-católica ha avanzado un peldaño más de difuminado y disipación.

Las nuevas y viejas tensiones han tornado más quebradiza esa frágil situación de dualidad entre la vida y la identidad religiosa (Estrada 2000, 52). Y la posibilidad de actualización de la presencia religiosa en los imaginarios se ha visto consecuentemente menguada a través de las narrativas y transformaciones de las últimas décadas, que han conferido un carácter aún más problemático y distante a la relación entre religiosidad y cotidianeidad.

En el aparente silencio de Dios ante los retos del individuo de hoy, que Manuel Vicent (2019) subrayaba en *El País* en el enmudecimiento tanto del Dios teológico de Benedicto XVI como el Dios de los charcos del papa Francisco, las estadísticas confirman la continuada pérdida de importancia del factor religioso en la vida cotidiana de la población

[349]La idea de un imaginario –término que hemos utilizado constantemente a lo largo de la disertación– en el que lo religioso aparece esencialmente como carente de credibilidad y desde una aproximación negativa es igualmente mencionada por el sacerdote de la diócesis de Santander, Avelino Seco. Con su testimonio, que apunta fundamentalmente a la consolidación de la secularización de los imaginarios en las cohortes poblacionales más jóvenes, se corrobora no solo la expansión de las narrativas seculares, sino también la consecuente reducción de un espacio religioso carente de credibilidad en los modos en los que la población recrea su existencia: «Incluso luego el ambiente también, el ambiente social, los imaginarios que tenemos en lo religioso son bastante negativos… y por ejemplo en chavales, en niños, cada vez hay más que rechazan lo religioso por el ambiente que ellos viven de lo religioso. Yo me encuentro cada vez más con padres en que los chavales rechazan ya la catequesis. El otro día, son datos significativos, van ahí a la parroquia una abuela que conocía mucho, una mujer dinámica, muy abierta, que está en el teléfono de la esperanza y lleva a dos nietos, hijos de su hija, su hija ya no es religiosa. Y me dice, "oye Avelino tienes que charlar con los chavales, que no están bautizados, háblales algo sobre Jesús". Estaban allí los chavales, uno de 10 años y otro de 8: "Abuela no te pases. De eso no, de eso nada"» (Seco y Bustio, c.p. 2017).

española, pasando de un 44% de encuestados que respondían que sus creencias religiosas influían en su vida cotidiana en la década de los ochenta a un 22,8% en 2008 (CIS 2008).

Tabla 86. *Influencia de la religiosidad en la vida cotidiana (en porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	1987	*2002*	*2008*
Mucho	11	6,4	5,5
Bastante	31	26,7	17,3
Poco	28	28,9	27,5
Nada	24	35,8	47,7

Fuente: datos del CIS citados por Pérez-Agote (2012, 128).

Sin embargo, esta pérdida continua de importancia del factor religioso en la vida cotidiana ya la describíamos como una de las consecuencias fundamentales de la segunda oleada de secularización. La novedad de la acentuación en estos momentos se da respecto a la nebulosa católica que había persistido a pesar de la secularización de la cotidianeidad.

La aceleración del cambio religioso durante el siglo XXI tiene como rasgo paradigmático la *exculturación* de la población, especialmente la juvenil, respecto a los parámetros católicos; es decir, no solo la reducción de la importancia cotidiana del factor religioso en la sociedad, sino también la salida respecto al previo marco cultural católico hacia lo que el sociólogo Pérez-Agote (2012, 135) ha calificado como tercera oleada de secularización. La *exculturación* constituye el resultado último de las dinámicas de secularización de los imaginarios, cuyo culmen hemos analizado en los dos epígrafes anteriores. Desde *aquella España católica* con la que comenzábamos, los imaginarios sociales progresivamente se han ido emancipando cada vez más denodadamente de la impronta católica[350]. Este proceso se ha acentuado en la primera década del siglo XXI incluso hasta directamente desaparecer toda referencia religiosa para crecientes sectores de la población en el cambio de milenio, realidad perceptible a través de diferentes estadísticas y testimonios[351].

[350]Este proceso también ha sido descrito para la realidad de distintos países europeos, como es el caso francés (cf. Herviel-Léger 2003). En la entrevista que mantuve con Marcelino Oreja (c.p. 2018), gran conocedor de la realidad europea, el mismo entrevistado señalaba la profunda eliminación que ha experimentado la Unión Europea de sus raíces identitarias cristianas en las últimas décadas.

[351]En la entrevista con Ángeles López (c.p. 2018) surgió esta realidad de la *exculturación* a través de la descripción que la directora de la Editorial San Pablo realizaba de la relación de la juventud con el catolicismo actualmente: «Y nos quedan por ver realidades bueno que hasta hora hubieran sido impensables en este país. Hay mucha gente joven que no tiene ninguna cultura religiosa, y por tanto ninguna conciencia de vinculación». Por otra parte, en la entrevista con Eugenio Nasarre (c.p. 2018), la *exculturación* aparecía implícitamente descrita a través de sus comentarios sobre la clase de religión y su fracaso como transmisora

En primer lugar, si señalábamos que en cierta medida la tensión entre la religiosidad católica y la sociedad secularizada se mantenía gracias a un amplio concepto de cultura católica, en la que la mayoría de la población había sido educada, esta realidad se ha diluido más intensamente en las últimas décadas promoviendo la citada *exculturación*. Como señala Antonio Muñoz Varo (c.p. 2017) en su explicación de las estrategias de la Acción Católica en los últimos años: «Hoy no podemos partir de eso [de que las personas con las que trabajan tengan contenidos de fe]». Afirmación que continuaba el entrevistado señalando que «ese joven que había antes, que en su casa le enseñaban a rezar por las noches, hoy día nadie le ha enseñado a rezar».

La base del progresivo difuminado de la cultura católica por medio de la pérdida de su transmisión tanto en la exterioridad social como en el espacio familiar conduce a lo que Antonio Gala (2009) señala: «Hoy, el crucifijo no representa ya ni al crucificado». Conceptos como la muerte, fiestas como la Navidad o prácticas sacramentales como el matrimonio ven reducida o directamente eliminadas sus lecturas desde parámetros religiosos, tal como ponen de manifiesto las declaraciones de los entrevistados por Pérez-Agote (2012, 322). En los grupos de discusión efectuados durante esta tesis, términos tan convencionalmente ligados a la tradición católica como «domingo», aparecen por lo general despojados de toda interpretación religiosa. En uno de los centros, ante la pregunta: «Si digo "domingo" ¿qué me diríais?», las respuestas eran profundamente indicativas de esta evaporación de la cultura católica:

> M1. Un día normal.
>
> M2. Un día igual un poco más aburrido.
>
> H1. A mí me gusta menos que el lunes.
>
> M2. Sales a la calle y parece… Y bueno, ahora en invierno, ya sí parece que no hay nadie.

---

de contenidos religiosos: «Eso yo lo he vivido cuando me he dedicado a temas de educación, que me parecían esenciales. Y todos mis contactos con directores de seminarios no asuman este… "no, es que la metodología y tal, hay que ponerse al día y tal y esto". Eso ha creado una incapacidad de transmisión de los contenidos de una fe, de una doctrina religiosa, que son esenciales y que tienes que saber. Tienes que saber que forman parte de un conjunto que se ha ido decantando históricamente y que asumes o no. Han tirado la toalla, y entonces lo mejor es que no lo conozcan. Y las clases de religión llega un momento en el que haces una encuesta a los chicos después de la primaria, [sobre] qué saben de lo que antes llamábamos catecismo. Nada. Con esa ignorancia, entonces millones de personas [que] en todos estos años se han educado tienen una vaga referencia [de] que sí, en sus colegios todavía hay imágenes que puedes tener una vaga noción, pero el relato bíblico, el relato de la historia de la Historia Sagrada, que te advertían dando algunas respuestas o reflexiones sobre problemas de la existencia o tal, pues, van desapareciendo. En [cuanto a] los evangelios, un bachiller de antes, de cualquier persona culta no solo española, [sino] europea, las parábolas más importantes de Jesús se sabían [-], el tema del rico y el pobre, el perdón del padre con el hijo, incluso las obligaciones contractuales que tiene el servidor con el señor, relaciones familiares… ahí ha habido una… los elementos más conscientes de la iglesia lo han detectado han querido luchar, pero ha habido un deslizamiento [a través] de la crisis de las órdenes y congregaciones religiosas, que ya están en fase muchas de extinción».

M4. Es como triste. A mí los domingos no me gustan.

E. Antes me pasaba igual. Ahora me gusta más, pero antes también…

M1. ¿Te gusta más el lunes que el domingo?

M4. Sí.

M2. A mí también.

H1.Es que el domingo no me gusta porque va después el lunes.

M3. Yo prefiero antes el domingo porque es el único día que no tengo nada que hacer. Los demás estoy ocupada o tengo cosas que hacer. Y es el día de relajación y estar con mis hermanas y eso (Grupo de discusión 4C, c.p. 2017).

En otro de los grupos de discusión, se reiteraba de nuevo la eliminación de esta significación católica del domingo:

H1. A mí [el domingo significa], resaca y día descanso.

H2. A mí, día deporte y marchar por ahí.

H4. Dar un paseo por el monte o algo, yo que sé.

H2. Yo voy a cazar.

H1. Hacer deporte, yo que sé.

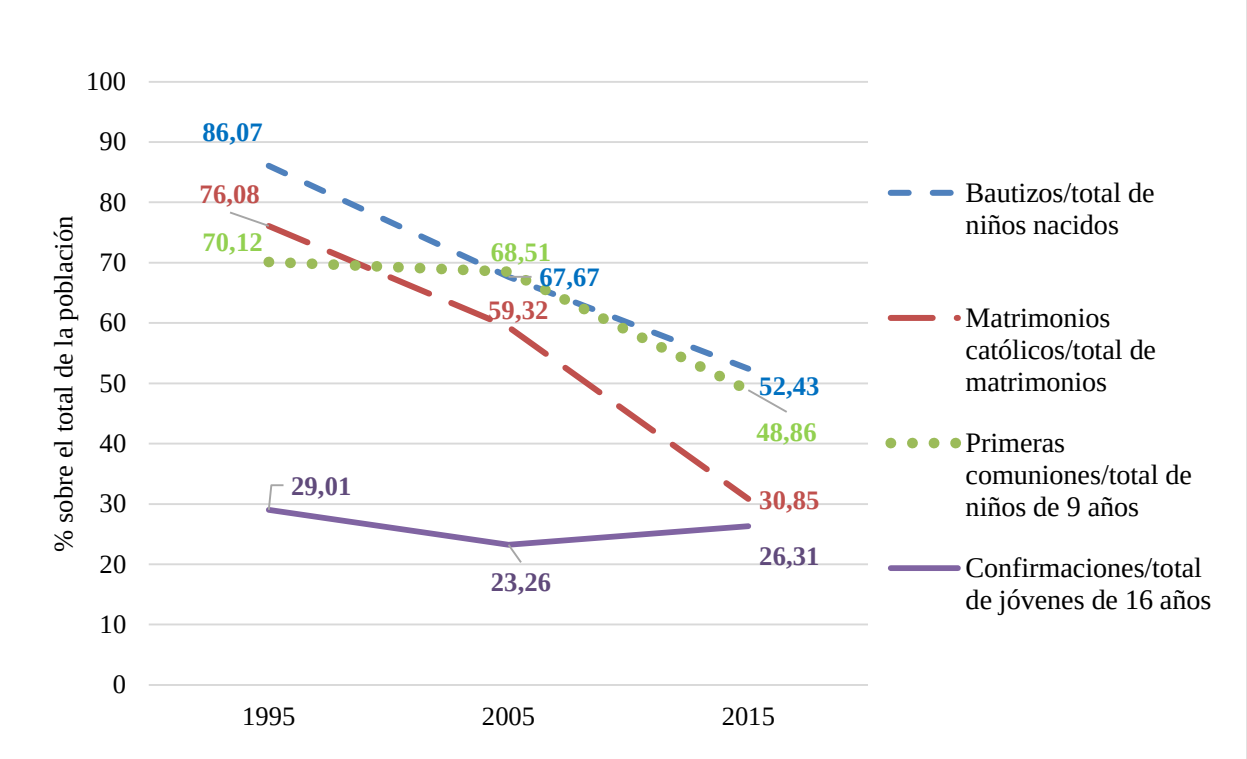
H2. Yo la misa la dejé hace mucho ya (Grupo de discusión 5H, c.p. 2017).

Es la desconexión radical entre la población –especialmente la juvenil– y el catolicismo, lo que hace que las experiencias identificadas como espirituales se traduzcan más difícilmente a términos católicos ante la pérdida del trasfondo cultural y del bagaje conceptual. Esta realidad ha estado constantemente presente en los grupos de discusión juvenil: «Yo sí que creo que hay un Dios que nos ayuda, que sí que existe lo de Jesús y todo eso, pero la Iglesia en sí de… O sea, yo lo veo a la Iglesia como una forma de obligar y tal: "sí o sí", pero es una opinión» (M2, Grupo de discusión 3D, c.p. 2017), como señalaba una alumna de un colegio concertado ubicado en el norte de la ciudad de Madrid.

En segundo lugar, otra muestra más de este alejamiento progresivo de la cultura católica, de la *exculturación*, se encuentra en el profundo decrecimiento de la práctica sacramental «fuerte», íntimamente ligada a la pérdida de referencialidad de los conceptos católicos. Frente a los jóvenes indiferentes de los ochenta y principios de los noventa (Díaz-Salazar 1996, 71-72), que se ubicaban en medio de una sociedad en la que las prácticas de participación en sacramentos católicos como el matrimonio o el bautismo continuaban arrojando cifras superiores al 80% del total, a partir del año 2000 la situación ha adquirido otro perfil: un decrecimiento rápido y general de aquellos sacramentos que más resistencia habían mostrado al cambio, y concretamente una caída de los citados ejemplos del matrimonio y el bautismo. En los datos recientemente aportados por la Fundación

Ferrer i Guàrdia se señala que solo el 19,8% de los matrimonios fueron realizados por medio de ritos religiosos en 2018 (Congostrina y Nuñez 2019), que contrasta con la cifra superior al 70% que se casaban por la Iglesia en el año 2000. El diario *El País* se hacía eco de esta realidad con el siguiente sugerente título: «"La gente te mira raro cuando dices que te casas por la Iglesia"» (Laborde 2017), que recogía la declaración de una católica.

Gráfico 12. *Evolución de la práctica sacramental en la población española (en porcentaje)*



Fuente: elaboración propia a partir de los datos del *Annuarium Statisticum Ecclesiae* (1995, 2005 y 2015) y de Eurostat (2017). Nota: las edades de primera comunión y de confirmación varían entre diócesis, siendo lo más común 8-9 años para la primera comunión y 16-17 años para la confirmación. He escogido 9 años y 16 años para poder realizar la comparativa con las cifras de sacramentos; estas dos cifras –primeras comuniones y confirmaciones– son estimadas, dado que no se encuentra desglosado el número de adultos que recibieron estos sacramentos, al igual que con el bautismo (en el que continúa siendo común el bautismo infantil).

Por último, junto con estos datos que revelan una salida más acentuada de los anteriores parámetros de la cultura católica, otro ejemplo más del alejamiento se ha dado en el aumento exponencial de la no creencia en las últimas décadas. Frente a la primacía indiscutible del catolicismo no practicante como perfil mayoritario de la población española hasta finales del siglo XX, desde los noventa ha crecido el número de opciones no religiosas de una manera clara hasta alcanzar casi el 30% de la población en 2019, una dinámica que presenta perfiles aún más acentuados en el caso de la juventud (González-Anleo 2017, 239).

Tabla 87. *Evolución de las opciones no religiosas en la población española (porcentaje sobre el total de los encuestados)*

	1994	*2000*	*2005*	*2010*	*2015*	*2019*
Indiferente	7,8	-	-	-	-	-
No creyente	4,6	9	11,3	14,3	14,3	16,1
Ateo	2	4,1	6,1	7,8	9,9	10,7
Muestra del total de los entrevistados	2484	2488	2489	2475	2493	2964

Fuente: Barómetro del CIS. Nota: la muestra encuestada también incluye las respuestas religiosas, pero en esta tabla he optado por señalar exclusivamente las opciones no religiosas para facilitar la extracción de la información.

A este respecto, los progresivos dilemas y debates sobre el factor religioso en la sociedad española en las últimas décadas han favorecido que junto a la expansión de la conciencia estadial secular (*stadial consciousness*) no solo las religiones hayan entrado progresivamente en un mayor descrédito, sino que las opciones no creyentes se hayan progresivamente naturalizado en una sociedad que hasta finales del siglo XX se había caracterizado por la presencia del catolicismo, aunque mayoritariamente ya desde una comprensión cultural en el ocaso de la anterior centuria. Este fue el caso que narraba en la entrevista Albert Riba (c.p. 2019), presidente de la Unión de Ateos y Librepensadores, sobre el llamado «bus ateo» y la escasa conflictividad real que se generó en torno al mismo. Como señala Riba, a partir de este redoblado impulso para la naturalización del ateísmo en España por medio de la campaña del autobús, muchos ateos «salieron del armario»:

> A. Fue una hecatombe aquello, aquello fue una apoteosis tremenda. Fue otra explosión de gente diciéndonos que aquello podía llevar a la muerte súbita a mucha gente, que aquello sería un despiporre, lo mismo que dicen de Cataluña: «las familias se partirán, la gente no se hablará». Y yo lo que decía en las entrevistas: «No ha habido ni una sola pelea por culpa de esto, ni una sola pelea en toda España». Pusimos un autobús en Málaga, uno en La Coruña, uno en Madrid y uno Barcelona, o varios. Quiero decir, en esas cuatro capitales. Un ruido mediático tremendo, un follón acojonante, y no pasó nada. No pasó nada. Todo aquel miedo que había, yo no tenía ese miedo porque yo era consciente que no iba a pasar nada, pero mucha gente le parecía que aquello iba a ser otra vez la Guerra Civil. Ese miedo a la guerra civil que todavía hoy utiliza la derecha constante y permanentemente, pues no pasó nada. Y el autobús ateo fue un éxito, pero no hubo afiliación.
>
> *E. ¿No hubo un cambio?*

> A. No hubo un cambio. Salió mucha gente del armario, mucha gente que era atea y que no lo había dicho ni a la familia ni a los amigos lo dijo: «Sí yo también». Claro, la gente hablaba de este tema en la familia, hablaban en el bar, hablaban en el trabajo. Y hablaban de eso y siempre salía alguno diciendo: «Yo sí, yo también soy ateo». «¿Ah, sí? Nunca lo hubiera dicho. Pues mira, qué bien, tenemos un ateo aquí», pero no pasaba nada (Ibíd.)[352].

Comenzábamos el proceso de secularización con la dinámica de rupturas que progresivamente cuestionaban la presencia religiosa en la cotidianeidad, pero sin plantear primeramente problemáticas sobre la identidad católica. Sin embargo, tras décadas de secularización de imaginarios –que hemos descrito, analizado, mostrado y demostrado en esta tesis doctoral– los datos incorporados en este último punto nos conducen hacia un estadio completamente distinto al de *aquella España católica*. El grado de distancia, problematización y descrédito del factor religioso ha favorecido la salida progresiva de la sociedad española de la cultura católica, y su rechazo más explícito incluso de esta identidad con el traspaso desde las categorías no practicantes a las no religiosas. «El fenómeno social es muy claro, que España deja de ser cristiana. Así de claro. Con todo lo que eso significa. Lógicamente el Estado se hace aconfesional, pero todavía mantiene muchos lazos con la institución eclesial», como señalaba el filósofo franciscano Javier Garrido (c.p. 2017) parafraseando una idea de largo recorrido histórico en España.

Es significativo de este rechazo de la etiqueta confesional que la opción no religiosa más escogida por la juventud en el informe SM de 2017 sea precisamente el ateísmo, frente a la preferencia por otras opciones más tenues en etapas anteriores como la indiferencia, la no creencia o el agnosticismo. El grado de secularización de la sociedad española en la bisagra entre dos milenios apunta a que el grado de transformación está derivando hacia la consolidación de imaginarios más netamente seculares, en los que el factor religioso en general, pero de manera muy destacada el factor católico, aparece un paso más lejano, más distante, más negativo, más extraño a la simple problematización. Así, en distintos medios de comunicación emerge la idea de que la Iglesia está en crisis (Bayona 2017), situación a la que el descrédito señalado, pero también las dinámicas generacionales y de transformaciones a las que hemos ido apuntando, contribuyen. Y entre todas las

[352] También señala las contradicciones –a su juicio– presentes aún hoy: «La gente se lo tomaba deportivamente y bien. Quiero decir con eso que es una cosa muy contradictoria, pero a la gente le da miedo todavía realmente. En las grandes ciudades quizá es más fácil, pero tú ponte en un pueblito, ahí dices que eres ateo y el cura te hace la campaña por poco cabrón que sea el cura. Los habrá que no, pero los habrá que sí. La gente prefiere no meterse en esos jardines» (Riba, c.p. 2019). Esta idea de la aún persistente diferencia entre el mundo urbano y el rural en cuanto a lo religioso es repetida en el grupo de discusión 1E con jóvenes: «[Lugares donde la religión está presente en la actualidad] Sí, es en el colegio o con los abuelos. En el pueblo, vamos. Uff, en los pueblos [existe mucha presencia del factor religioso]» (M1, Grupo de discusión 1E, c.p. 2017).

dinámicas descritas, «a lo que estamos llegando en este momento es a la culminación de este proceso de secularización», según Victorino Mayoral (c.p. 2017).

Si empezábamos el capítulo citando que el presente del pasado es la memoria, concluimos con el filósofo de Cartago diciendo que el presente del futuro es, precisamente, la expectativa. Y las expectativas de futuro parecen apuntar hacia la consolidación de esta *exculturación*, hacia la ampliación de unos imaginarios más seculares incluso entre los que hoy se autoidentifican como católicos. Si en 1994 un 64% de los jóvenes declaraba que no solo eran miembros de la Iglesia, sino que pensaban seguir siéndolo, este porcentaje ha caído al 51% en 1999 y al 29% en 2005 (Fundación Encuentro 2007, 18). Como muestran las estadísticas ofrecidas por la fundación SM, entre 2010 y 2016, se ha consolidado este descenso en la expectativa de continuación de pertenencia a la Iglesia también entre los sectores más adheridos a ella.

Tabla 88. *Expectativa de pertenencia futura a la Iglesia y valoración de la necesidad de la Iglesia para creer en Dios por parte de los jóvenes (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de los encuestados para cada una de las cuestiones, A y B)*

	Muy buenos católicos +católicos practicantes		*Católicos no muy practicantes*		*Católicos no practicantes*		*Indiferentes*		*Agnósticos*		*Otra religión*	
	2010	*2016*	*2010*	*2016*	*2010*	*2016*	*2010*	*2016*	*2010*	*2016*	*2010*	*2016*
A) Soy miembro de la Iglesia Católica y pienso seguir siéndolo	87,3	75,7	63,5	59	38,3	31	8	3,9	7,3	7,6	5,6	2,9
B) Incluso sin la Iglesia yo puedo creer en Dios. No tengo necesidad de la Iglesia para creer en Dios	48	76,7	68,1	76,9	71,6	75,5	41,4	38,2	50,3	64,1	49,3	40,6

Fuente: informe SM de 2017 (González-Anleo y López-Ruiz 2017, 276).

7.3. Imaginarios secularizados, ¿imaginarios religiosos? El espacio de la religión en la España secular

Dentro del desarrollo de la tesis hemos trazado la pérdida de presencia de la religiosidad en los imaginarios sociales, proceso cuyo punto álgido ha sido alcanzado en el último epígrafe a través de la profundización de las transformaciones religiosas y la extensión de un «régimen cognitivo secularista» en las últimas décadas. Pero también nos hemos aproximado al proceso de secularización desde las actualizaciones religiosas que se han efectuado en paralelo al cambio religioso. Este análisis lo hemos rastreado con mayor profundidad desde la Transición, cuando se efectuó la retirada del «velo católico»

que invadía la sociedad y hemos podido más certeramente aproximarnos a la evolución de la religiosidad, principalmente católica, en una sociedad democrática que ya no era definida como una sociedad católica.

La secularización profunda de los imaginarios sociales ha favorecido la gestación de lo que Charles Taylor (2015, 387) denomina un marco inmanente también para el caso español: un contexto en el que la posibilidad de desarrollar una respuesta religiosa, por los distintos motivos expuestos hasta el momento, se torna considerablemente más problemática que en *aquella España católica*, en la que la respuesta religiosa era considerada como natural e incluso como normativa. Un marco inmanente con cuyo esbozo finalizábamos en el epígrafe anterior a través de la distancia y el descrédito –que concentraban la acentuación de las transformaciones y de la expansión de las narrativas seculares– y con la *exculturación*.

Por su parte, el análisis de la presencia religiosa en el contexto secularizado que hemos ido presentando se ha procurado realizar en esta tesis evitando dos tentaciones. En primer lugar, eludiendo una condena sistemática del factor religioso a su inminente desaparición (Gauchet 2005, 283). Ante la constatación del continuado declive religioso, la sociología de las religiones consideró que una de las posibilidades que restaban a la recreación de la identidad religiosa era la disolución hacia una suerte religiosidad individual y privada como primer paso para su progresiva eliminación, idea que hoy ha sido superada (Casanova 1994; Habermas 2008, 172).

Pero también hemos tratado de alejarnos de una segunda tentación. No me sumo a la idea de «desecularización», la vuelta con fuerza de un renovado factor religioso, realidad de la que al menos se encuentra distante de Europa (Warner 2010, 115). El nivel alcanzado por la secularización de los imaginarios –hasta más netamente aparecer como imaginarios seculares en las últimas décadas– también desmiente esta opción para el caso español.

La presente investigación –en su deseo de salir de un «cambio societario lineal» en el que solo podemos dirigirnos o bien a una dirección (secularización absoluta) o a otra (*revival* religioso) (Bericat 2008, 16)– ha propuesto los dilemas entre la actualización cotidiana del factor religioso y la conexión quebradiza entre la sociedad secularizada y la nebulosa religiosa, por un lado, frente al peso de la distancia y el descrédito, por otro. Una situación frágil pero que no imposibilita la gestación de contextos de plausibilidad para las religiones dentro de este más amplio marco inmanente (Taylor 2015, 733-734), e incluso la generación de una respuesta religiosa a partir de lo que el filósofo canadiense denomina «los malestares de la inmanencia», ante los cuales pueden surgir potenciales reconexiones entre los propios dilemas del marco secular y la religiosidad/espiritualidad a través del deseo de eternidad (Taylor 2015, 370), las cuestiones de sentido (Ibíd., 2015) o la construcción de la identidad individual y social (Íd. 2006, 222-223); es decir, una

potencial conexión con lo trascendente desde los propios dilemas del marco inmanente (Vilariño 2001, 351). En esta dirección apuntábamos con el auge de una espiritualidad experiencial y del cristianismo cultural –detectados por los análisis de finales de los setenta y durante los ochenta– que posibilitaban la reconexión del individuo con el factor religioso.

Desde esta potencial conexión religiosa en la secularidad, Peter Berger (2016, 12) señala que el hecho de que «la mayoría de los individuos [actúen] dentro de un marco de secularidad» no es incompatible con la gestación de múltiples plausibilidades –también religiosas– «a través de las relaciones personales» (Pérez-Agote 2012, 347), que posibilitan la existencia de diferentes presencias y niveles de religiosidad en un territorio intermedio entre la antigua religión presente y un marco enteramente inmanente (Taylor 2015, 341). En la conformación de estos espacios religiosos interpersonales se encuentra una parte fundamental del éxito para la gestación de un *habitus* –de una cotidianeidad– religiosa en medio de un contexto secular, que además se ha mostrado como la línea de mantenimiento más exitoso de la religiosidad[353], incluso superior en importancia a la absoluta armonía cognitiva –tanto dogmática como moral– con la *doxa* profesada. Esta relación entre la posibilidad de desarrollar una respuesta religiosa y las relaciones interpersonales era recogida en la entrevista Ana Bayón (c.p. 2017), cuando explicaba la necesidad de un soporte comunitario como clave fundamental de la condición creyente:

> Ese descubrir allí, en aquella parroquia, esa realidad de «hay que abrirse» junto con el descubrimiento del espacio de Suesa. Eso fue clave también. Y allí es un espacio abierto de encontrarte con ese, con el otro, de descubrir, de redescubrir en otra onda el valor de la comunidad. Para mí eso es clave. Y además dio, de alguna manera, explicación a muchos procesos y muchos interrogantes que yo he vivido a lo largo de muchos años. Pero esto, ¿por qué? Porque no hay un respaldo comunitario. El equipo de educadores tiene que estar sostenido por una comunidad, tiene que pertenecer a una comunidad o a un grupo de algo que los sostenga, que los siga acompañando, que los siga acercando a esos momentos de profundización y de encuentro con Dios.

En el caso contrario, es decir, sin el soporte de las relaciones interpersonales, aparecen de nuevo los «militantes quemados», de los que hemos hablado a lo largo de la tesis y a los que hacía referencia Ana Bayón (c.p. 2017) en la actualidad:

> Y con el tiempo, activistas desfondados, desencantados y quemados, que esta es otra realidad de ahora. Estás solo muchas veces, con lo cual eso te acaba quemando. No hay

[353]El propio especialista de religiones John D. Caputo (2001, 8) enfatiza este carácter estructurante de la experiencia religiosa: «Having a religious sense of life is a very basic structure of our lives». Esa dimensión estructurante –de *habitus*– de la religiosidad aparece en la entrevista que mantuve con Ángeles López (c.p. 2018): «La verdad es que yo no puedo desvincular en mi vida nada de mi fe. Es decir, no puedo coger un bisturí y diseccionar la fe del resto de los aspectos de mi vida. Todo lo que hago en mi vida está impregnado de mi fe».

> un respaldo en las diócesis de una comunidad, un grupo, de algo en lo que te nutras. A trabajar, a trabajar pero nadie te sostiene.

A través del proceso que ha ido revelando la tesis doctoral concluyo con esta idea de la posibilidad de generación y actualización de la presencia religiosa en condiciones de creciente transformación y secularización desde los malestares de la inmanencia (Taylor 2015) y a través de una plausibilidad cotidiana e interpersonal que favorece la conformación de un *habitus* religioso[354]: es decir, contextos religiosos basados en relaciones interpersonales que posibilitan la recreación de una cotidianeidad conectada con la religiosidad y generadora de narrativas intermedias de carácter religioso (García Alba 2011, 26-27)[355], que son dotadas de sentido en el individuo[356], incluso aunque procedan del emisor institucional que les representa[357]. Estas narrativas que irrumpen de la conexión cotidiana con la trascendencia son denominadas por Charles Taylor (2015, 100-101) como lenguajes sutiles, a través de los cuales el factor religioso puede ser *empalabrado* dentro de un contexto secular.

En definitiva, es la posibilidad de generar en un marco secular alternativas religiosas en los sentidos que exponíamos en la introducción conceptual a la tesis (nivel cotidiano y narrativo) a través del punto de conexión denominado por el franciscano Javier Garrido (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos como «la conciencia del creyente», que actúa como nudo gordiano entre los dilemas de la secularidad y la generación de una respuesta/actualización religiosa, así como de espacio traductor y conformador de los lenguajes sutiles que abren el marco inmanente a la respuesta religiosa:

> El entretiempo de la Iglesia, la misión de la Iglesia, es humanizar y evangelizar. Pero en sociedades donde no se diferencia religión y sociedad, las dos cosas se hacen a la vez: Acción Católica. Jesús mismo. Jesús cuando humaniza está expresando explícitamente el

---

[354]Este *habitus* en el que la vida al completo es leída desde la condición creyente es resaltado en la entrevista por Ana Bayón (c.p. 2017): «Porque no puedo dejar de serlo [cristiana]. Mi relación con Dios eso ya es algo que tengo integrado en la vida. Y para mí ya forma parte de mi día a día, incluso en los días que menos me acuerdo».

[355]Para el secretario ejecutivo de la FEREDE, Mariano Blázquez, estos lenguajes religiosos deben constituir referencias cotidianas y accesibles para la sociedad si las religiones desean conservar su carácter referencial: «Ante esta situación de pérdida de identidad y de los canales transmisores de la religiosidad, tenemos una oportunidad, y es de construir referentes válidos. Si usted quiere conocer lo que es un cristiano en su versión protestante, en su versión católica, un ortodoxo o demás existen estos otros referentes. Debemos construir estos otros referentes con humildad, pero también que sean accesibles y entendibles y que se expresen en un lenguaje cotidiano. Tenemos la oportunidad de redefinir nuestras situaciones y lo que creemos. No cambiar lo que creemos, sino redefinir nuestra forma de comunicarnos para ser un referente para esa comunidad» (Blázquez, c.p. 2017).

[356]En palabras de Hervieu-Léger (2005, 68): «Las representaciones "específicamente religiosas" son aquellas que parten de tradiciones religiosas históricas, que se refieren a las "grandes religiones". Su supervivencia depende, según Luckmann, de su capacidad para "funcionar", es decir, para asegurar la satisfacción subjetiva de los individuos».

[357]El propio Taylor (2003, 122) subraya cómo el hecho de que sea dotada de sentido por el individuo no significa que sea individualizante o individualista.

> Reino de Dios. Hoy no podemos hacer eso. Nos inspiramos en Jesús, pero en una sociedad distinta, donde hay que separar humanizar y evangelizar. ¿Dónde se unen? […] En la conciencia del creyente. En la conciencia del creyente la misma fe le lleva a las dos cosas. Porque en el humanizar vive el reino de Dios, y en el evangelizar también. En la conciencia de que yo soy llamado y he descubierto a Jesús, en mi conciencia, vivo las cosas unificadas y diferenciadas, y en la comunidad cristiana, pero con una condición: que la comunidad cristiana no solo humaniza por humanizar, deja parte de la diferenciación[358].

La realidad descrita por los teóricos y en los testimonios incorporados es la muestra de la posibilidad de generación de imaginarios religiosos incluso en el seno de un profundo proceso de secularización; imaginarios religiosos adaptados e insertos en un marco inmanente, al que no se circunscriben por entero y con el que no establecen necesariamente una oposición[359].

Sin embargo, fruto de los desarrollos sociohistóricos diferenciales, la realidad religiosa en España se caracteriza por la pluralidad de modos en los que las distintas respuestas participan estas líneas básicas presentadas[360], que pueden ir desde imaginarios religiosos frente a la secularización (con una inserción reactiva ante la secularización, como es el caso de las respuestas identitarias religiosas con base cristiana) a una mayor disolución del factor religioso en la misma (el nominalismo religioso, que conserva la etiqueta religiosa sin religiosidad cotidiana).

---

[358]Francisco Javier Alonso (c.p. 2016), de Justicia y Paz, expone en la entrevista que mantuvimos cómo él mismo contempla la realidad a través de esta narrativa-imaginario religioso, que la da forma y condiciona su percepción: «Es que es eso, es que es el día a día. Yo doy clase, cuando ves a cada chaval, cada estudiante es la dignidad, es una criatura, es un hijo de Dios que pide un desarrollo hacia todas sus potencialidades humanas. Tú eres un profesor dedicado a eso, y tratando de… con los compañeros igual eres un compañero y tratas de buscar lo mejor para ellos y para todos. Como que te encaja todo, yo soy profesor porque en su día fui catequista y me preocupan mis chicos y quiero que mis chicos salgan adelante».

[359]Tanto en los grupos entrevistados por Pérez-Agote (2012) como en el trabajo de investigación con fuentes orales de esta tesis doctoral, aunque en todos los testimonios se observa la presencia de la secularidad en el discurso religioso (Berger 2016), la actitud y el posicionamiento ante la misma varía profundamente entre los distintos perfiles. En los grupos de Pérez-Agote (catolicismo de logro y catolicismo traumatizado) encontramos entrevistados religiosos en los que en cierta medida se ha secularizado la presencia de la religiosidad en sus vidas (i.e. el ámbito laboral), pero establecen una relación de reacción y oposición dialéctica ante la pérdida de la presencia de Dios en la plaza pública o las citadas leyes aprobadas durante el periodo de Zapatero. Por otra parte, durante las distintas entrevistas que mantuve a lo largo de la tesis, me encontré con testimonios autoidentificados como profundamente religiosos y con una visión muy positiva de la secularidad (Baeza, c.p. 2017; Villar, c.p. 2017; Arana, c.p. 2017).

[360]La anterior reflexión sobre las condiciones que posibilitan la recreación religiosa en la sociedad secular se ha conformado a partir del contraste entre la bibliografía, los datos aportados por la propia tesis y los testimonios de los entrevistados. Se ha realizado un análisis de las claves comunes aportadas por las distintas fuentes sobre las cuestiones que favorecían –según las mismas– las condiciones de recreación de la religiosidad en la secularidad. La reflexión constituye un sustrato de mínimos que se puede rastrear en las distintas respuestas religiosas que exploraremos a continuación con mayor o menor claridad, explicitación y acentuación.

Analizaremos en este momento la presencia del factor religioso en distintos niveles en la sociedad española a partir de la diferencia que el Pew Research (2018b) establece para el estudio para los perfiles religiosos como *strongly religious*, *somewhat religious*. Para el caso concreto del catolicismo, la división entre niveles que estableceremos en las próximas páginas parte también de la distinción entre «católicos nucleares» y «católicos nominales», definida por Jagodzinski y Dobbelaere (1998).

En el presente estudio, por coherencia con el marco conceptual y con el desarrollo realizado, desde las reflexiones del Pew Research, y de Jagodzinski y Dobbelaere, estableceré una diferencia entre aquellos individuos que han continuado recreando un *habitus* con mayor presencia de religiosidad (*strongly religious*, católicos nucleares), frente a aquellos para los que la presencia del factor religioso en sus imaginarios ha continuado dicotomizándose con la vida cotidiana (*somewhat religious*, católicos nominales). Concluiré con un perfil intrínsecamente ligado con el propio proceso de secularización: las personas no identificadas religiosamente (profundamente *exculturadas* en sentido católico), pero con presencias religiosas o espirituales en sus *habitus* e imaginarios. Para la exposición me valdré de manera fundamental de los análisis y testimonios incluidos en la obra del sociólogo Pérez-Agote (2012) *El cambio religioso en España: los avatares de la secularización* y de los datos relativos a la juventud española, concretamente de los denominados informes de juventud de SM, a partir de los cuales podemos tanto exponer la situación presente como otear con interrogantes el horizonte futuro.

7.3.1. El *habitus* religioso en una sociedad secularizada

El núcleo de católicos practicantes en España constituye el 27,7% de la población total en el CIS de 2008 (Pérez-Agote 2012, 377). El Pew Research (2018a)[361] señala que existe un porcentaje del 21% de la población total que se cataloga como cristiano practicante[362]. Esta cifra se reduce hasta el 10,3% de jóvenes que se declaran muy buenos católicos y católicos practicantes, según el Informe SM de juventud (González-Anleo y López Ruiz 2017, 243).

La consecución de esta identidad más claramente definida como religiosa y católica se acompaña de dos constataciones: este sector de la población el que más armonía cognitiva presenta con las premisas básicas de la religiosidad católica y el que mayor importancia

[361]No queda claro en el estudio hasta qué punto es católico practicante o cristiano practicante, en el que se incluirían también las comunidades evangélicas y ortodoxas. No obstante, es lógico suponer que ese cristiano practicante recogido por Pew Research (2018a) sea en su mayoría católicos practicantes por la propia idiosincrasia del tejido social de las religiones en España.

[362]El último dato relativo al porcentaje de católicos practicantes en España, a partir de los datos del CIS, ofrece una cifra del 22,7% de católicos practicantes sobre el total de la población española (Bastante 2019).

declara de la religiosidad en su cotidianeidad. Así pues, el sector más practicante destaca por su mayor aceptación de los contenidos de las creencias católicas, reduciéndose la aceptación de estas en paralelo al grado de práctica, tal como se observa en la tabla referida a las creencias de la juventud en España en 2016 (cf. *infra*, tabla 89).

Tabla 89. *Relación entre autoidentificación religiosa y grado de aceptación de creencias religiosas en la juventud española (15-24 años) (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa)*

	Muy buenos católicos y católicos practicantes	*No muy practicantes*	*No practicantes*
Dios	100	87,9	77,7
Pecado	79,6	53,8	38,4
Vida después de la muerte	69,9	45,7	37,6
Jesucristo es Dios	75,7	63	40,2
Resurrección de Jesucristo	75,7	57,8	29,7
Reencarnación	42,7	29,5	14,3

Fuente: datos de 2016 incluidos en el Informe SM (González-Anleo y López-Ruiz 2017, 262).

Esta división entre los distintos perfiles se repite en el grado de presencia cotidiana del factor religioso. En el caso de esta juventud de 2016 retratada por SM, un 77,6% de los muy buenos católicos y de los católicos practicantes conceden «bastante o mucha importancia en sus vidas» (Ibíd., 245), frente al 21,4% de los católicos no muy practicantes y el 19,1% de los católicos practicantes y no practicantes respectivamente.

Es también el sector de los católicos practicantes el que participa en mayor medida del fenómeno asociativo y colectivo católico y, por tanto, el que ha continuado más inmerso dentro de estructuras interpersonales religiosas, que favorecen tanto la gestación de contextos de plausibilidad religiosa (comunidades, grupos, etc.)[363] como de condiciones estructurantes en la cotidianeidad para el propio mantenimiento de la vinculación con el catolicismo. Esta realidad era traducida a términos juveniles por una estudiante en uno de

[363]En la obra de José Antonio Escudero (2015) sobre *La Iglesia en la Historia de España* se incorpora una enumeración de los movimientos comunitarios católicos más importantes de las últimas décadas: Acción Católica General; Asociación Católica de Propagandistas; Movimiento Apostólico de Schoenstatt (96.000 miembros y presentes en 42 países), Obra de María (Focolares, 25.000 miembros), Comunión y Liberación, Regnum Christi (Legionarios de Cristo, 70.000 miembros), Movimiento Familiar Cristiano. Renovación Carismática Católica, Comunidad del Emmanuel; Comunidad de Vida Cristiana (CVX, vinculados a los jesuitas, 123.000 miembros); Adsis (1600 personas, 50.000 miembros), Camino Neocatecumenal (*kikos*, 20.500 comunidades y 100 seminarios *Redemptoris Mater*; en España 2030 comunidades y 10 seminarios), la Prelatura personal de la Santa Cruz y el Opus Dei (Ruano 2015, 1220-1237).

los grupos de discusión que he mantenido a lo largo de la tesis: «Depende de con quién compartas el ser creyente o no, porque si te juntas también con gente que piensa lo mismo que tú y que además te aporta ideas que están en beneficio de eso, pues también influye» (M1, Grupo de discusión 3D, c.p. 2017). De un modo parecido, expresaba el que fuera presidente de la Acción Católica entre 2015 y 2018, Antonio Muñoz Varo (c.p. 2017), la continuación de su opción religiosa a través del sustrato de las relaciones con sus amigos: «Para mí fue un momento crítico o importante –yo creo que nos pasa un poco a todos– cuando con 15-16 años mi grupo de amigos nos planteamos seguir vinculados a la parroquia acompañando a niños en el junior».

También aparecen distintos espacios de recreación interpersonal de la religiosidad en el estudio realizado por Pérez-Agote, en el que describe a tres perfiles de entrevistados en los que continúa su identidad católica activa gracias a la conformación de estas estructuras de desarrollo religioso.

Por un lado, un grupo de discusión con mujeres mayores muestra la continuación de la religiosidad gracias a elementos considerados como «tradicionales» por el investigador (Pérez-Agote 2012, 190-204). En este sector, a pesar de la caída progresiva que reconocen las entrevistadas de la asistencia a misa, continúa una actualización de la religiosidad en su cotidianeidad a través de «ciertas prácticas colectivas y a ciertos hábitos individuales». El grupo analizado conforma un estrato poblacional que ha podido conservar ciertas características de la etapa de *aquella España católica* en el contexto secularizado por medio de la gestación de una cotidianeidad religiosa en la oración y la pertenencia a distintos grupos de tipo catequético y asociativo.

En consonancia con lo que hemos ido trazando desde los años setenta y el proceso de desvelamiento que efectuó la Transición, la familia ha devenido un espacio fundamental para la recreación religiosa en la sociedad secular (Hervieu-Léger 2003, 182-183), así como punto prioritario en los posicionamientos de una parte del sector católico en el espacio público. De hecho, la familia conforma uno de los ejes fundamentales del análisis que realiza Pérez Agote sobre los otros dos grupos en los que se ha mantenido en mayor grado la práctica religiosa entre los ocho distintos perfiles entrevistados por el sociólogo en 2012, aquellos que Pérez-Agote denomina como el «catolicismo de logro» y el «catolicismo traumatizado». Ambos se encuentran no solo caracterizados por la ya citada visión negativa del derrotero de la secularización (Pérez-Agote 2012, 222), sino también por la consecuente afirmación en este grupo de la importancia de la realidad familiar como hito de actualización de la práctica religiosa y de la conservación de la identidad religiosa en medio de una sociedad secular. Familia y educación religiosa han constituido los dos pilares de recreación de la identidad religiosa en el *habitus* –frente a unas prácticas cotidianas que pueden estar más inmersas en otras lógicas (i.e. laborales)– y las claves

fundamentales del relativo éxito en la transmisión generacional para este grupo (Ibíd., 206-207 y 222).

Por otra parte, es precisamente este sector el que más en consonancia se ha situado con las directrices episcopales en torno a la familia como estructura fundante de la sociedad y santuario en el mundo secular, y los que han protagonizado el giro conservador del catolicismo en España. Consecuentemente, desde esta situación se comprende el hecho descrito por los análisis: «La socialización católica llega fundamentalmente a los jóvenes practicantes y de derecha» (Elzo 2004, 240), que a su vez se han dotado de espacios donde expresar comunitaria y públicamente este modo de adhesión a la religiosidad católica. Lugares icónicos, como el movimiento en torno a la parroquia Santa María de Caná en Pozuelo de Alarcón (Madrid), han conformado espacios en los que el encuentro en un ambiente juvenil ha reforzado la vinculación al catolicismo de los estratos más jóvenes de estos grupos. Precisamente este espacio simbólico de la juventud madrileña católica aparece en la entrevista que mantuve con José Carlos Martín de la Hoz (c.p. 2016) como un punto de vitalidad religiosa en medio de la España secular:

> O sea que si uno va a Madrid al extrarradio, que es donde está la gente joven, los matrimonios jóvenes, es impresionante cómo están llenas [las iglesias] de vitalidad y basta ir a la parroquia de Santa María de Caná los jueves, que hay Adoración, y ver 1000 o 1500 personas, jóvenes, jóvenes profesionales, estudiantes universitarios que van allí.

Sin embargo, tanto en el Pew Research (2018b) –por la vinculación necesaria que realiza entre el conservadurismo y la postura más religiosa– como en el análisis de Pérez-Agote, debido a que en los perfiles de los grupos entrevistados no están presentes las voces de católicos practicantes no conservadores, hay una ausencia destacable para comprender la presencia católica en la sociedad secular. Esta ausencia, que ha sido puesta de manifiesto en parte de las distintas entrevistas realizadas, es precisamente la pluralidad en las formas de conformación de un *habitus* católico en la sociedad secular, que sobrepasa los perfiles de católico tradicional, traumatizado y de logro que utiliza Pérez-Agote (2012). Es la denominada por Ernesto Bustio –por medio de una cita del teólogo González-Faus– como «la otra iglesia», aquella que se encuentra alejada del debate mediático y que siente una especial conmoción ante el estereotipo de católico:

> Aquella frase tan bonita de González Faus con la periodista. La periodista era una chica joven –por lo que decía González Faus– y vio que era un hombre como atípico religiosamente, y cuando le dice: «Usted es un sacerdote atípico porque pertenece a una iglesia como rara», él contesta como un abuelo sabio, y dice: «Señorita, la típica es usted, porque no conoce más que una cara de la Iglesia». Eso es una respuesta preciosa (Seco y Bustio, c.p. 2017).

La «otra iglesia» sintetiza esta mayor pluralidad que nos hace salir del binomio discursivo moderno-no creyente frente al católico tradicional o reaccionario, polarización que

repiten tanto los estudios como los análisis mediáticos. Sectores de católicos practicantes, políticamente conservadores o no, pero que no poseen un posicionamiento reactivo ante los dilemas seculares, e incluso que elaboran respuestas desde las premisas del propio contexto secularizado.

Desde el proceso presentado por la tesis doctoral, se comprende la existencia de este catolicismo activo, pero plural, dentro de la continuación de los debates de la etapa posconciliar, momento en el que, a una mayor ruptura de las creencias respecto a la anterior etapa, se sumó una creciente conciencia subjetiva en la construcción de la identidad religiosa. Esta aproximación, que fue adoptada por numerosos agentes religiosos en interacción con una sociedad en cambio, en cierto modo continúa. Desde ese momento, y a pesar de la sangría que han experimentado estos espacios eclesiales y de los esfuerzos jerárquicos por la limitación de las rupturas, se ha producido un afán continuado de traducción de la religiosidad católica al contexto en cambio. La pervivencia de esta línea se comprende a través de la ilustrativa descripción que el jesuita Ricardo Franco (1994, 1) ofrecía de su propia experiencia de transformación y actualización permanente de la religiosidad en las Jornadas de Increencia de 1994 del Instituto Fe y Secularidad:

> Las nuevas experiencias se han ido presentando de tal forma que una nueva experiencia situaba la anterior en una nueva luz, de alguna manera la interpretaba y le daba un nuevo sentido al interior de una totalidad de sentido. No se puede olvidar tampoco la coalescensia [*sic.*] de las experiencias en una experiencia más amplia, más comprensiva, que descubre nuevos sentidos.

En este sentido, la aceptación de una secularización despojada del carácter más agresivo, incluso como «una bendición de Dios» para el teólogo franciscano Javier Garrido (c.p. 2017)[364], favorece que adopten los dilemas del contexto y adapten las respuestas religiosas al mismo. Como continúa Javier Garrido: «Hay que cambiar en el modo de interpretar la relación entre religión y sociedad. Hay que reinterpretar claramente la experiencia de la fe en clave teologal. Hay que crear un nuevo modelo de Iglesia a largo plazo. Cien años por lo menos» (Ibíd.), desde la conciencia de que ha habido «por un lado, una crisis purificadora, en el sentido de que el nacionalcatolicismo afortunadamente, más implícito o menos, hemos renunciado a él –lógicamente– porque no tenía razón de ser. Y luego también una sociedad que mi sensación es que sí que valora los valores que vivimos los creyentes. No a lo mejor formas de expresar», como señala Javier Baeza (c.p.

[364]Incluso el teólogo recuerda en la entrevista que mantuvimos la influencia de los pensadores de la secularidad en el germen de su pensamiento: «Y eso simultáneamente, porque yo no puedo vivir sin dar parte a la realidad. Entonces, interpreto la realidad. Tengo la suerte que hacia el año sesenta hay grandes pensadores sobre la secularidad, y pensadores cristianos. Me inspiro en ellos, no solo en ellos, y elaboro toda una manera de interpretar la secularidad» (Garrido, c.p. 2017).

2017), cura de San Carlos Borromeo, en la entrevista. De hecho, Carlos García de Andoin (c.p. 2018), fundador de Cristianos Socialistas, describe cómo el proceso de secularización ha supuesto en su caso concreto incluso una interpelación positiva a su manera de comprender la religiosidad católica:

> Pero yo, ciertamente, desde mis 17 y 18 años yo ya me he vivido el cristianismo claramente en minoría dentro de mi generación juvenil. Con lo cual, seguirlo viviendo en minoría en esta sociedad, para mí eso no ha supuesto ningún tipo de cambio. Las generaciones mayores sí que están acostumbradas a ello: «solo el 10 por cien de católicos…», bueno, a mí me parece un porrón de católicos el 10 por cien que vaya a misa. Entonces, ahí hay unas afirmaciones que a veces se hacen en ámbito sociológico que siguen funcionando con la idea de un catolicismo de los tiempos de Franco. No es ese catolicismo ya en mi generación. Estamos más acostumbrados a ser minoría y no por el hecho de ser minoría se nos debilita la fe, sino que al contrario, se ha construido la fe ya con unos ciertos anticuerpos para poder vivir en la situación de minoría. Y tampoco necesitamos ser fundamentalistas para poder ser minoría. Yo creo que en ese sentido hay quienes no lo tienen bien asimilada [la identidad religiosa], entonces necesitan reafirmarse de continuo y ser fundamentalistas para poder mantener al final esa identidad en una sociedad que es plural y que es claramente muy pagana desde el punto de vista de lo que es una visión cristiana.

La pluralidad en la forma de recreación de un *habitus* religioso-católico subyace aún en la multiplicidad de distintas interpretaciones sobre cómo esa religiosidad católica puede ser traducida en la cotidianeidad secular. En consecuencia, las estadísticas, documentos y testimonios continúan mostrando que en la actualidad un núcleo significativo de católicos practicantes prosiguen en el proceso de reinterpretación de su propia creencia, incluso al margen de las directrices eclesiales. Como señalaba un análisis sobre los datos ofrecidos por el Informe SM de juventud de 2005, «menos de la mitad de quienes se consideran «muy buenos católicos» acuden semanalmente a la Iglesia; de ello se deduce que «no perciben su indispensabilidad» (citado en Sáez 2009, 84); una constatación que se confirma igualmente en la no indispensabilidad del seguimiento de las directrices de la Iglesia para continuar formando parte del sector más vinculado a la misma, realidad que ofrecen los datos del Informe SM de 2017 (cf. *infra*, tabla 90)[365].

A la luz de estas discrepancias –que no han conducido a la pérdida de la identificación como católico practicante de los jóvenes entrevistados por SM– sociólogos como González-Anleo indican la consolidación de un *cisma light* entre los fieles con su Iglesia

[365]De hecho, esta pluralidad católica al margen de las consideraciones de la jerarquía de la Iglesia es explicitada en la entrevista por Ana Bayón (c.p. 2017): «Yo me siento Iglesia. Tú me situarás fuera. No voy a entrar yo en lo que digas o dejes de decir. Pero yo soy iglesia, tú quieras o no. Claro que lo soy. Y qué bonito sería coger toda esa diversidad que hay en la Iglesia. Es que la Iglesia es así, no este cogollo, sino todo lo que hay en las periferias también».

jerárquica, continuación de la progresiva apertura de un cisma soterrado entre jerarquía y comunidad eclesial desde el cierre del Vaticano II (Prini 2003)[366]. Esta discrepancia interna ha alcanzado cotas elevadas en ámbitos como la moral, la sexualidad o la valoración del papel de la mujer, y han nutrido la demanda intraeclesial de «reformas necesarias», que son para el teólogo Juan Antonio Estrada (1993, 73) «condición *sine qua non* para su testimonio profético en el mundo postilustrado».

Tabla 90. *Discrepancias entre los jóvenes católicos (15-24 años) y la Iglesia (en porcentaje sobre el total de cada grupo de autoidentificación religiosa)*

	Muy buenos católicos y católicos practicantes		*Católicos no muy practicantes*		*Católicos no practicantes*		*Indiferentes*		*Agnósticos*		*Otra religión*	
	2010	*2016*	*2010*	*2016*	*2010*	*2016*	*2010*	*2016*	*2010*	*2016*	*2010*	*2016*
En general me parece que se puede ser parte de la Iglesia sin tener que seguir todas sus directrices	74,6	73,8	43,3	43,4	17,5	25,8	5	5,1	2,1	6,5	11,1	10,1
En general estoy de acuerdo con las directrices de la jerarquía de la Iglesia, Obispos, etc.	63,7	73,8	71,2	80,3	67,7	76,4	38	48,3	42,4	62,9	32,9	26,1

Fuente: datos del estudio de 2016 incorporados en el informe de SM 2017 (González-Anleo y López-Ruiz 2017, 276)

A lo largo de la tesis doctoral hemos enfatizado cómo la ruptura de los parámetros normativos católicos, su fragmentación, ha favorecido y favorece el proceso de debilitamiento de las creencias y de su secularización. Sin embargo, la existencia de un grupo de católicos que ha continuado practicando su religiosidad, pero también la negociación de su identidad con el contexto en cambio, es muestra de que aunque la ruptura y la problematización se ha traducido en alejamiento paulatino para la mayoría de

[366]Incluyo la siguiente enumeración de datos que ofrece el Informe SM de 2017 sobre los posicionamientos diferenciales de los católicos practicantes con la jerarquía para poder retratar la profundidad de este *cisma light*: «El 92 % de los católicos contestaba afirmativamente a "admitir el uso de anticonceptivos" (un 79 % de los "practicantes" y un 94 % de los "poco practicantes"); el 90 %, a "permitir el divorcio" (un 79 % y un 94 %, respectivamente); el 88 %, a "acabar con la discriminación de la mujer en el gobierno de la Iglesia" (un 73-92 %); el 72 %, a "admitir que el concepto de familia no tiene por qué referirse exclusivamente a la constituida por un hombre y una mujer" (un 52-73 %); y el 67 %, a "aceptar que una pareja del mismo sexo está tan capacitada para criar a un niño como una pareja compuesta por personas de distinto sexo", algo que afirmaban el 46 % de los "católicos practicantes" y el 62 % de los "poco practicantes"» (González Anleo 2017, 272).

los casos, son también compatibles tanto con la recreación como con el modelado de la identidad católica en la secularidad. La cuestión para que se traduzca o no en un *habitus* en el que la religiosidad esté presente es la importancia que los individuos concedan a esa identidad religiosa y plural en su cotidianeidad, y la generación de un contexto de plausibilidad a través de las relaciones interpersonales (Berger 2016).

En definitiva, si veíamos que desde la base de los imaginarios sociales secularizados se estaba dando el paso hacia una consolidación de imaginarios sociales más netamente seculares, en este punto también podemos afirmar que sobre la misma base se abre un horizonte de expectativa ante imaginarios en los que la religión sigue teniendo una presencia destacada en la configuración de los modos en los que se imagina el mundo y cómo se recrean la cotidianeidad y las relaciones interpersonales. El dilema se ubica en este punto en el cómo se inculturarán estos imaginarios en una sociedad más exculturada a nivel cristiano, y las potenciales nuevas tensiones que el previsible aumento de la secularización continuará planteando a este sector en particular, y a la sociedad española en general.

7.3.2. Pluralismo de *habitus* religiosos

Las diferentes posibilidades de recreación de la identidad religiosa se han visto en las últimas décadas también pluralizadas por la presencia más significativa, aunque minoritaria para el conjunto de la población, de otras confesiones religiosas; una progresiva «quiebra de la homogeneidad religiosa» (Pérez-Agote 2012, 34)[367].

Si en 1982 existía un escaso 0,5% de creyentes en otra religión sobre la población total, el cambio de milenio arrancaba con 1,4% en 2002 para duplicarse hasta 2017, con un 2,6% de creyentes de otras religiones[368]. Sin embargo, estos datos ofrecidos por el CIS entran en contradicción con la información ofrecida por las propias confesiones religiosas. Solo teniendo en cuenta las tres minorías con mayor presencia los datos ascienden a 1.500.000 de evangélicos en España, 1.946.300 musulmanes según el Observatorio Andalusí de la UCIDE y 1.500.000 de fieles ortodoxos (*Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa* 2018), lo que apuntaría a una presencia

[367]Esta realidad plural, en opinión de Peter Berger (2016), también constituye un cuestionamiento particular al concepto de verdad religiosa, como señalábamos para la década de los ochenta con la disminución de la creencia de que la única religión verdadera era exclusivamente el catolicismo. La relativización de la verdad religiosa por razón del pluralismo de cosmovisiones existentes puede llegar al punto señalado por una joven en uno de los grupos de discusión: «Pero no creo, pero en ninguna religión ni la musulmana, ni en la católica ni nada. Yo pienso que no. Porque si hubiera un Dios, por así decirlo, no habría muchos, como hay, que si Allah, que si Jesús, que si Buda, que si…» (M1, Grupo de discusión 2C, c.p. 2017).

[368]El último dato relativo al porcentaje de creyentes de otra religión distinta a la católica en España, a partir de los datos del CIS, ofrece una cifra del 2,3% de creyentes de otra religión sobre el total de la población española (Bastante 2019).

considerablemente mayor de la puesta de manifiesto por el CIS. Para este sector de las minorías religiosas existen dos cuestiones que complican la recreación de su religiosidad en la España secular: la generación de su propio *habitus* religioso en un contexto secularizado, y aunque en *exculturación*, conservando características del *catolicismo banal* que analizábamos en el capítulo anterior.

Por un lado, para Mariano Blázquez (c.p. 2017), secretario ejecutivo de la FEREDE (organización que agrupa a las iglesias evangélicas en España) las versiones más secularistas de las narrativas tienden a catalogar a todo el factor religioso en el mismo bloque, lo que sitúa también a las minorías religiosas en una creciente dificultad de recreación de su plausibilidad en la sociedad secular. En este sentido, el secretario ejecutivo de la FEREDE analiza cómo se expone la noticia de un atentado en una iglesia bautista de Texas, noticia en la que el prejuicio secularista y el desconocimiento de las religiones conformarían una tormenta perfecta:

> Hace poco han matado en una Iglesia bautista en Texas a no sé cuántas personas, veintitantos. Yo he seguido la información de uno de los periódicos y ha sido penosa la falta de profesionalidad que allí se ha manifestado. Traduciendo mal. Es la primera Iglesia bautista, y ellos dicen que se ha hecho el atentado en la Iglesia bautista del primer bautismo, o algo así, como si creyeran en un bautismo… Y es la primera iglesia que, en esa localidad, se establece. No hablan de bautistas, hablan de baptistas, no hablan de evangélicos, sino de evangelistas. No hablan de culto, sino de misa, cuando no es así. Toda una serie de despropósitos en su forma de… Hablan de grupos fundamentalistas, no califican a la persona que cometió esos homicidios, esas muertes. No lo califican, pero sí que califican a la iglesia de fundamentalista, añadiendo dolor sobre dolor y desconfianza a esa situación.

Además, el posicionamiento de la mayoría de las confesiones religiosas en los debates que han polarizado la opinión a principios del siglo XXI no ha diferido de la actitud católica, lo que de nuevo las vincula en la depreciación general del factor religioso por parte de las narrativas más netamente seculares. Mariano Blázquez (c.p. 2017) recogía en la entrevista esta confluencia entre los distintos actores religiosos a raíz de las movilizaciones en contra del matrimonio entre personas del mismo género en 2005:

> Cuando el gobierno de Zapatero inició el proceso para aprobar por ley el matrimonio entre personas del mismo sexo, fuimos los protestantes, no la Iglesia católica, la que se movió primero y públicamente para matizar toda esa cuestión […]. Sin embargo, en nuestro escrito creo recordar que no utilizamos la expresión «matrimonio cristiano» y hablamos de «matrimonio tradicional o histórico». De esta manera, otras confesiones no cristianas podrían firmar esa declaración y mostrar a la opinión pública que no se trataba de una guerra de colosos sino de una cuestión en la que las sensibilidades de las principales confesiones religiosas en España convergían en una preocupación de la necesidad de defensa del matrimonio. A estos efectos redactamos un borrador de declaración conjunta

> y mandamos el texto a la Conferencia Episcopal y otras confesiones como ortodoxos, judíos y musulmanes… Finalmente, creo que fue la primera vez que la Conferencia Episcopal firmó un documento junto a nosotros y a iniciativa nuestra.

A esta situación, que podría compartir prácticamente cualquier recreación religiosa en la España secular, se añade la falta crónica de visibilidad durante la democracia de las minorías religiosas.

Las dinámicas de la justificación de la importancia del catolicismo por su peso mayoritario social y cultural durante los debates democráticos, la presentación pública de las minorías religiosas en el espacio público, o la gestación de un desarrollo jurídico diferencial para las distintas confesiones han apuntalado el *catolicismo banal* y han configurado una diferencia de facto, que constitucionalmente no es tal. Una suerte de catolicismo cultural que impregna la definición de la identidad nacional aún en época secular (el término *vicarious religion* de Grace Davie, que indicábamos en la introducción de la tesis), y que no solo constituye –como hemos señalado– una potencial conexión del individuo con el catolicismo por medio de la construcción de su identidad, sino también la construcción de esta identidad en clave excluyente: «Esta realidad que nos ha rodeado por todos los lados no ha sido incómoda para muchos, pero para otros ha sido sentida como una incómoda presión en muchas áreas de la vida. Esta presión, aunque ha disminuido, sigue siendo sentida por los protestantes españoles y por otras minorías», como señala Mariano Blázquez (c.p. 2017).

El catolicismo continúa siendo –aunque cada vez más atenuadamente– el interlocutor religioso principal no solo del Estado (Junquera 2008), sino de la sociedad española para su posicionamiento o no respecto a la religiosidad, aunque exista distancia entre ambos y se esté fraguando el proceso de *exculturación*. En dos de los grupos de discusión realizados en Madrid emergen comentarios sobre el rechazo implícito a un factor católico que se estima como viejo y anticuado. Sin embargo, a lo largo del mismo encuentro, también aparece el uso de lo católico como nuestra religión frente a un Islam más notorio públicamente (H1, Grupo de discusión 1A, c.p. 2017) o más retrógrado (H1, M1 y H3, Grupo de discusión 2C, c.p. 2017). En este mismo sentido, un nada desdeñable 37% de los españoles encuestados por Pew Research (2018a, 21) piensa que el Islam es fundamentalmente incompatible con los valores nacionales de España (aunque por debajo de la media europea del 42%).

A esta falta de visibilidad e interlocución real entre la sociedad española y las minorías religiosas contribuye su consideración como principalmente «religiones de migrantes».

Aunque es obvio que no todos los practicantes de religiones no católicas son migrantes[369], también es cierto que el aporte mayoritario de la pluralidad religiosa ha crecido en paralelo con la generación de una sociedad más multicultural y por medio de la migración que España ha recibido en el cambio de milenio. De hecho, si la identificación de jóvenes españoles (15-24 años) en 2009 con otra religión no católica era de un 2%, en el caso de los jóvenes migrantes ascendía a un 40,4% (Pérez-Agote 2018, 22). La identificación cultural de España con el catolicismo y la presencia de la realidad migrante en las minorías religiosas en índices considerablemente más elevados que para la población en su conjunto contribuyen a su consideración como religiones extrañas a una sociedad española que –como señalábamos– puede encontrarse muy secularizada; pero si tiene que ser religiosa, es católica en su mayoría.

7.3.3. Autoidentificados católicos con un *habitus* secular

Aunque señalábamos anteriormente que la secularización no había impedido la recreación de un *habitus* marcado por la religiosidad, el proceso mayoritario a la luz de lo descrito ha sido precisamente el inverso.

En las raíces anteriores a los años sesenta, ya apuntábamos a la existencia de un catolicismo pasivo que participaba del universo de la religión presente desde un distanciamiento interior respecto a la propia religión, pero sin abandonar ni la estructura religiosa ni la autoidentificación católica. Desde los años sesenta, la creciente ruptura con *aquella España católica* por diferentes factores (sociedad de consumo, debates posconciliares, etc.) y en distintos niveles (intimidad, cotidianeidad, etc.), y la incorporación de unos parámetros subjetivos –de *ética de la autenticidad*– para la recreación de la identidad han favorecido un amplio espacio de recreación religiosa más secularizada y distante de su cotidianeidad. El sector no practicante y su progresivo crecimiento ha sido la muestra privilegiada de esta realidad propia de la segunda oleada de secularización. Este espacio de la no práctica religiosa ha supuesto el más directo heredero de esta oleada, de los cambios acaecidos en el último tercio del siglo XX, y en el que a través de la duda, del apartamiento progresivo de la vida diaria de las estructuras eclesiales y de la opinión negativa de la jerarquía se ha profundizado el alejamiento entre la cotidianeidad de un amplio sector de la población española y su identidad católica.

Así pues, a la integración del individuo en un *habitus*, en una cotidianeidad-profundamente secularizada, le ha acompañado la permanencia en un horizonte más vago y difuso de religiosidad católica en el imaginario –una suerte de nebulosa– con

[369]De hecho, durante mi tesis he tenido la oportunidad de entrevistarme con el presidente de la FEREDE, Mariano Blázquez, evangélico y nacido en Madrid, y con el responsable de asuntos públicos de la comunidad báhà'i en España, Sergio García, nacido en San Sebastián.

potenciales conexiones entre ambos, pero con una evidente fragilidad con la que terminábamos el capítulo anterior. En la actualidad, esta identidad religiosa desvinculada de la cotidianeidad constituye un amplio espacio ubicado entre la potencial –pero más debilitada– reactivación religiosa, y su difuminado absoluto: un 45,8% de los encuestados por el CIS en 2008 se catalogaban como católicos no practicantes en 2008, que representan a su vez un 44% de cristianos no practicantes en España, según el Pew Research (2018a)[370].

En este sector no practicante, tanto la armonía cognitiva de las creencias como la importancia de la religión en la cotidianeidad adquieren unos perfiles considerablemente más reducidos que para los católicos practicantes, tal como hemos recogido en el capítulo anterior. Este ha sido el caso de la citada reducida importancia del factor religioso en la cotidianeidad en el caso juvenil, o la distinta aceptación de las creencias católicas en relación a la práctica religiosa entre los diferentes sectores católicos (cf. *supra*, tabla 89).

Como muestra evidente de este grado de reelaboración de las creencias y conceptos católicos en el sector no practicante, solo un 21% de católicos no practicantes en España declaran creer en Dios tal y como es descrito en la Biblia según el Pew Research (2018a). Por tanto, el católico no practicante continúa representando uno de los sectores católicos donde la presencia de la aproximación subjetivista a las creencias se revela con fuerza particular. En continuación con lo que señalábamos con Pereda, Urbina y De Prada (1983) para la España de los años ochenta, Callejo (2010, 44-45) muestra en el estudio de 2010 del Instituto de la Juventud cómo los jóvenes «seleccionan los puntos del credo más inespecíficos y abstractos y por lo tanto más fáciles de digerir por la racionalidad imperante»; una idea de elección parcial del catolicismo que también encontramos presente en la valoración de la asistencia a la iglesia por parte de los jóvenes que he entrevistado durante la tesis:

> Y yo cuando creía antes, más en plan de que mi madre, o sea, mi abuela, cuando venía, me decía: «Vamos a rezar, no sé qué», y yo rezaba, pues yo es que nunca en la Iglesia, no sé, no me lo he tomado en serio. Que pienso que los curas y todo eso son buenas personas y todo lo que tú quieras, pero no sé, como que no tengo que ir allí a demostrar a nadie lo que creo, que si lo quiero lo hago y ya está (M2, Grupo de discusión 1A, c.p. 2017).

En el análisis que Pérez-Agote realiza de los grupos que denomina de «catolicismo desengañado» y de «catolicismo vacío» se contemplan con claridad las características descritas, tanto la citada elaboración personal de las creencias como la distancia entre la cotidianeidad y la identidad religiosa. Si para el primer grupo de los analizados por el

[370]El último dato relativo al porcentaje de católicos no practicantes en España, a partir de los datos del CIS, ofrece una cifra del 44,7% de católicos no practicantes sobre el total de la población española (Bastante 2019).

sociólogo, el «catolicismo vacío», la religiosidad católica aparece como una tenue presencia en la vida a través de «una cierta acumulación de sensaciones que van llevando a la idea de que la práctica religiosa es una actividad que deja de tener sentido» (Pérez-Agote 2012, 245); para el segundo grupo, «catolicismo desengañado», su religiosidad persiste como «un vacío poblado de elementos dispersos, presentes en momentos y sin necesidad de coherencia entre ellos» (Ibíd., 274)

La débil conexión con la religiosidad en estos casos, englobados en la tipología del Pew Research (2018b) como *somewhat religious*, no es óbice para la potencial actualización de la misma en islotes «que se pueden "activar" en cuestión de segundos y dentro de los más extraños escenarios, sin afectar ni ser afectados la mayoría de las veces por el resto, recogidos en sí mismos y sin proyección en otras estructuras de relevancia» (González-Anleo 2017, 265). Avelino Seco recordaba cómo precisamente un católico no practicante un día le comentó su «islote» de reactivación particula: la oración al caer el día.

> Sí que es cierto que hay gente que te confiesa que ellos siguen siendo de alguna manera religiosos, que ellos siguen admirando a Jesús, que ellos incluso siguen rezando, pero lo institucional o el juntarse para una eucaristía, pues no. Yo recuerdo como una anécdota, pero que es síntoma de cosas, un muchacho que se acerca un día: «Ya no te acuerdas de mí». «Pues no me acuerdo de ti». «Yo he estado aquí con los chavales en el Junior y me voy a casar, y entonces yo, antes de casarme, quería ver un poco esto, ya no he vuelto ir a misa salvo en algún funeral. Pero te digo la verdad, y no es por presumir ni tal, yo sigo rezando todos los días, yo sigo siendo cristiano, pero no lo institucional». Yo creo que lo institucional, salvo fenómenos ya más concretos de algunos partidos, no llama a la gente joven (Seco y Bustio, c.p. 2017).

En otros casos, estos islotes de reactivación religiosa se generan en torno a la idea de una Iglesia como administradora de sacramentos y de caridad –una suerte de referente ético y ritual– o través de la importancia de la etiqueta católica en la construcción de la identidad individual, colectiva y cultural. Estas dos líneas, que destacaban ya Tornos y Aparicio (1995) en su estudio, nos ayudan a contextualizar el paradójico 36,2% de la población en España se considera religioso, pero sin interés alguno en lo espiritual, en 2008 (CIS).

En un sentido más amplio, la vinculación señalada del catolicismo con la identidad nos remite a la tradición patrimonial, que abarca desde la conexión con lo local hasta la idea de lo nacional o lo europeo a través del concepto de identidad cultural cristiana. Para Mondher (2007, 84), la religión continúa ocupando un «papel nada desdeñable en tanto que idioma social», que conecta con la actual demanda de identidad y la expresividad social, pero sin necesidad de reactivar necesariamente el sentimiento más estrictamente religioso.

En el caso particular de España, la vinculación de la construcción histórica con la religión católica ofrece puntos de reconexión del individuo con esta tradición a través de fiestas,

tradiciones y costumbres, dirección a la que apuntábamos ya con la popularidad de un catolicismo cultural y folclórico desde los ochenta[371]. Como señala Luisa Fernanda Rudi (c.p. 2018) sobre la particularidad de la religiosidad en Aragón: «Hay un aspecto digno de reseñar y es la devoción a la Virgen del Pilar, devoción que pervive en muchas personas que, sin embargo, ni se declaran practicantes, ni frecuentan la Iglesia».

El análisis de la que fuera presidenta de Aragón, se repetía para el caso de la Semana Santa en unas entrevistas publicadas en *El País* con tres jóvenes cofrades costaleros y ateos en 2018[372]. En sus testimonios, la negación individual del catolicismo no entraba en contradicción al reconocimiento positivo del carácter de esta religión como cemento cohesionador del grupo y como sentimiento de pertenencia, unido a la emoción y a la experiencia estética. Desde la presentación realizada en esta tesis doctoral, esta aparente contradicción adquiere sentido a través de los descritos procesos de rupturas, en los que distintos elementos del catolicismo no solo han quedado más fragmentados y debilitados, sino que han adquirido para el individuo una notable autonomía frente al significado que la institución eclesial otorga.

La vitalidad de la vinculación entre tradición patrimonial y catolicismo, que goza de una buena salud, resulta contradictoria no solo a priori con el proceso de secularización, sino también a ojos de Victorino Mayoral (c.p. 2017) cuando señala la diferencia entre una etapa anterior en la que «entonces no había manera de organizar una cofradía, salvo la de la virgen del pueblo, que era muy potente» frente a una actualidad, en la que «se han organizado otras cofradías de Semana Santa y la gente participa en ese concepto casi andaluz del mundo, de esa religiosidad diríamos un poco folclórica, porque en el fondo no está basado en que la gente se haya hecho religiosa profundamente, sino la utilización de la religión como referente cultural de la vida cotidiana para determinadas cosas».

Sin embargo estos islotes de reactivación, entre los que hemos destacado de manera particular su vertiente cultural, se están convirtiendo en cuestiones más puntuales, en «un débil resplandor» (Pérez-Agote 2012, 274), a medida que la distancia entre la cotidianeidad y la identidad religiosa se ha ido acentuando.

La presencia religiosa diaria se ha ido debilitando en las últimas décadas hasta ubicar a este sector potencial y progresivamente en la *exculturación*. De hecho, entre los declarados como creyentes religiosos se constata la reducción clara durante las últimas

---

[371]En el grupo de discusión que mantuve en un centro de formación profesional, los entrevistados, tras declarar mayoritariamente su no adhesión a ningún credo religioso, coincidían en su deseo de bautizar a sus hijos por tradición o costumbre: «Por seguir las costumbres de la familia, todos estamos bautizados, por seguir» (H1); «Porque lo tengan [el bautismo] y porque, claro, como siempre se ha visto eso» (Grupo de discusión 5H, c.p. 2017).

[372]Más genéricamente, aparecen con frecuencia artículos en los medios de comunicación, especialmente en las fechas próximas a la celebración de la Semana Santa, sobre la vitalidad de la misma, con sus más de tres millones de cofrades encuadrados en 10.000 cofradías en España (Europa Press 2015).

décadas de la asistencia esporádica a oficios religiosos hacia la categoría de «casi nunca»; es decir, a una menor reactivación periódica de su identidad católica.

Tabla 91. *Evolución de la práctica religiosa en la sociedad española (en porcentaje sobre el total de los encuestados autoidentificados como creyentes religiosos)*

	1994	*2000*	*2005*	*2010*	*2015*	*2019*
Casi nunca	32,1	42,9	50,4	56,5	59	62,1
Varias veces al año	23,4	17,9	17,7	17,9	15	11,5
Alguna vez al mes	13,7	13,4	12,4	9,8	9	8,8
Casi todos los domingos y festivos	25,5	20,7	17	12,5	13,3	13,4
Varias veces a la semana	4,9	3,9	1,9	2,4	2,4	2,7
NC	0,5	1,1	0,6	1	1,3	1,5
Muestra	2243	2122	2019	1862	1843	2089
Número de estudio	2118	2405	2622	2847	3114	3240

Fuente: datos tomados de los barómetros del CIS. Nota: la pregunta se realiza exclusivamente a aquellos autoidentificados como creyentes religiosos.

En la población joven el proceso de difuminado más claro de la identidad católica se ha acentuado, y el sector católico no practicante ha disminuido desde un 55% de las generaciones jóvenes en 1984 hasta el 32,1% en el 2017 a favor de las opciones no religiosas (González-Anleo 2017, 243).

Entre la actualización y el difuminado más intenso que venimos registrando en los dos últimos capítulos, la pregunta que queda en el aire es doble. Por un lado, ¿hasta qué punto se podrá seguir manteniendo simultáneamente los procesos de difuminado y de mantenimiento de la identidad? O, en palabras de un artículo de *El País*, *¿quosque tandem* la sociedad española seguirá sin ir a misa, pero rezando al santo (Marirrodriga 2016)? Por otro, ¿podrá autonomizarse absolutamente el propio símbolo religioso de la Iglesia católica?, es decir, ¿podrán paradójicamente *exculturarse* cuestiones que han estado tradicional y esencialmente ligadas al factor católico en esta tercera oleada de secularización? La presencia de ateos en las cofradías muestra una flexibilidad que abre de nuevo un horizonte de expectativa y de potencial recreación religiosa católica secularizada (y más *exculturada*) para el futuro.

En definitiva, y a pesar de que la *exculturación* nos revela la salida más acentuada del marco cultural católico, permanece el interrogante sobre el cómo se transformará en los años venideros esta recreación religiosa al hilo de la potencial pérdida de una memoria católica, que en el caso de España ha permanecido fuertemente vinculada a la tradición patrimonial. Esta cuestión nos devuelve a las interacciones que los distintos grupos sociales establezcan con ese depósito de memoria cultural católica, que se dota de sentido en las recreaciones sincrónicas y diacrónicas del uso del pasado (Feindt, Krawatzek et al. 2014, 28), y es releído desde un presente donde se puede revitalizar o abocar a un más acentuado olvido: «The move from the rear stage to the forefront, from the periphery into the center, from latency or potentiality to manifestation or actualization and viceversa» (Assmann 2008, 117-118).

7.3.4. ¿Imaginarios seculares, *habitus* espirituales?

A este grupo católico no practicante, a medio camino entre la religión institucionalizada y el más acentuado difuminado religioso, se suma en un grado más de alejamiento respecto al catolicismo el grupo descrito por Pérez-Agote como «no católicos», pero no por ello no religiosos o, más concretamente, no por ello no espirituales. En los entrevistados por el sociólogo se pone en evidencia que en este sector no católico ha quedado un universo conceptual profundamente fragmentado, sin ritos, pero un universo de preocupaciones religiosas, habitualmente no identificado como tal, sino catalogado con el apelativo de espiritual. Como ilustrativamente sintetiza Pérez–Agote (2012, 274), son aquellos a los que «les ha quedado el cuestionamiento al que responde el Dios católico», pero no pueden aceptar esta respuesta. Permanece la «pregunta y un cierto vacío, la necesidad de algo que no pueden identificar; y les queda también la negación de su catolicidad».

Esta es la panorámica descrita por José Luis Lafuente (c.p. 2017), actual tesorero de la FELGTB, para un amplio número de personas que –en su opinión– han quedado entre el ansia de espiritualidad y un rechazo hacia el factor católico, especialmente en su representación institucional[373]:

[373]La escritora Rosa Montero (2007) describía también una experiencia personal de conexión con «lo sagrado» desde su posición no religiosa: «Todos, creyentes o no, ricos o pobres, intelectuales o analfabetos, tenemos esa capacidad para sentirnos rozados por el ala oscura de lo sagrado. Es decir, por la turbación y el embeleso del misterio esencial. Los japoneses lo llaman *satori*, los psicoanalistas hablan de momentos oceánicos. Puede suceder en un atardecer tranquilo y hermoso, o tal vez, como a mí me ha pasado alguna vez, contemplando los ojos aterradoramente humanos de un gorila. Sabes de lo que hablo: de ese instante en el que todo parece encajar y te sientes formar parte del mundo, del tiempo, del todo. Y la vida palpita dentro de ti, monumental y quieta».

> La gente no es practicante del rito católico, pero no está separada de lo espiritual. Yo creo que sí, la gente va buscando la espiritualida; sí, va buscando la felicidad, yo creo que vas buscando espiritualidad. Lo que pasa es que lo van buscando por otros medios: bien por la poesía, lo canalizan por medio del arte, bien por la naturaleza, bien por la meditación. Si tú preguntas a mucha gente que no es practicante, sí cree en Jesucristo, te dice que sí cree, pero no en el sacerdocio, no en la jerarquía. A lo mejor no han conocido otras realidades, otras religiones en las que te sientas cómodo. Por eso creo que al final en una primera capa superficial, sí que coincido contigo [en que la religión está perdiendo peso social, que era el objeto de mi pregunta], pero cuando preguntas más en profundidad la gente dice que sí, que cree en algo, que quiere creer en algo. Yo creo que al final la gente que es contraria a una vida espiritual es una minoría.

La situación de no respuesta católica concreta que no inhabilita la pregunta espiritual, fruto de un «desajuste entre significante y significado» para Ángeles López (c.p. 2018), también se puede rastrear en el caso del grupo ateo entrevistado en la obra de *El cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. En este sector explícitamente no religioso[374], «las creencias y las actitudes que encontramos en los jóvenes son abiertas, inacabadas; es decir que sus maneras de enfocar los aspectos espirituales de la existencia humana no son frías ni cerradas, son nebulosas, no tienen un contenido cognitivo definido con precisión» (Pérez-Agote 2012, 327)[375]; una realidad que es igualmente descrita por el sociólogo Bericat en su análisis de la religiosidad europea. Según este investigador a partir de los datos proporcionados por la *European Values Study*, un tercio de los ateos europeos tiene una posición de duda ante Dios más que una actitud de radical negación (Bericat 2008, 38-39).

Desde este trazado podemos contextualizar a un porcentaje de la población que construye y genera respuestas espirituales al margen del imaginario católico, o desde una presencia muy relativizada de cualquier tradición religiosa.

De acuerdo con el informe de la Fundación Encuentro (2007, 26), en España se estaba consolidando a inicios del siglo XXI una creciente respuesta espiritual en la que se acentuaba la «creciente subjetivización», el apartamiento de «las religiones institucionalizadas» y un carácter «marcadamente inmanente». Este sustrato favorecería la presencia de «experiencias de tipo religioso sin identificarlas de manera forzosa como tales» y sin preocupación por el encuadramiento concreto en una identidad religiosa (Gauchet 2005, 296), descripción que enlazaba con un nada desdeñable 14.7% de la

---

[374]El último dato relativo al porcentaje de opciones no religiosas en España, a partir de los datos del CIS, ofrece una cifra del 29,1% de respuestas no religiosas sobre el total de la población española, resultado de la suma de agnósticos (7,5%), indiferentes y no creyentes (8,3%) y ateos (13,3%) (Bastante 2019).

[375] Esta realidad es observable en uno de los grupos de discusión que conduje. M1 y H1, que se autoidentifican como ateos, posteriormente señalan sus dudas, e incluso más bien cierta creencia, sobre el alma: «Hombre, a ver entre comillas, un alma no tiene nada que ver con la religión» (H1), «Yo creo que… a ver, no sé. Yo creo que sí, pero…» (Grupo de discusión 2C, c.p. 2017).

población española que aunque no se declarase seguidor de ninguna religión, se definía a sí mismo como interesado en lo espiritual en el año 2008 (CIS). Incluso un 23% de los jóvenes que no se consideran religiosos declaran practicar algún tipo de oración o meditación, según los datos puestos de manifiesto por la Fundación Encuentro (2007, 20).

El espacio espiritual-no religioso se ha nutrido de numerosos peregrinos (Hervieu-Léger 1999), buscadores (Wuthnow 1999) para los que aquellos modelos de religión presente resultan demasiado, pero un *habitus* secular les parece poco (Taylor 2015, 374). Su búsqueda puede conducirles hasta puntos de encuentro como el Albergue del abuelo Peuto en Cantabria, regido paradójicamente por un sacerdote católico, Ernesto Bustio. En la conversación que mantuve con él y con Avelino Seco, ambos hacen referencia a esta búsqueda de espiritualidad no colmada ni en la secularidad ni en la tradición religiosa para un amplio número de los individuos que se acercan hasta la puerta de este establecimiento cántabro:

> [Hablando del espacio de lo religioso en la sociedad actual]
>
> EB. Mi opinión es que eso se ha perdido, lógicamente, se ha perdido. Posiblemente haya un cambio inesperado no solamente en España, sino a nivel europeo. Con toda la sociedad tan consumista y materializada, lo religioso aparentemente no tiene ninguna necesidad. En cambio posiblemente eso tendrá un despertar, pero no sabemos. [En] el caso, por ejemplo, [de] aquí [en el albergue del Abuelo Peuto, que él gestiona], de peregrinos, hay una búsqueda permanente, y gente joven.
>
> AS. Hay una búsqueda permanente de espiritualidad.
>
> EB. Eso sí. No de Iglesia católica ni nada, sino de espiritualidad que, en el fondo, es lo más importante (Seco y Bustio, c.p. 2017).

Además, en los análisis y entrevistas realizadas con miembros de este grupo que podemos catalogar como «espiritual no religioso» se describe cómo se puede consolidar una situación inversa al caso del católico no practicante: la cotidianeidad de este sector «espiritual-no religioso» se puede poblar de prácticas espirituales diarias o cotidianas sin referencia católica, y a través de elementos procedentes de diferentes tradiciones religiosas, o espiritualidades laicas (Estrada 2015, 52).

Hacia esta dirección apuntan numerosas obras y plataformas que han surgido en las últimas décadas para la construcción de una espiritualidad laica o sin necesidad de Dios (Corbí 2007; Comte-Sponville 2006). Y desde los años setenta –también en España– el número creciente de grupos de meditación y espacios de desarrollo personal han constituido una red de relaciones interpersonales que sirve de base para la gestación de una plausibilidad espiritual en medio del contexto secularizado. Estaríamos ante imaginarios secularizados, inmanentes según la Fundación Encuentro y *exculturados* respecto al catolicismo, pero con un *habitus* que incorpora la presencia de un factor

espiritual –que cumple con las mismas funciones sociales que las religiones históricas (Hervieu-Léger 2005, 47)– en los propios imaginarios.

Si concluíamos el epígrafe anterior con la culminación en la *exculturación* de los procesos de secularización en España que describíamos con la distancia y el descrédito, la aparición de una espiritualidad al margen de la tradición religiosa constituye el cénit del proceso de ruptura y autonomización que ha experimentado la presencia de la religiosidad en los imaginarios. Desde ese todo homogéneo y coherente católico que aparecía hasta los años sesenta, la presencia religiosa ha alcanzado tal grado de autonomización que no tiene por qué remitir ya a ninguna institución o religión concreta para actualizarse. A su vez, también nos confirma la idea apuntada con Berger de las múltiples posibilidades de recreación religiosa-espiritual en un marco secular, por más que este marco inmanente sea problemático para el factor religioso. Que la presencia religiosa católica no actualizada corra el riesgo de sumirse en el reino del difuminado no es óbice para que puedan surgir nuevas alternativas o propuestas que desde la secularidad y sus preguntas den respuestas espirituales.

A partir del recorrido por la actual presencia religiosa en la España secular podemos apuntar a unas reflexiones finales, más que a una conclusión *stricto sensu*. En medio de estas narrativas seculares y de una cotidianeidad que cada vez más remotamente remite a *aquella España católica*, si las corrientes espirituales o religiosas anhelan futuro en la era secular deben salir al encuentro de una sociedad que se ha alejado de las preocupaciones espirituales y religiosas, una sociedad cuya cotidianeidad constituye un marco inmanente, que se vive y se narra; situación de la que la Iglesia católica –tras décadas de percepción polarizada entre la sociedad secular y la propia comunidad eclesial– se halla distante. Como señala el teólogo franciscano Javier Garrido (c.p. 2017) en la entrevista que mantuvimos: «Los que predominan [en la Iglesia católica] son los movimientos espiritualistas, y aunque no sean de un fundamentalismo radical, son espiritualistas, y eso es de graves consecuencias, porque hace que la Iglesia no encuentre su sitio en el mundo»[376].

Es cierto –como indica el Cardenal Osoro– que el papa Francisco ha supuesto un conato de encuentro entre la sociedad secular y la Roma católica, ya que «por su manera de actuar y por decir las cosas, con muchísima claridad, llega al corazón de las personas. Y muchas personas que estaban mirando a otra parte, vuelven sus ojos a la Iglesia» (Osoro, c.p. 2017), pero también se constata que este idilio momentáneo entre sociedad secular e

[376] Con «movimiento espiritualista», Javier Garrido (c.p. 2017) hace referencia a las corrientes conservadoras dentro de la Iglesia.

Iglesia se muestra cada vez más cuestionado por las prematuras heladas sobre los frutos del «efecto Francisco» (Marirrodriga 2017).

La actualización religiosa sin interpelación con el contexto secular devendrá una recreación esporádica más que estrictamente una actualización continuada, que quizá tendrá viabilidad ante los malestares de la inmanencia. Y así se encrespará y gritará. Pero no poseerá potencial futuro en medio de una secularización que –según las pruebas aportadas– se acentuará en las próximas décadas.

Por el contrario, las recreaciones religiosas que se ubiquen en esa secularidad, y desde la misma –no en oposición necesaria– conformen imaginarios religiosos, tienen la oportunidad de situarse en el punto frágil y tenso, que es el espacio intermedio en el que se halla aún en la actualidad la propia sociedad: a medio camino entre la secularización y la presencia religiosa. En ese punto, ambos polos –sociedad y factor religioso– son capaces de reconocerse en su alteridad. Y desde su mutua fragilidad se hace mesa compartida hacia el también necesariamente frágil palimpsesto que subyace a toda sociedad postsecular (Mate 2013, 228), espacio que su *deber ser* se efectúa en la cabida de los posicionamientos seculares y religiosos.

IV. CONCLUSIONES/CONCLUSIONS. LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN A PARTIR DEL CASO ESPAÑOL (1960-2019)

CAPÍTULO 8. CONCLUSIONES/CONCLUSIONS

8.1. CONCLUSIONES: LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA SECULARIZACIÓN A PARTIR DEL CASO ESPAÑOL (1960-2019)

Toda cara tiene una cruz. Y la cruz que me condujo hacia estos múltiples rostros de la secularización fue una insatisfacción: las descripciones generalmente conferidas al proceso de cambio religioso conocido como secularización, en las que intuía que faltaban voces para comprender qué ha pasado entre mis abuelos y mi generación en cuanto al cambio religioso. Pero también una sospecha: los trazados excesivamente lineales y unívocos, realizados como extrapolación estadística, pueden ocultarnos las dinámicas sociales, necesariamente plurales y complejas. Nos velan la faz de los individuos, agentes del cambio. Con la comprensión solo de la cruz se puede caer en el error de describir toda la moneda. Esta tesis ha planteado desde el inicio el desvelamiento de la cara. Mejor en plural, de los rostros que han conformado el proceso de secularización a partir del caso español; sin negar la cruz, complementan la presentación de la moneda.

I. Para descubrir estos múltiples rostros he optado por una mirada amplia al proceso de transformación, proporcionada por el análisis de la bibliografía desde distintas disciplinas. La profundización en los diferentes análisis sociológicos disponibles desde la década de los sesenta (objetivo 4b) nos ha brindado una amplitud de mirada sobre los distintos periodos abordados por la tesis. La aproximación amplia ha sido complementada con la profundización en los distintos estudios sobre casos particulares de la transformación religiosa, investigaciones históricas como las efectuadas por Feliciano Montero sobre la Acción Católica. Este encuentro disciplinar ha sido un aspecto especialmente destacable del trabajo realizado: contamos con aproximaciones al cambio religioso en España, pero con pocas encrucijadas entre las distintas disciplinas. La encrucijada disciplinar que ha sido abordada por esta tesis coincide con las exigencias de la más reciente revisión del debate de secularización en España (De la Cueva, Hernando y Planet 2018), y constituye una invitación para la continuación de los estudios en una dirección en la que las miradas más amplias se puedan complementar con las particulares, y entre las distintas disciplinas surjan puntos de encuentro. El desvelamiento de los múltiples rostros de la secularización solo se puede efectuar desde múltiples espacios disciplinares, una aproximación que el marco de Ciencias de las Religiones en el que se efectúa este estudio nos ha proporcionado.

II. Pero además, para que la búsqueda de esta transformación no se redujera a una revisión bibliográfica, la investigación ha presentado una documentación plural y variada

(objetivo 4c de la tesis). La consulta de las hemerotecas y de distintas fuentes archivísticas ha constituido una de las novedades del trazado de la secularización efectuado por esta investigación. En este sentido, ha destacado la documentación aportada por los archivos personales de José Gómez Caffarena y Alfonso Álvarez Bolado y la documentación del Instituto Fe y Secularidad, al que ambos pertenecieron de manera destacada. Las fuentes archivísticas han conferido un realce al contenido de la tesis por medio de la incorporación de fuentes inéditas, de gran valor, y que nos ha proporcionado una mirada desde lo particular de los emisores de los documentos a lo general del proceso de secularización.

Así pues, el acopio de fuentes incorporado nos ha adentrado en las dimensiones plurales de la transformación religiosa. Nos ha permitido sobrepasar un análisis sobre la secularización excesivamente determinado por la presentación estadística –que no se ha ignorado durante la disertación– para descubrir múltiples actores y agentes que en su actuación han configurado el derrotero diferencial de lo religioso (objetivo 4d); una pléyade de voces que ha englobado desde la publicidad a los ordenamientos legales, desde los actores políticos a los agentes publicitarios, de los grupos eclesiales a asociaciones ateas, sin olvidar las confesiones minoritarias. Además, el trabajo de campo realizado a lo largo de la investigación por medio de entrevistas personales y grupos de discusión con jóvenes ha aportado una considerable cantidad de material e información en pos de esta perspectiva personal, subjetiva, única. Si bien esta realidad de múltiples espacios de la secularización ha sido apuntada en la diferenciación entre niveles realizada por investigadores como K. Dobbelaere (1999), en esta tesis se ha mostrado que incluso esta conceptualización puede devenir abstracta para una profundización sociohistórica. Cada historia de la secularización, cada perspectiva individual y social, ha sido única y ha incorporado matices de gran riqueza durante la investigación. Por tanto, la viveza conferida por esta aproximación sociohistórica confirma la importancia de lo particular para el estudio del cambio religioso (cartas, escritos, notas, entrevistas). Pero también la necesidad de enmarcar la particularidad en el más amplio contexto del momento y las dinámicas de los procesos sociales.

Esta aproximación particular y general también nos ha desvelado los múltiples sectores que esperan su turno, diferentes grupos cuya voz sigue silenciada en los archivos o en las calles, esperando a ser preguntada. Este es particularmente el caso de las religiosas, el sector de vida consagrada con mayor importancia cuantitativa durante todo el proceso que ha estudiado la tesis y la actualidad. La investigación ha permitido intuir la profundidad de las transformaciones experimentadas en este espacio, pero evidentemente no con la profundidad que requiere, que en esta disertación ha quedado supeditada a la línea principal: su vivencia dentro del más amplio proceso de cambio religioso.

La crisis del clero, fundamental en los primeros capítulos de la tesis, constituye otro espacio que merece una investigación más detenida para el futuro. El punto de partida de muchas de nuestras sociedades seculares ha sido una sociedad con gran presencia clerical tanto a nivel social como individual, por lo que las transformaciones experimentadas en este sector han sido fundamentales. Así lo ha abordado la tesis durante el epígrafe dedicado a la crisis del clero y a través de toda la disertación, que espera constituir un sustrato para potenciales investigaciones en este campo que traten de particularizar y dotar de rostro al mayor número posible de historias sobre el cambio religioso.

En el caso concreto de España, la influencia del turismo sobre la transformación religiosa, también constituye aún una línea para posibles futuras investigaciones. Incluso podemos apuntar a otro potencial trabajo de investigación para el futuro, parcialmente descrito en la disertación: la influencia de campos complementarios a lo social para la aproximación a la secularización. Esta realidad se contempla de manera clara en el caso de la relación entre arquitectura, percepción y cambio religioso, que describíamos en el capítulo 4, y que constituye un vector funamental para la comprensión de cómo los individuos imaginan y recrean su cotidianeidad. De hecho, como ya ha apuntado Aurelio Orensanz (1974, 30-32), los cambios en la arquitectura sacra constituyeron un antecedente de la espiritualidad que posteriormente se expandió durante el Vaticano II. Nuevas investigaciones en temáticas como las señaladas podrían dotar al estudio de la secularización tanto de mayor dinamismo –por la pluralidad incorporada– como de nuevos matices al proceso.

III. Desde esta base metodológica y documental, uno de los aportes más significativos de la tesis doctoral ha sido la conformación de un marco conceptual original para el estudio del proceso de secularización, compuesto desde una perspectiva amplia de Ciencias de las Religiones, pero con un particular énfasis en su potencial uso para la investigación sociohistórica: si la secularización ha poseído realidad ha sido en medio de los entresijos sociales e históricos, que la dotan de contenido.

Así pues, con Taylor (2006, 37-39) señalábamos un espacio particularmente sugerente que nos permitía salir de la univocidad e incorporar la pluralidad que los documentos y las fuentes nos iban proporcionando: los imaginarios sociales, «el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas». Fruto de la insatisfacción con la que comenzaba estas conclusiones, comprendí que la presencia religiosa en las sociedades en transformación ha sido más amplia que los cambios en la asistencia a misa, parámetro habitualmente utilizado. La propia secularización ha constituido un proceso más global y amplio que la pérdida de asistencia a los oficios dominicales: ha sido la progresiva transformación del encaje del factor religioso en los

imaginarios sociales (objetivo 4a), en esos modos en los que la población imagina, crea y recrea su existencia, y la presencia religiosa en ellos.

Frente a la inhibición del estudio de la secularización desde parámetros históricos por su abstracción teórica, la tesis ha pretendido salir de esta paralización por medio de la idea de imaginarios como espacio de estudio, y conectando esta línea principal con dos vectores que cuentan con desarrollo metodológico sociohistórico: una aproximación a los imaginarios desde las transformaciones de la cotidianeidad –de la vida cotidiana y su *habitus* en el sentido conferido por Pierre Bourdieu (1990) –y la comprensión desde la realidad discursiva del propio proceso de secularización, estrato cuya pertinencia ha sido avalada por investigaciones previas y la tesis confirma. Para ello, nos hemos dotado de una metodología conformada a partir de la descripción sociohistórica de los cambios, con su periodización y contextualización, y el análisis narrativo de las transformaciones, siempre desde la observación de la auto-observación de los actores históricos (Luhmann 2007, 16; Hevieu-Léger 2005, 57-58).

La triada de conceptos del marco conceptual (imaginario, cotidianeidad y discursividad) y el desarrollo metodológico apuntado constituyen un punto de interés para la continuación de la investigación de la secularización desde una perspectiva sociohistórica por las múltiples posibilidades que nos proporcionan y las diversas preguntas que nos lanzan para continuar desvelando los múltiples rostros de la secularización: ¿cuáles han sido las percepciones y discursos concretos sobre la secularización desde diferentes actores y agentes sociales (partidos políticos, asociaciones civiles, etc.)? ¿Cómo se ha modelado la cotidianeidad de sectores poblacionales particulares (el clero, los militantes y los voluntarios, las familias, etc.) al hilo de la secularización? De nuevo son hilos que la tesis ha presentado dentro del argumento general, pero que constituyen futuros puntos de búsqueda del caso español de secularización que ya se están siendo estudiados en otros contextos académicos, como es el caso de las investigaciones de Céline Béraud (2007) en Francia sobre las transformaciones en el rol del clero a lo largo del proceso de transformación socioreligiosa.

IV. Así pues, desde el convencimiento de que la secularización se ha evidenciado en la realidad cotidiana y en las narrativas que la pueblan, y en los imaginarios que en paralelo emergen y se transforman, emprendimos el estudio desde una constatación de mínimos sobre la secularización. Algo ha pasado durante la profunda transformación social experimentada en el siglo XX para que las religiones dejen de ser una respuesta por defecto a los múltiples planteamientos de la realidad, para convertirse en una opción entre otras, incluso considerablemente problematizada (Taylor 2014, 23).

El punto de partida para el estudio del proceso fue el momento previo a la década de los sesenta, periodo en el que aún los imaginarios sociales en España se hallaban

profundamente entreverados con la religión católica a través de una presencia cotidiana del factor religioso, de la aceptación –al menos pública– de las respuestas religioso-morales y de un cristianismo impuesto desde las estructuras eclesiales y regimentales, que conformaban lo que con Callum G. Brown (2009, 12) hemos denominado *cristianismo discursivo*: usos y costumbres sociales englobados dentro de la etiqueta de «cristiano», «católico, apostólico y romano» en el caso de España. A partir este sustrato, y por la convergencia de diferentes transformaciones en la década de los sesenta (McLeod 2007, 10), se efectuó la aceleración del proceso de secularización tanto en España como en el resto de Europa occidental. En el estudio de este proceso para el caso español, he abordado los objetivos principales de la tesis doctoral: la comprensión de cómo se ha desarrollado la secularización (punto V de las conclusiones), qué ha sido la secularización (VI) y el reposicionamiento del factor religioso en la misma (VII), que se suman a la consecución de las metas de carácter metodológico y documental descritas hasta el momento (I, II y III).

V. Desde este punto de partida, la tesis ha trazado una periodización del proceso de cambio religioso a partir de los documentos analizados, las realidades que las estadísticas nos han ido mostrando y los hitos significativos de cada periodo por medio de la descripción diacrónica y contextualizada (objetivo 1). La propuesta de Pérez-Agote (2010a, 306) de tres oleadas de secularización, que nos servía como base de aproximación, ha sido complementada y matizada históricamente, proporcionando una cronología con las claves del cambio en cada momento.

En primer lugar, incluso a pesar de la fuerte presencia del catolicismo en la España anterior a los años sesenta, analizábamos las grietas que estaban insertas en aquella construcción. Unas, herederas de la primera oleada de secularización descrita por Pérez-Agote (2010b, 49), que quedaron supeditadas a la presentación católica del Régimen. Pero otras surgieron desde los mismos cuestionamientos de los sectores eclesiales, que en su actividad desvelaban las insuficiencias del modelo a través del descubrimiento de otra grieta: el catolicismo pasivo. La España anterior a los sesenta era una España católica, pero en la que buena parte de la población mostraba tanta adhesión a esa estructura como pasividad en su aproximación a la misma. Los primeros reflejos de la modernización y de la sociedad de consumo añadían a inicios de los años sesenta nuevas presiones y dinamismos a *aquella España católica* que comenzaban a anticipar la transformación que se avecinaba.

Desde entonces, hemos trazado el recorrido de la segunda oleada de secularización: aquella que para el sociólogo Pérez-Agote (Ibíd., 51) ha constado de un progresivo alejamiento de la Iglesia sin renunciar a la autoidentificación como católico. Así pues, entre 1965-1971, entre el cierre del Concilio (1965) y la Asamblea-Conjunta (1971), desde las líneas básicas de la progresiva implantación de la sociedad de consumo y los

dilemas relativos a la etapa posconciliar emergieron múltiples problemáticas para la anterior inserción del factor religioso en los imaginarios. La novedad implicada por estos cambios se expandió a medida que avanzaba la década a más amplios sectores poblacionales, realidad que no era óbice para que las escasas estadísticas disponibles para la población española en su conjunto nos presentaran una sociedad católica y practicante. Sin embargo, la sociedad española se encontraba atravesada por las múltiples contradicciones de la etapa posconciliar y por un periodo de fuertes transformaciones socioeconómicas, que iban desde las corrientes migratorias hasta la instalación de las televisiones en los hogares.

Esta etapa fue seguida por el periodo entre 1972 y 1975, entre la consolidación del despegue eclesial tras la Asamblea-Conjunta y la muerte de Franco. Durante esos años hemos analizado cómo las contradicciones implantadas a finales de los sesenta se profundizaron hasta erosionar las bases de los anteriores modos en los que la religión había estado presente: el cristianismo impositivo se veía quebrado por las profundas tensiones entre sus antiguos garantes, la Iglesia del *despegue* frente a un Estado aún nacionalcatólico. El cristianismo normativo estaba siendo contestado por las nuevas valoraciones que se habían expandido a partir de la sociedad de consumo y de la revolución sexual, que desde 1973-74 se extendía más denodadamente. El cristianismo cotidiano se encontraba cada vez más diluido en la vida ordinaria, cuyos modos se alejaban más decididamente de *aquella España católica*. Esta constatación de que España era progresivamente secular se encontraba frente a estadísticas como las del FOESSA (1970, 1975), que mostraban aún una sociedad católica practicante en su mayoría. Sin embargo, en este momento ya las contradicciones entre estadística y realidad implicaron la crítica de parte de los estudiosos ante la constatación de que la España católica se estaba difuminando.

En esta segunda oleada de secularización tuvo un peso fundamental el periodo de la Transición, que coincidió con la transición religiosa de los españoles (1976-1981). Si progresivamente la sociedad había acentuado su proceso de secularización, España seguía siendo hasta la muerte de Franco un Estado definido legalmente como católico. La eliminación de esta definición a priori a través del fin del nacionalcatolicismo favoreció lo que hemos denominado un efecto de desvelamiento, de explicitación, en el que la apertura de un espacio público plural y la consolidación de un Estado no confesional jugaron un peso fundamental. Por un lado, parte de la población que ya había experimentado procesos de alejamiento respecto al catolicismo –pero que continuaban insertos en la categoría de practicantes– pudieron mostrar más libremente su cambio de posición religiosa. Por otro lado, en la explicitación había acentuación, y con el fin del nacionalcatolicismo parte de la población cortaba progresivamente con un pasado que englobaba en cierto modo esa definición católica. Como consecuencia, y gracias a la

mejora en las aproximaciones estadísticas, durante este periodo se efectuó una drástica reducción del catolicismo practicante, a la par que paralelamente se incrementaba el porcentaje de los no practicantes (Díaz-Salazar 1993, 110).

El periodo siguiente, ubicado entre la victoria del PSOE en 1982 hasta la primera parte de la década de los noventa, lo hemos catalogado como «la España secular». Y hemos optado por esa denominación porque las dinámicas de este periodo constituyeron el cénit de la segunda oleada de la secularización y el germen de lo que Pérez-Agote (2012, 135) ha denominado la «tercera oleada». Cénit, porque en este momento el catolicismo no practicante se convertía en el perfil mayoritario de la población española, y se afianzaba en paralelo la tensión entre la potencial actualización de la nebulosa católica y una sociedad más secularizada que en décadas precedentes. Sin embargo, también el inicio de la «tercera oleada», porque desde este momento la tensión de la actualización de un catolicismo difuminado en la secularización fue cediendo paso a una mayor secularización. Además, los distintos debates sociales en los que estaba implicado el factor religioso, alguno de ellos tan mediáticos como el aborto o la cuestión educativa, recogían la progresiva expansión de interpretaciones diferenciales sobre la presencia y pertinencia del factor religioso en la sociedad. La tensión, que se convertía en difuminado más claro y redoblada distancia con el factor religioso, alcanzaba su punto paradigmático en la generación de jóvenes de este momento, quienes apuntalaban el camino hacia una profundización del proceso de secularización.

Por último, en el capítulo que cierra la exposición –relativo al cambio de milenio– hemos abordado la drástica acentuación de la secularización en las últimas décadas. En este periodo, el crecimiento continuo de las opciones religiosas y la salida del universo cultural católico (*exculturación*) han constituido los umbrales de la puerta hacia una tercera oleada de secularización en medio de una sociedad que aborda los retos del mundo global, tecnológico y de la agenda social y política del siglo XXI. Además, se ha consolidado la quiebra de la homogeneidad religiosa española que había caracterizado la sociedad hasta los sesenta con la irrupción de propuestas espirituales no religiosas y el moderado crecimiento de las confesiones minoritarias, que han configurado una sociedad más secular, pero también más plural en cuanto a lo religioso (Díez de Velasco 2012).

A través de esta periodización de los cambios, que aparecen detallados a lo largo de la exposición, la tesis ha dado cumplimiento al primer objetivo de la misma, y presenta a la comunidad académica su propia cronología del proceso de secularización para someterla al debate. Además, el futuro trabajo de los casos particulares a los que apuntábamos al inicio de las conclusiones puede dotarnos de nuevos matices para continuar perfeccionando esta presentación cronológica.

VI. Sin embargo, nos planteábamos también un segundo objetivo de la investigación por el que deseábamos pasar de la descripción a la explicación (objetivo 2). Si señalábamos al inicio de la disertación que la tesis no tomaba una definición maximalista de secularización como punto de partida, no he renunciado a una aproximación al contenido de la secularización a partir de la periodización presentada y desde la mirada de los actores y sus voces, que han supuesto el sustrato imprescindible para el trazado de los cambios. Este intento de definición de qué ha sido la secularización desde el caso español y a partir de la investigación ha consistido en preguntar por las coincidencias, los puntos en común entre los múltiples rostros de la secularización, aquellas cuestiones que confieran a los múltiples rostros un cierto aire de familia.

Así pues, la secularización nos ha revelado al menos dos cuestiones comunes que han ido emergiendo a lo largo de la tesis: VIa) la percepción y la constatación de que el contexto ha cambiado –con el consecuente reposicionamiento de los actores respecto un factor religioso crecientemente percibido como extrínseco a los entresijos de la cotidianeidad– y VIb) una articulación narrativa de la secularización hacia la conformación de un marco epistémico secularista, con el consecuente efecto secularizador de la discursividad. A partir de estos dos vectores, concluiremos con VIc) una aproximación a qué ha sido la secularización desde el caso español.

VIa. En primer lugar, el concepto de imaginarios sociales y la vinculación que trazábamos de estos con la cotidianeidad nos han permitido la constatación del progresivo proceso de extrañamiento de las cotidianeidades respecto al factor religioso, que nos han revelado a su vez la secularización de la presencia religiosa en los imaginarios sociales: «Si la concepción hace posible la práctica es porque la práctica encarna en gran medida dicha concepción» (Taylor 2006, 37-39). A medida que las transformaciones sociales han modificado las estructuras cotidianas, se ha efectuado un proceso de creciente problematización para la actualización del factor religioso. Esta problematización la hemos descrito con Berger (2016, 143-144) como la percepción crecientemente extrínseca del factor religioso, es decir, el paso desde unos imaginarios y cotidianeidades en los que la religión aparecía inserta de manera natural hacia el creciente extrañamiento del factor religioso de las cuestiones de la cotidianeidad. Esta dinámica de progresiva percepción extrínseca se ha visto además complementada con la erosión del proceso de transmisión religiosa, que de una manera fundamental ha favorecido que desde la década de los sesenta cada generación se ubique una posición más distante respecto al factor religioso y perciba –en consecuencia– a la religiosidad como crecientemente externa a sus preocupaciones inmediatas.

El término «rupturas» nos introducía en el primer paso para la percepción de la religión como un paquete extrínseco, desde la consideración de que la religión tal como era vivenciada no respondía a las problemáticas presentes de la vida cotidiana moderna. Dos

líneas fundamentales emergían en los años sesenta, pero que en buena medida han continuado condicionando las dinámicas hasta la actualidad: los modos de la sociedad de consumo y la modernización, que alejaban a la cotidianeidad de esas respuestas religiosas, y los cuestionamientos que las nuevas valoraciones y parámetros morales suscitaban, ante los cuales las religiones parecían quedar mudas o con una respuesta que no convencía al grueso social (i.e. la *Humanae Vitae* y el rechazo a la anticoncepción «no natural»). Estos dilemas se presentaron de manera particularmente intensa en la generación de nacidos en torno a 1946 (Marías 1984), la generación de las rupturas, aquellos a los que sus madres les transmitieron unos parámetros religiosos con los que ellos cortaron, o matizaron profundamente, intensificando desde ese momento la pérdida consecuente de la transmisión religiosa.

Esta percepción problematizada del factor religioso en la cotidianeidad alcanzó una mayor cota a partir de los setenta, cuando rastreábamos una sociedad crecientemente identificada como un paisaje secular. Las estructuraciones cotidianas, espaciales y temporales se alejaban de los anteriores modos en los que la religión estaba presente y dificultaban el éxito incluso de las alternativas religiosas posconciliares. El factor religioso se diluía progresivamente. Sin embargo, dentro de la España nacionalcatólica aún permanecía un cierto grado de confusión social por la identificación que se realizaba entre España y el catolicismo, además de la significativa presencia mediática con la que la Iglesia contó durante su periodo de *despegue*. Todo era católico, y cada vez el catolicismo era más externo a los funcionamientos sociales e individuales.

Sin embargo, fue a partir de la democracia cuando se consolidó la posibilidad más evidente de que el factor religioso fuese percibido en su carácter extrínseco a través de la gestación de una sociedad no definida católicamente, una problematización redoblada por los propios dinamismos democráticos. Tras la salida del nacionalcatolicismo, los modos de *diferenciación funcional* de una sociedad democrática –y crecientemente secular– favorecían esa percepción de la religión como una cuestión extrínseca a los dinamismos del propio individuo y de la sociedad. Por ejemplo, si antes la escuela era naturalmente católica, en este momento el factor católico y la escuela no solo podían ser concebidos de manera diferencial, sino que en algunos casos se defendía que precisamente debían ser distinguidos y diferenciados de manera drástica. Por tanto, a esa percepción extrínseca en la cotidianeidad se añadía también la concepción extrínseca de la construcción democrática respecto al factor religioso y una creciente retirada de la Iglesia de los espacios públicos y mediáticos cotidianos.

Por otra parte, durante este periodo se consolidó la liberación de costumbres y hábitos sexuales, con un fuerte impacto la concepción familiar y maternal de aquel «ángel del hogar». La crisis de recepción religiosa se estaba transformando progresivamente en una crisis de transmisión, con el consiguiente redoblado distanciamiento de unas generaciones

jóvenes que desde este momento han recibido una herencia religiosa más difuminada, un «proceso de «aligeramiento» de la memoria que caracteriza a sociedades marcadas por la inmediatez de las comunicaciones y el consumismo» (Hervieu-Léger 2005, 229-230).

La aceleración de las transformaciones socioeconómicas en los ochenta y en el cambio del milenio ha incrementado la problematización, y la consiguiente percepción extrínseca del factor religioso. Y durante las últimas décadas la distancia entre los dilemas y problemáticas entre el factor religioso y la cotidianeidad –marcada por la consolidación de la sociedad de consumo, la liberación sexual y la sociedad de la información– se ha intensificado. Además, la suma acumulada de años de transformación ha añadido una complicación más en esta clave extrínseca: la propia distancia temporal. No solo *aquella España católica* queda ya lejos, y la religión es percibida como carente de respuestas que ofrecer a los dilemas. También los años mediados entre la actualidad y el inicio de los cambios junto con el hecho de que cada generación nueva ha supuesto un estrato social más secularizado que los anteriores han conducido hasta una juventud en la que actualmente se ha consolidado una visión puramente extrínseca del factor religioso. La religiosidad –cuestión del pasado y de los abuelos que encarnan ese pasado– queda absolutamente fuera de sus preocupaciones más inmediatas y cotidianas. Es el culmen de esta línea de la secularización entendida como problematización de la cotidianeidad respecto a la actualización del factor religioso, y la consecuente percepción netamente extrínseca de la religión respecto a la construcción de la cotidianeidad.

VIb. Junto con este vector de creciente percepción extrínseca y de problemáticas no resueltas por el factor religioso, han emergido también posicionamientos más subjetivos, que han englobado desde la percepción a la narración, de la constatación de la dificultad a los relatos en torno a las problemáticas. Frente a Dobbelaere (1999, 231), quien defiende que secularización no es un concepto causal, sino de consecuencias, en esta tesis he argumentado que las narrativas sobre el factor religioso han constituido un punto esencial del proceso de transformación religiosa y una parte causal del cambio. Y entre todas las distintas discursividades, he enfatizado la gestación de narrativas seculares en paralelo al propio proceso de secularización. Narrativas en las que se ha presentado una visión particularmente problemática del hecho religioso. Estas narrativas en concreto no solo constituyen un reflejo evidente de la distancia entre la cotidianeidad y el factor religioso que previamente he descrito, sino que también han constituido agentes de la secularización a medida que se han expandido a más amplios estratos sociales sus problematizaciones discursivas sobre el factor religioso.

Hemos analizado el nivel discursivo de la secularización a partir de un primer sustrato de magmas de significaciones, que hundían sus raíces en los procesos de *longue durée* de las relaciones entre religión y modernidad. Sin embargo, a partir de los años sesenta, y en paralelo a las rupturas, emergieron nuevos dilemas y problemáticas en torno al encaje del

factor religioso. Y consecuentemente aparecieron en torno a los dilemas citados anteriormente (consumo, liberación, etc.) narrativas construidas a partir de las experiencias individuales y sociales. Trazos discursivos como la continuada sensación de lo nuevo y moderno frente a lo viejo religioso, la ruptura con la imposición religiosa en distintas esferas personales, la crítica a la alianza entre la Iglesia y el Régimen constituían reflejo de los problemas del momento, pero consolidaban y reafirmaban también el progresivo alejamiento de los narradores que expandían estas discursividades progresivamente en espacios significativos como la Universidad o el mundo cultural. Los testimonios presentados a lo largo de la tesis han dado cuenta de esta creciente aparición de narrativas que redoblaban desde su posicionamiento la problematización del factor religioso.

A partir de de la democracia, estos discursos alcanzaron un grado mayor de articulación y explicitación por medio de los debates públicos sobre la presencia religiosa en la construcción democrática, la pluralidad social y la protección constitucional de la divergencia de planteamientos sobre la religión. Y por medio de su presencia más abierta y explícita se problematizaba también de manera narrativa al propio factor religioso, especialmente en momentos de tensión y debate en los que la Iglesia estuvo implicada. Estos fueron los casos de los dilemas en torno a la educación y al aborto en la década de los ochenta o los debates sobre laicidad, género, derechos sexuales y reproductivos en la primera década del siglo XXI. Hemos analizado tres líneas de particular relevancia, que condensaban parte de las articulaciones narrativas del magma de significaciones y que aparecieron desde la Transición de manera más denodada: lo viejo religioso frente a lo nuevo secular, la actualidad democrática y laica frente a la invasión neoconfesional y la lucha del individuo frente a la sumisión religiosa. Estas narrativas han sintetizado, mostrado y demostrado la progresiva expansión de un «régimen de conocimiento secularista» (Casanova 2012) o una «conciencia estadial» (*stadial consciousness*) (Casanova 2012, 15; Charles Taylor citado en Bermejo 2013, 26-27), es decir de una interpretación de la realidad desde estos parámetros que en su potencial expansión hacia otros espacios sociales e individuales adquieren rasgos secularizadores. Así pues, los imaginarios no solo se viven y reproducen la distancia entre el factor religioso y la cotidianidad, sino que también se narran. Y en la potencial influencia que estas narrativas seculares ejercen en las propias narrativas del individuo, también los imaginarios se secularizan.

Hemos seguido la acentuación del «régimen de conocimiento secularista»/«conciencia estadial secular» durante el cambio del milenio a través de la pérdida credibilidad del factor religioso, que se ha visto acompañada de una decreciente confianza en las instituciones religiosas y de la estereotipación sobre el individuo religioso. Falta de credibilidad, pérdida de confianza en las instituciones religiosas y estereotipación del

factor religioso han supuesto a principios del siglo XXI el sustrato idóneo para que se consoliden las construcciones narrativas seculares en la población española, a través de las cuales la religión es contemplada primeramente desde la desconfianza por sus supuestos rasgos no democráticos, de sometimiento al individuo y tradicionalistas.

VIc. En definitiva a partir de la investigación presentada y de las dos líneas trazadas podemos concluir que la secularización desde el caso español ha sido la creciente problematización de los modos en los que la religión estaba presente, que se han elevado hasta la consideración extrínseca del factor religioso a medida que la religiosidad ha sido acentuadamente percibida como extraña y distante de la cotidianeidad transformada, consolidando un proceso de *mundanización* en el sentido clásico del término. Esa cotidianeidad distinta que percibe a lo religioso como distante se concibe a sí misma como autosuficiente respecto a los parámetros religiosos, eliminando progresivamente su necesidad, y confirma la línea a la que ya apuntaban los análisis de la década de los setenta con el término *inmanentización.* Que las respuestas religiosas carentes de interpelación con la cotidianeidad percibida o estableciendo una relación conflictiva de oposición con la misma reafirmen al individuo en la falta de adecuación del factor religioso a sus preocupaciones ordinarias ha contribuido a este proceso de problematización creciente, retroalimentándose. Pero también la secularización ha sido la expansión de un régimen epistemológico y discursivo que ha coadyuvado y reforzado esa *mundanización*, discursividades que han consolidado y dotado de sentido narrativo a la percepción extrínseca del factor religioso, y que en el caso de las narrativas seculares han constituido en sí mismas un elemento más de problematización y extrinsicidad en la percepción del factor religioso[377]. De nuevo, como se ha mostrado a lo largo de la tesis, las propias respuestas de los actores religiosos ante el presupuesto de sociedad secular han dotado de argumentos para la consolidación de las narrativas seculares. Así pues, la secularización ha sido una *mundanizacion* vivida y percibida, pero también narrada, que confirma la idea más etimológicamente originaria del término de vuelco en el *saeculum* (Gorski y Altinordu 2008, 60).

La confirmación argumental de esta doble idea para la secularización, la confirmación de la hipótesis con la que comenzábamos, nos señala un camino de estudio para el futuro. La secularización se nos revela en esta doble categoría como procesual y proyectiva (Clark 2012, 189-190), es decir, una dinámica en parte configurada por medio de la transformación de la realidad, pero en parte generada por los propios actores históricos, que confirman un carácter no completamente autónomo del proceso (Bericat 2008, 29-30) y la existencia de una realidad proyectiva que acompaña a la procesual. Frente a la

[377]El propio Talal Asad (2003, 191-192) señala que «Secularism builds on a particular conception of the world ("natural" and "social") and of the problems generated by that world».

interpretación weberiana de la secularización como desencantamiento del mundo, esta tesis nos muestra, al igual que las aportaciones de otros teóricos sobre la secularización (Asad 2003, 13-14), que no es el mundo el que se desencanta, sino nuestra percepción y nuestras narrativas, proceso al que distintos actores y sectores sociales han contribuido de manera voluntaria y no simplemente por imposición determinante de la realidad social. Entre esos distintos puntos de expansión de las narrativas seculares, la tesis ha ido desvelando la importancia de las declaraciones y posicionamientos del sector cultural e intelectual, mediático, los conflictos políticos, parte de la propios grupos eclesiales más denodadamente críticos, así como toda una pléyade de individuos que han introducido y promocionado la expansión de las narrativas seculares en sus microcontextos y han consolidado la secularización narrada junto a la vivida. La secularización narrada, sobre la que esta tesis ha reflexionado, constituye un sustrato para la investigación futura de los procesos de transformación religiosa, máxime en un mundo de *fake news* y de *stories* de Instagram: un contexto en el que la definición aristotélica del hombre como «contador de historias» está cobrando inusitada actualidad.

En consecuencia, ambas tendencias, percepción extrínseca y narrativas seculares, han forjado un marco secular, un marco inmanente en el sentido de Taylor: los modos en los que imaginamos la «existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas» se han desencantado y mundanizado (Taylor 2006, 37-39). Y perciben y narran al factor religioso no ya como inserto naturalmente en estas construcciones, sino apriorísticamente por medio de una valoración problemática e incluso negativa. Este marco secular se halla actualmente en medio de una expansión más acentuada a través de la *exculturación* y el incremento de la opción no religiosa para estratos crecientes de población y apunta hacia una mayor consolidación de imaginarios netamente seculares desde la base de la profunda secularización de los imaginarios sociales.

VII. Sin embargo, y a pesar de la fuerza del proceso de secularización, esta dinámica no ha inhabilitado la posibilidad de gestación de respuestas religiosas desde el contexto secular. Como Taylor (2015) y Berger (2016) reconocen, la creciente improbabilidad que ha implicado la secularización para la actualización del factor religioso no alcanza el grado de imposibilidad. Y a lo largo de nuestro estudio sobre los múltiples rostros de la transformación religiosa en España, también ha aparecido continuamente una evolución de las recreaciones de la religiosidad en paralelo a la secularización de los imaginarios sociales (objetivo 3).

Durante el periodo calificado de «rupturas» y en medio de una sociedad aún confusamente percibida como católica, los agentes religiosos contribuyeron al propio proceso de secularización a través de las transformaciones de la religiosidad católica que se

efectuaron en el periodo posconciliar, y en el marco de una sociedad en profundo cambio. Por medio de lo que denominábamos como «secularización interna» de la Iglesia, conceptos y realidades como el «compromiso temporal», la transformación en el clero (uno de los agentes transmisores fundamentales de la religiosidad) o las adaptaciones del corpus católico al contexto secular favorecieron tanto las recreaciones religiosas desde presupuestos más secularizados como el proceso de salida en distintos sectores poblacionales de los modos en los que la religión había estado presente para ellos, acabando en algunos casos en el directo abandono de la identidad religiosa. Entre todas las transformaciones efectuadas por el contacto entre los cambios sociales y religiosos, la introducción más denodada del subjetivismo en la comprensión del factor religioso a partir de los sesenta ha constituido una de las líneas clave de la presencia de las religiones en las sociedades secularizadas (Caputo 2001; Luhmann 2007), también en el caso español.

Para muchos, esa salida respecto a *aquella España católica* hacia una progresiva secularización de la presencia religiosa en la sociedad fue el sendero hacia un creciente alejamiento respecto al factor religioso, mientras que a otros les proporcionó una pluralidad desde la que responder a los dilemas del nuevo contexto y brindó la posibilidad para la recreación de su religiosidad desde parámetros diferenciales. Este primer momento de cambio, pero también de entusiasmo y de purificación en términos posconciliares, fue seguido por una pérdida de pulso religioso en la comunidad católica: un desánimo –ampliamente relatado por los documentos– ante el efecto de desvelamiento de la sociedad secularizada tras la Transición y por el grado de desconcierto alcanzado tras la época posconciliar. Desde ese momento nos hemos adentrado en dos líneas principales de evolución religiosa (VIIa y VIIb) en paralelo con la acentuación del proceso de secularización, para concluir con los condicionamientos de fondo que hacen posible la potencial recreación religiosa en una sociedad postsecular (VIIc).

VIIa. Por un lado, la pérdida de pulso que experimentó el catolicismo tras el periodo posconciliar en la etapa de las rupturas dio paso a un giro más claramente conservador en parte de la comunidad eclesial. La institución religiosa católica interpretó desde la década de los ochenta la secularización desde una percepción extrínseca, a la par que el factor religioso era valorado crecientemente desde esta misma consideración de extrinsicidad por parte de la sociedad secular. El cambio eclesial frente a la secularización, que se tradujo en el intento de reunificación y de reactivación de la comunidad eclesial en el ocaso del siglo XX, ahogó parte de los proyectos vinculados a la secularización interna de la Iglesia y la llevó a adoptar una postura más beligerante respecto al derrotero de la sociedad y su creciente secularización. A su vez, este giro coadyuvó a una más amplia conservadurización en el cuerpo eclesial, que ha tenido en la familia uno de los espacios fundamentales de la construcción del discurso. La misma idea de familia religiosa frente

a plaza secularizada ha supuesto a su vez la confirmación de la expansión de la percepción extrínseca del proceso de secularización entre más amplios espacios de la comunidad eclesial. En paralelo a este reposicionamiento eclesial en la secularización, se han gestado imaginarios en los que las cuestiones políticas, morales y religiosas se han entremezclado frente a los múltiples rostros de la secularización. Sin embargo, este reposicionamiento ha concluido en el alejamiento de este sector católico no solo respecto al grueso social, sino también respecto a una considerable proporción de la propia comunidad eclesial.

VIIb. Por otro lado, distintos sectores de la sociedad española han continuado recreando su religiosidad en medio del proceso de secularización, más en consonancia o directamente al margen de la *doxa* magisterial. La presencia difuminada de la religiosidad en unos imaginarios crecientemente secularizados ha sido la recreación religiosa mayoritaria en la población española durante la última parte del siglo XX. Esta paradójica situación en la que se mantiene una religiosidad que progresivamente se ha alejado de la cotidianeidad, ha quedado sintetizada en los dilemas del sector católico no practicante, aunque la realidad descrita excede a este único perfil. La tensión entre ambos polos, catolicismo difuminado y *habitus* crecientemente secularizado, ha ido cediendo paso a una mayor secularización, que nos lanza la pregunta de hasta qué punto será posible la actualización de ese bagaje cultural católico menos adherido a la cotidianeidad en medio de una sociedad crecientemente secularizada y progresivamente *exculturada*. Por otra parte, junto con el amplio grueso de respuestas religiosas que se han efectuado desde una religiosidad católica, han emergido también alternativas religiosas plurales tanto a nivel de otras confesiones que han ido configurando una creciente multiculturalidad en la sociedad española como espiritualidades laicas no vinculadas a ninguna confesión en particular.

VIIc. Entre todas las distintas recreaciones religiosas señaladas a lo largo del proceso de secularización, aquellas –independientemente de la identificación– que más continuidad individual y social han mostrado a lo largo del proceso de la secularización han sido las que han logrado recrear un *habitus* religioso en medio del marco inmanente. Es decir, las respuestas religiosas que desde los dilemas y problemáticas del marco secular han conseguido actualizar, traducir o adaptar su religiosidad en la cotidianeidad secularizada y a través de las relaciones interpersonales como punto fundamental para la generación de una plausibilidad religiosa, a partir de las cuales la religiosidad permea cotidianeidades, narrativas e imaginarios hacia lo que Charles Taylor (2015, 100-101) denomina la gestación de lenguajes sutiles (que conectan y hacen posible la conexión entre religiosidad y secularidad). Esta constatación nos proporciona claves para reflexionar sobre la presencia religiosa en la sociedad postsecular, en la que quizá para las religiones se presente como medio de pervivencia en la sociedad secularizada el

mismo tiempo de la comunidad con el que Byung-Chul Han finaliza su obra *La expulsión de lo distinto*.

Sin embargo, este sector más religioso nos suscita la pregunta de cómo continuará recreando su religiosidad en un contexto que se prevé más secularizado y *exculturado*, dado que parte de sus estructuras de plausibilidad –concretamente en el caso católico en España– se han conservado en un ambiente secularizado, pero no *exculturado* hasta el momento. Este es el ejemplo de los colegios de ideario católico, que agrupan a un porcentaje significativo de laicos y jóvenes más activos de la Iglesia. ¿Qué pasará con ellos si sobre la base de una mayor secularización y *exculturación* social se decide la supresión de la escuela concertada del sistema público? Expongo este interrogante en concreto, pero sin duda cuestiones como la presentada pueden constituir un reto mayor para estas iniciativas que –hasta este momento– han continuado con su *habitus* religioso en medio de estructuras que han proporcionado un sustento para la continuación de la religiosidad en la cotidianeidad secularizada.

En definitiva, la secularización se ha traducido a nivel religioso en que una mayoría de la población «algo religiosa» está pasando a ser menos religiosa (Brown 2009, 142), y la consolidación de una minoría más religiosa, en el caso católico también más conservadurizada durante las últimas décadas. En este contexto secular, los individuos religiosos se encuentran con la posibilidad de recreaciones plurales de su religiosidad desde la clave de la gestación de contextos de plausibilidad religiosa a través de relaciones interpersonales y de la mayor presencia de su religiosidad-espiritualidad concreta en la cotidianeidad, que dota de plausibilidad al factor religioso. Sin embargo, la realidad presentada en la última parte de la disertación también nos revela cómo frente a este modelo de recreación –extraído de testimonios y reflexiones teóricas– los diferentes grupos religiosos añaden distintas cuestiones e interrogantes complemetarios al mismo, que engloban desde la tensión de la generación de una religiosidad en potencial disolución en medio de un marco secular a una más denodada reacción religiosa frente a la secularización. El contraste entre el modelo expuesto en esta tesis doctoral, a partir de la realidad que ya es y con los ojos puestos en el futuro tiempo de la comunidad apuntado por Byung Chul-Han, y los distintos matices y variantes de la diversidad de grupos religiosos de nuestras sociedades se presenta como un punto de potencial reflexión sobre el espacio y los retos para la integración del factor religioso en una sociedad, que a nivel teórico ya es antojada como postsecular.

VIII. A la luz de lo expuesto parece evidente que para que se consolide y expanda un proceso de secularización es necesario un grado de percepción extrínseca del factor religioso que permita a la sociedad adquirir autonomía respecto a las religiones, y también a las religiones emanciparse de las dinámicas sociales. Sin embargo, este proceso de distanciamiento expuesto a lo largo de la tesis nos pone sobre la mesa uno de los retos

mayores de la herencia del proceso de secularización (objetivo 4d): el potencial estadio en el que la percepción extrínseca se torna impermeable. Cuando la secularización se convierte en narrativa secular y en estereotipación del individuo religioso, de un lado; y cuando desde los agentes religiosos la secularización es interpretada desde una visión puramente extrínseca, como un proceso foráneo que invade el templo santo (como Nabucodonosor irrumpiendo en el templo de Jerusalén), de otro, la distancia que posibilita el diálogo en el reconocimiento de la alteridad se convierte en abismo. El reconocimiento de que la sociedad no es la religión y de que la religión no es la sociedad, que permite la confrontación entre los dos polos, puede devenir distancia infranqueable en la impermeabilidad, en la que el derrotero social no tiene nada que ver con lo religioso y la religiosidad no tiene conexión con la sociedad. Así pues, en este paso de la percepción extrínseca a la desvinculación impermeabilizada podemos alcanzar el punto que ha sido recientemente analizado por Olivier Roy (2010) para el caso francés como «santa ignorancia»: la santa ignorancia de la sociedad que da la espalda a todo fenómeno religioso –y se convierte en secularismo– y la santa ignorancia de la religión para con la cultura, que se desliza peligrosamente hacia el fundamentalismo o el identitarismo religioso.

Quiero concluir con un giro que puede parecer extraño a la disertación mantenida hasta el momento, pero no lo es en absoluto. Para Lévinas (2002) el reconocimiento del rostro del otro es el punto privilegiado de conocimiento de la realidad –y de nosotros mismos–. Sin la interpelación del rostro ajeno, extraño, no es posible una existencia verdaderamente humana: es en la mirada del otro donde me encuentro con la misma composición de la realidad. Este ha sido el objetivo fundamental de la tesis, en la que yo como investigador me he expuesto a tantos rostros como conversaciones, archivos o documentos que en sus pliegos aún revelan los destellos de aquellos que un día los escribieron, de aquellos que rasgaron con su máquina la textura del papel. Estos rostros nos han proporcionado las múltiples costuras del proceso de secularización en España.

Pero a su vez esos rostros constituyen el reto de la secularización hoy a través de la continuación de su interpelación y de las demandas de sus posicionamientos particulares. Es Lévinas quien reconoce que el espacio intersticial (Ibíd., 295), la distancia, habilita el reconocimiento de la alteridad. Y en este sentido la propia secularización experimentada nos permite esta situación de distanciamiento respecto al factor religioso para descubrir al otro. Este es el punto de partida de la postsecularidad que propugna el eminente filósofo Jürgen Habermas: gracias al proceso de secularización hemos logrado una distancia que nos posibilita hablar y adentrarnos en las demandas de cada uno de los sectores implicados en la construcción de la sociedad. Este espacio dialógico brota del reconocimiento de que la religión subyace al palimpsesto de la propia secularidad y de la comprensión de «la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje

complementario» (Habermas y Ratzinger 2008, 29). La percepción extrínseca no impermeabilizada permite el reconocimiento de lo propio en lo ajeno en aquel que es capaz de pasar de la sospecha a la mutua fragilidad y necesidad compartida, en la que las trincheras se desarman y los múltiples rostros de la secularización –más religiosos o más seculares– miran hacia un futuro, tarea común. Y «este, extraño y hostil, debería, en buena lógica, alterar el yo» (Ibíd., 61): desde la extrañeza abierta a la relación, la necesidad del reconocimiento mutuo nos conduce al diálogo no solo interreligioso, sino interconfesional y entre creyentes y no creyentes. La pérdida de estos espacios en las últimas décadas en España ha supuesto un paso atrás en este camino postsecular al que nos invita Habermas. Así pues, incluso el Instituto Fe y Secularidad, que nos ha acompañado durante toda la tesis y donde se juntaron distintos posicionamientos en torno al debate sobre el factor religioso, se clausuró en el alba del siglo XXI, dejando un solar yermo que clama ser colmado a partir de las múltiples posibilidades que proporciona una sociedad secular.

Sin embargo, frente a esta situación postsecular utópica, el propio Habermas (2009, 9) describe en la actualidad una realidad condicionada por «dos tendencias opuestas [que] caracterizan la situación espiritual de nuestra época: la expansión de las imágenes naturalistas del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas». Dos tendencias que han irrumpido a lo largo de la tesis doctoral, de manera clara en los últimos capítulos. Dos tendencias que el filósofo alemán presenta como frecuentemente opuestas y en oposición; en las que la distancia extrínseca de la secularización se convierte en trinchera desde la que se percibe al otro con una distancia impermeabilizada que no nos permite ver su rostro y su exigencia de alteridad: la pluralidad convertida en ensimismamiento de cada posición, en univocidad. La postsecularidad de distancias dialógicas que proclama el filósofo alemán constituye el reto ante una potencial deriva en la que los múltiples rostros de la secularización quedan reducidos a la grisácea y monolítica realidad del hombre unidimensional, que se encamina a la meta de una única secularización bajo el solemne paso de una única historia, en la que por supuesto no habrá espacio alguno para lo religioso. Pero también la postsecularidad se posiciona frente a la deriva en la que las religiones emergen endurecidas; incólumes ante las múltiples posibilidades de una secularización plural, expectantes de respuestas en un imposible pasado ante un presente que no solo no les satisface, sino que quizá no les permita hablar en igualdad de condiciones (Ibíd.).

Frente a este camino de univocidades se presenta la pluralidad postsecular, que no deja de ser la matización y el reconocimiento de la variedad de voces, que nos enriquecen y enriquecen al otro: los múltiples rostros de la secularización, desde los que se pueden conformar tanto respuestas religiosas como no religiosas que coexistan en un marco secular. El descubrimiento de los matices y su riqueza ha sido el objetivo de estas páginas.

Es el reto del futuro hacia un espacio en el que las religiones repiensen su papel y función en la sociedad secular y la sociedad civil reflexione sobre el encaje del factor religioso en su seno.

Si empezábamos con la España en la que se educaron mis abuelos, terminamos el recorrido por los múltiples rostros de la secularización con este esbozo de los retos postseculares que debe afrontar mi generación hacia una necesaria secularidad no secularista donde las religiones no pretendan la reconquista de una sociedad civil, espacio de todos. Nuestro reto, y quizá en cierta medida el reto de la generación de mis abuelos. La memoria es el pasado del presente, y desde ese recuerdo *anamnético* brota la intuición de las expectativas del futuro. Quizá los actores que han conformado estas páginas no vivan ya muchos de ellos, pero la reconstrucción de estas memorias presentes de la profunda transformación religiosa que han (hemos) experimentado –objetivo de esta investigación– constituye un sustrato cargado de postseculares futuros. Mis abuelos ya no están o no se acuerdan de aquello que fueron, pero el eco de su Ángelus continúa vibrando en algún hueco de la memoria de un puñado de personas de las que hoy estamos en la esfera pública, y en cierta medida la configuramos. En el apagamiento de su oración musitada, tan pasada, tan presente, se encierra el secreto de una radical transformación religiosa en la sociedad española, a cuyo conocimiento espero haber contribuido por medio de mi trabajo. A su memoria dedico estas páginas. Desde su memoria me he adentrado en los recuerdos de otros tantos que también rezaban el Ángelus a las doce de la mañana a inicios del siglo XXI, de los que dejaron de rezarlo, de los que nunca lo hicieron, de los que no ven ningún tipo de aliciente para pronunciarlo. Y desde la memoria de todos oteo el mañana con confianza.

Rafael Ruiz Andrés

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 13 junio de 2019

8.2. CONCLUSIONS: THE MULTIPLE FACES OF SECULARIZATION BASED ON THE SPANISH CASE (1960-2019)

On a coin every head has its corresponding tail, and the tail that led me to these multiple faces of secularization was a dissatisfaction; the description generally given to the process of religious change known as secularization, in which I perceived that there was a lack of different voices to correctly understand what has happened between my grandparents and my generation in terms of religious change. However, there was also a suspicion: excessively linear and univocal traces, carried out as statistical extrapolation, may hide social dynamics, necessarily plural and complex. Agents of change watch over the face of individuals. With the understanding only of the tail one may fall into the error of describing the whole coin. From its very beginning, this thesis has raised the unveiling of the head, the face. Better in plural, of the faces that have conformed the process of secularization in the Spanish case; that without denying the tail, complement the presentation of the coin.

I. In order to discover these multiple faces, I have opted for a broad view of the process of transformation, provided by the analysis of the bibliography from different disciplines. The research of the different sociological analyses available since the 1960s (objective 4b) has provided us with an extensive view of the different periods covered by the thesis. This broad approach has been complemented by the study of the previous works on particular cases of religious transformation, mostly historical research such as that on Catholic Action carried out by Feliciano Montero. This multidisciplinary meeting achieved in the thesis has been a particularly outstanding aspect of this work: in our current academic debate we have approaches to religious change in Spain which are both plural and different, but with few crossroads between the diverse disciplines. The disciplinary crossroads addressed by this thesis coincides with the demands of the most recent revision of the secularization debate in Spain (De la Cueva, Hernando and Planet 2018), and constitutes an invitation for the continuation of studies in this direction, in which the widest gazes can be complemented with personal ones. The unveiling of the multiple faces of secularization can only be carried out from such a multiple disciplinary viewpoint, an approach that the framework of Religious Sciences, in which this study is carried out, has provided us.

II. In addition, the research has presented a plural, varied documentation (objective 4c) so that the search for this transformation would not be reduced to only a bibliographic review. The consultation of newspaper libraries and various archival sources has been one of the novelties in the study of the secularization process carried out by this research. In this sense, the importance of the documentation provided by the personal archives of José Gómez Caffarena and Alfonso Álvarez Bolado, as well as the documentation of the Instituto Fe y Secularidad, to which both aforementioned people prominently belonged,

has to be recognised. The archival sources have enhanced the content of the thesis through the incorporation of unpublished sources, of great value, which have given us a point of view from the individuality of the issuers of the documents to the generality of the process of secularization.

Thus, the incorporated collection of sources has introduced us into the plural dimensions of religious transformation. It has allowed us to go beyond an analysis of secularization excessively determined by statistical reality –data which at no point has been ignored during the dissertation– to discover multiple actors and agents who in their actions have configured the differential course of the religious (objective 4d). We have taken into account a plethora of voices that ranges from advertising to people involved in the coding of laws, from political actors to public agents, from church groups to atheist associations, without forgetting minority confessions. In addition, the field work carried out throughout the research by means of personal interviews with different profiles of the population and focus groups with young people has provided a considerable amount of material and information in pursuit of this personal, subjective, unique perspective. Although this perspective of multiple spaces of secularization has been pointed out in the differentiation between levels carried out by researchers such as K. Dobbelaere (1999), in this thesis it has been shown that even this conceptualization can become abstract for a sociohistorical approach. Each history of secularization, each individual and social perspective, has been unique and has incorporated nuances of great richness during the research. Therefore, the vivacity conferred by this sociohistorical approach not only confirms the importance of the personal (letters, writings, notes, interviews) for the study of religious change in order to understand secularization, but also the need to frame the individual in the broader context and social dynamics.

This both personal and general approach has also revealed to us the multiple sectors that are awaiting their turn, multiple sectors whose voices are still silenced in the archives or in the streets, waiting to be asked. This is particularly the case of religious women –nuns– the sector of religious life with the greatest quantitative importance during the entire process that the thesis has studied and indeed even still in the present day. The research has allowed us to guess the depth of the transformations experienced in this sector, though evidently not with the scrutiny that it requires, since in this dissertation said transformations have had to be always subordinated to the main line, its experience explained within the wider process of religious change. The crisis of the clergy, fundamental in the first chapters of the thesis, constitutes another space that deserves a more detailed investigation in the future. The starting point for many of our secular societies has been a society with a strong clerical presence both socially and individually, so the transformations experienced in this sector have been fundamental. This has been addressed by the thesis during the epigraph dedicated to the crisis of the clergy and

throughout the dissertation, and I hope it constitutes a substratum for potential research in this field that tries to individualize and give a face to the greatest possible number of stories about religious change. In the specific case of Spain, the influence of tourism on religious transformation also constitutes another line for potential future research.

III. From this methodological and documentary base, one of the most significant contributions of the doctoral thesis has been the configuration of an original conceptual framework for the study of the process of secularization, composed from a broad perspective of Religious Studies, but with a particular emphasis on its potential use for socio-historical research. If secularization has constituted a historical reality, it has been in the midst of the social and historical intricacies, which endow it with real, concrete content and not with pre-stated explanations to which reality should fit. Thus, with Taylor (2006, 37-39) we previously pointed out a particularly suggestive space that allows us to leave univocity behind and incorporate the plurality that documents and sources provide: the social imaginaries, «the way they imagine their social existence, the type of relations they maintain with each other, the type of things that happen between them, the expectations that are habitually fulfilled and the deeper normative images and ideas that underlie these expectations». As a result of the said dissatisfaction with which these conclusions began, I understood that the religious presence in changing societies has been broader than just the changes in attendance at Mass, the most commonly used parameter. Secularization itself has been a more extensive, more global process than only the loss of attendance at Sunday services; it has been the progressive transformation of the space of the religious factor in social imaginaries (objective 4a), its change in those ways in which people imagine, create and recreate their existence. Faced with the inhibition of the study of secularization from historical parameters due to its excessive theoretical abstraction, the thesis has tried to escape from this paralysis by using the idea of imaginaries as a study space, and connecting this main line with two vectors that already have existing socio-historical methodological development: an approach to imaginaries from the transformations of everyday life –of everyday life and its habitus in the sense conferred by Pierre Bourdieu (1990)– and the understanding of secularization from the discursive reality of religious change, a stratum whose relevance has been endorsed by previous research and one which the thesis confirms. In order to do so, we have adopted a methodology based on the sociohistorical description of changes, with their periodization and contextualization, and the narrative analysis of transformations, always based on the inspection of the self-observation of historical actors (Luhmann 2007, 16; Hevieu-Léger 2005, 57-58).

The triad of concepts of the conceptual framework (imaginary, everyday life and discursivity) and the methodological development pointed out constitute a point of interest for the continuation of the investigation of secularization from a sociohistorical

perspective thanks to the multiple possibilities that they provide us with and the diverse questions that encourage us to continue revealing the multiple faces of secularization: what have been the perceptions and concrete discourses on secularization from different actors and social agents (political parties, civil associations, etc.)? How has the daily life of particular sectors of the population (clergy, militants and volunteers, families, etc.) been shaped by secularization? Again, these are threads that the thesis has presented within the general argument, but that constitute future points of research of the Spanish case of secularization that are already being studied in other academic contexts, as is the case of the research of Céline Béraud (2007) in France on the transformations in the role of the clergy throughout the French process of socioreligious transformation.

IV. Therefore, from the conviction that secularization has been experienced in daily reality and narrated in the discourses that inhabit quotidian life, and in the imaginaries that emerge in parallel, we have undertaken the study from an ascertainment of minimums about secularization. «Something has happened» during the profound social transformation experienced in the twentieth century so that religions have ceased to be the default response to the multiple approaches to reality as they once were, to become just one more option among others, an option indeed that is even considerably more problematic (Taylor 2014, 23). The starting point for the study of the process was the moment prior to the 1960s, a period in which social imaginaries in Spain were still deeply intertwined with the Catholic religion through the daily presence of the religious factor, the acceptance – at least publicly– of religious-moral responses and a Christianity imposed from both ecclesial and regimental structures, which following Callum G. Brown (2009, 12) we have called discursive Christianity: social uses and customs encompassed within the label of «Christian», more specifically «Catholic, Apostolic and Roman» in the case of Spain. From this substratum, and due to the convergence of different transformations in the sixties (McLeod 2007, 10), the process of secularization accelerated in Spain as well as in the rest of Western Europe. In the study of this process for the Spanish case, I have addressed the main objectives of the doctoral thesis: the understanding of how secularization has developed, the comprehension of what secularization has been and the study of the reaction of the religious factor within an increasingly secular frame.

V. After framing this starting point, the thesis has traced a chronology of the process of religious change from the reality described by the analysed documents and the different statistics. The sources have led us to the significant milestones of each period. Pérez-Agote's (2010a, 306) proposal of three waves of secularization, which served as a basis for approximation, has been historically complemented and finely tuned, providing both a diachronic and contextualized description to the historical development of secularization in Spain (objective 1).

First of all, despite the strong presence of Catholicism in Spain prior to the sixties, we analysed the cracks that were already present in that construction. Some were heirs of the first wave of secularization described by Pérez-Agote (2010b, 49), which were subsumed to the Catholic presentation of the Regime, but others which arose both in the ecclesial sectors, in the so called self-critical (*autocrítica*) movement, and the most socially committed Christians, who in their activity revealed the inadequacies of the model through the discovery of another of the cracks, the passive Catholicism. Spain before the sixties was a Catholic Spain, but a good part of the population showed as much adherence to this structure as passivity in its approach to it. The first reflections of modernisation and the consumer society in the late fifties added new pressures and dynamisms to that Catholic Spain and began to anticipate the transformation that would soon be forthcoming.

Since then, we have traced the development of the second wave of secularization; that which for the sociologist Pérez-Agote (Ibíd., 51) has consisted of a progressive detachment from the Church without renouncing self-identification as a Catholic. Thus, between 1965-1971, starting with the closing of the Council (1965) to the Assembly-Joint (1971), from the aforementioned basic lines of the progressive implantation of the consumer society and the dilemmas related to the post-conciliar stage, multiple problems emerged for the previous insertion of the religious factor in the imaginaries. The novelty implied by these changes expanded as the decade progressed to wider sectors of the population, a reality that did not prevent the scarce statistics available for the Spanish population as a whole as presenting us as a supposedly practising Catholic society. However, the Spanish society was undergoing a period of confusion and profound religious transformation due to the multiple contradictions of the post-conciliar period and the consequences of strong socio-economic transformations, ranging from migratory currents to the installation of televisions in Spanish households.

This stage was followed by the period between 1972 and 1975, between the consolidation of the ecclesial break with the Regime after the Bishops-clergy Assembly (1971) and the death of Franco. During those years we have analysed how the contradictions at the end of the sixties deepened until they eroded the bases of the previous ways in which religion had been present in the imaginaries: imposed Christianity was broken by the deep tensions between its former guarantors, the Church –which in that moment found itself in a state of deep transformation which distanced it from the Franco's Regime– and a still national Catholic State. The normative Christianity was being contested by the new values that had expanded from the consumer society and the sexual revolution, which from 1973-74 was extending until it reached a period of liberation. Everyday Christianity was becoming more and more diluted in ordinary life, in parallel to the deep changes in the way the population, who were moving more decisively away from that Catholic Spain framework,

experienced their quotidian life. This observation, that Spain was progressively secular was confronted with statistics such as those of FOESSA (1970, 1975), which still showed an undoubtedly practicing Catholic population. However, at this point the contradictions between statistics and reality implied strong criticism from scholars in view of the fact that Catholic Spain was becoming more blurred than that supposed reality reflected by the statistical data.

During this second wave of secularization, the Transition period had a fundamental importance, coinciding with the religious transition of the Spaniards (1976-1981). Although Spanish society had progressively accentuated its secularization process, Spain remained a legally defined Catholic society until Franco's death. The elimination of this definition due to the ending of national Catholicism favoured what we have called in my dissertation a revealing effect, in which the opening up of a plural public space and the consolidation of a non-confessional State played a fundamental role. On the one hand, part of the population which had already experienced processes of estrangement from Catholicism –but that, until that moment, continued to be included in the category of practicing Catholics– were able to show more freely their change of religious position to one outside of the Catholic Regime. On the other hand, in the revealing effect there was also accentuation, and with the end of national Catholicism part of the population progressively broke away from a past that encompassed in a certain way that Catholic self-definition. As a consequence, and thanks to the improvement in statistical approximations, during this period there was a drastic reduction in practicing Catholicism, while at the same time the percentage of non-practicing Catholics increased (Díaz-Salazar 1993, 110).

We have catalogued the following period, between the victory of the PSOE in 1982 and the first part of the nineties, as a secular Spain. We have chosen this denomination because the dynamics of this period constituted the zenith of the second wave of secularization and the germ of what Pérez-Agote (2012, 135) has called the third wave. Zenith because, at that time, non-practicing Catholicism became the majority profile of the Spanish population, and in parallel, the tension between the potential actualization of that fragmented religious reality that I have called Catholic nebula and a society more secularized than in previous decades was deepening. The germ of the third wave: said tension, brought about by the actualization of a Catholicism with blurred limits within a secular frame, also began in this period to give way to an even greater secularization. In addition, the different social debates in which the religious factor was involved, some of them as controversial as abortion or the role of religion in the state education system, reflected the progressive expansion of differential interpretations on the presence and pertinence of the religious factor in society. The tension, which became more clearly blurred and increased the distance between the population and the religious factor,

reached its paradigmatic point in the generation of the young people of this moment, who underpinned the path towards the aforementioned third, more intense wave of secularization.

Finally, in the chapter that closes the exposition –that which deals with the change of millennium– we have addressed the drastic accentuation of secularization in the last decades. In this period, the continuous growth of religious choices and the crisis of a Catholic cultural framework (*exculturation*) have constituted the actual dawn of a third wave of secularization in the midst of a society that addresses the challenges of the global, technological world and the social and political agenda of the 21st century. In addition, the breakdown of Spanish religious homogeneity, which had characterized society until the sixties, has been consolidated with the irruption of non-religious spiritual proposals and the moderate growth of minority confessions, which have not only shaped a more secular society, but also a more plural one when regarding religion (Díez de Velasco 2012).

Through this periodization of changes, which are detailed throughout the thesis, the research has fulfilled its first objective, and presents the academic community with its own chronology of the Spanish secularization process for debate. In addition, future work on the particular cases that we pointed out at the beginning of the conclusions may give us new nuances to continue complementing this chronological presentation.

VI. However, we also set ourselves a second research objective by which we wished to move from description to explanation (objective 2). If at the beginning of the dissertation I pointed out that the thesis renounced a maximalist definition of secularization as a starting point, I have not renounced an approach to the content of secularization based on the periodization presented and from the point of view of the actors and their voices, who have been the essential substratum for the tracing of the socio-religious changes. This attempt to define what secularization has been from the Spanish case and based on sociohistorical research, is to ask about the coincidences, the common points between the multiple faces of secularization, those questions that give the multiple faces a certain familiarity.

Thus, secularization has revealed to us at least two common questions that have emerged throughout the thesis: VIa) the perception by the historical actors that the context has changed –with the consequent repositioning of the actors with respect to a religious factor which has increasingly been perceived as extrinsic to the intricacies of everyday life– and VIb) a narrative articulation of secularization towards the conformation of a secular epistemic framework, with the consequent secularizing effect of discursivity on social imaginaries. From these two vectors, we will conclude with VIc) an approximation to what secularization has been based on in the Spanish case.

VIa. In the first place, the concept of social imaginaries and the link that we drew up beforehand between these and everyday life have allowed us to observe the progressive process of distancing of everyday life with regard to the religious factor, which in turn has revealed to us the secularization of the religious presence in social imaginaries: «if conception makes practice possible, it is because practice to a great extent embodies that conception» (Taylor 2006, 37-39). As social transformations have modified daily structures, there has been a process of increasing problematization for the updating of the religious factor. We have described this problematization with Berger (2016, 143-144) as the increasingly extrinsic perception of the religious factor, that is, the passage from imaginaries and daily life in which religion appeared naturally inserted, to the growing estrangement of the religious factor from the questions of everyday life. This dynamic of progressive extrinsic perception has also been complemented by the erosion of the process of religious transmission, which since the sixties, has fundamentally favoured that each generation has placed itself in a more distant position with respect to the religious factor.

The term «ruptures» led us onto the first step of the perception of religion as an extrinsic package, from the consideration that religion as it was lived, even as early as the sixties, no longer responded to the present problems of modern daily life. Two fundamental lines emerged in that decade, which to a large extent have continued to condition the dynamics up to the present day: the modes of consumer society and modernisation, which distanced everyday life from these religious responses, and the questions that the new values and moral parameters raised, faced with which religions or seemed to remain silent or tried to answer with a response that did not convince the majority of society (i.e. the Humanae Vitae and the rejection of «unnatural» contraception). These dilemmas were particularly intense in the generation born around 1946 (Marias 1984), the generation of ruptures, those to whom their mothers transmitted some religious parameters from which they broke away, or deeply diminished in importance, intensifying from that moment the consequences of the loss of religious transmission.

This problematized perception of the religious factor in everyday life reached a higher level from the seventies, when we explored a society increasingly inserted in a secular landscape. The daily, spatial and temporal structures moved away from their previous forms, in which religion was present, and progressively hindered the success of even post-conciliar religious alternatives, be they the most traditionalist or the most progressive ones. The religious factor became progressively diluted in daily life. However, within national Catholic Spain there still remained a certain degree of social confusion due to the identification between Spain and Catholicism, in addition to the significant media presence that the Church had during that vibrant period of religious change and the

different conflicts with Franco's Regime. Everything was Catholic, but Catholicism was increasingly external to both social and individual life.

Democracy intensified this extrinsic perception through the development of a society not legally defined as Catholic. In consequence, the previous problematization was redoubled by the democratic dynamisms themselves. After the departure of national Catholicism, the modes of functional differentiation of a democratic –and increasingly secular– society favoured this perception of religion as a matter extrinsic to the dynamisms of the individual and society. For example, if before democracy the school was naturally Catholic, at this time the Catholic factor and the school could not only be conceived differentially, but in some cases it was defended that precisely they should be distinguished and differentiated in a drastic way. Therefore, to this extrinsic perception in everyday life, the extrinsic conception of democratic construction with respect to the religious factor and a growing withdrawal of the Church from daily public and media spaces were added. In addition, this first democratic period coincides with the consolidation of the liberation of sexual customs and habits, with a strong impact on the family and maternal conception of that «angel of the home». In parallel to the profound changes in sexual and moral parameters both public and domestic, the crisis of religious reception was progressively transforming itself into a crisis of transmission, with the consequent redoubled distancing of young generations that from this moment onwards have received a more diffused religious inheritance, a «process of "lightening" of memory that characterizes societies marked by the immediacy of communications and consumerism» (Hervieu-Léger 2005, 229-230).

The acceleration of socio-economic transformations in the 1980s and at the turn of the millennium has again increased the problematization regarding the religious factor, and the consequent extrinsic perception of religion in both modern and daily life. In addition, the cumulative sum of years of transformation has added another complication to this extrinsic key: time itself. Not only is that previously Catholic Spain now far away and religion perceived as lacking answers to dilemmas, but also the years between now and the beginning of the changes, added to the fact that each new generation has meant a more secularized social stratum than the previous ones, have led to a youth in which a purely extrinsic vision of the religious factor has now been consolidated. Religiosity –a question of the past and of their grandparents, who embody that past– is far removed from their immediate, daily concerns. It is the culmination of this line of secularization understood as the problematization of everyday life with regard to the actualization of the religious factor, and the consequent distinctly extrinsic perception of religion from the same construction of everyday life.

VIb. Along with this vector of increasingly extrinsic perception and of problems not resolved by the religious factor, more subjective positions have also emerged, ranging

from perception to narration, from the observation of difficulty to more explicit narratives around the problems. In contrast to Dobbelaere (1999, 231), who defends that secularization is not a causal concept but one of consequences, in this thesis I have argued that narratives about the religious factor have constituted an essential point in the process of religious transformation and are a causal part of said change. Moreover, among all the different discursivities, I have emphasized the development of secular narratives in parallel to the very process of secularization, narratives in which a particularly problematic vision of the religious fact has been presented. These concrete narratives not only constitute an evident reflection of the distance between everyday life and the religious factor, which I have previously described, but they have also become agents of secularization themselves as their discursive problematizations about the religious factor have expanded to broader social strata.

We have analysed the discursive level of secularization from a first substratum of magmas of meanings which had their roots in the very conception of religion in the conceptual apparatus. However, from the 1960s onwards, and in parallel with the ruptures, new dilemmas and problems around the space of the religious factor arose. Discursive traits such as the continuous sensation of the new and modern notions in the face of the old, religious ones, the rupture with religious imposition in different personal spheres, and the criticism of the alliance between the Church and the Regime, all constituted a reflection of the problems of the moment, but they also consolidated and reaffirmed the progressive distancing of the narrators who progressively expanded these discursivities in significant spaces, such as the university or the cultural world. The testimonies presented throughout the thesis have shown this growing appearance of narratives that redoubled from their very narrativeness the problematization of the religious factor.

Since the arrival of democracy in Spain, these discourses have reached a greater degree of articulation and have spread through public debates on religious presence in the democratic space, the expansion of social plurality and the constitutional protection of these plural, divergent approaches to religion. Furthermore, through its more open and explicit presence in problematic debates –unthinkable during the previous National Catholic Regime– the religious factor itself was also questioned in a narrative way, especially at times of tension and debate in which the Church was involved. These were the cases of the dilemmas surrounding education and abortion in the 1980s or the debates on secularity, gender, and sexual and reproductive rights in the first decade of the 21st century. We have analysed three lines of particular relevance, which condensed part of the narrative articulations of the previous magma of meanings and which have appeared since the Transition in a clearer way: the old and religious notions versus the new secular ones, the current democratic ideas and the secular ones versus the neo-confessional invasion and the struggle of the individual against religious submission, narratives that

have their roots in the previous magma of meanings, but that have appeared in a clearer way from this moment. These narratives have synthesized, shown and demonstrated the progressive expansion of a *secularist regime of knowledge* (Casanova 2012) or a *stadial consciousnes*s (Casanova 2012, 15; Charles Taylor quoted in Bermejo 2013, 26-27), that is to say an interpretation of reality from these secular parameters that in their potential expansion towards other social and individual spaces acquire secularizing features. Thus, imaginaries are not only lived and reproduce the distance between the religious factor and everyday life, but they are also narrated and in the potential influence that these secular narratives exert on the individual's own narratives, imaginaries are also secularized.

We have followed the accentuation of the *secularist regime of knowledge*/ *stadial consciousness* during the change of the millennium through the loss of credibility of the religious factor, which has been accompanied by declining confidence in religious institutions and the conservative and traditionalist stereotyping of the religious individual. This lack of credibility, loss of confidence in religious institutions and stereotyping of the religious factor have meant, at the beginning of the 21st century, the ideal substratum for the consolidation of secular narrative constructions in the Spanish population, a consolidation through which religion is firstly contemplated with distrust due to its supposed non-democratic, submissive and traditionalist traits.

VIc. In short, from the research presented and from the two lines drawn, we can conclude that secularization in the Spanish case has been the growing problematization of the ways in which religion was once upon a time present, which have risen to the extrinsic consideration of the religious factor while religiosity has been increasingly perceived as strange and distant from the transformed everydayness, consolidating a process of *worldliness* in the sociological use of the term. A changing daily life which perceives the religious as distant conceives itself as self-sufficient with respect to religious parameters, progressively eliminating its necessity, and as such confirms the line already pointed out by the analyses of the seventies with the term immanentization. That religious responses lacking interjection with daily life reaffirm to the individual the lack of adaptation of the religious factor to their ordinary concerns, has contributed to this process of growing problematization, feeding back on itself. However, secularization has also been the expansion of an epistemological and discursive regime that has contributed to and reinforced this *worldliness*. These secular discursivities have consolidated and given a narrative meaning to the extrinsic perception of the religious factor, and that in the case of the more secularist narratives have constituted in themselves another element of problematization and extrinsicality in the perception of the religious factor. Again, as has been shown throughout the thesis, the very responses of religious actors to the perception of a society that, in their opinion, has become too secularised have provided arguments for the consolidation of secular narratives.

Secularization has thus not only been a lived and perceived *worldliness*, but also a narrated one, which confirms the more etymologically original idea of the term «change into the saeculum» (Gorski and Altinordu 2008, 60).

The argumentative confirmation of this double idea of secularization, the confirmation of the hypothesis with which we began, points us to a path of study for the future. Secularization is revealed to us in this double category as processual and projective (Clark 2012, 189-190), that is, a dynamic partly configured through the transformation of reality, but partly generated by the historical actors themselves, who confirm a not completely autonomous character of the process (Bericat 2008, 29-30) and the existence of a projective reality that accompanies the processual one. Faced with the Weberian interpretation of secularization as a disenchantment of the world, this thesis shows us, like the contributions of other theorists on secularization (Asad 2003, 13-14), that it is not the world that is disenchanted, but our perception and our narratives, a process to which different actors and social sectors have contributed voluntarily and not simply by the determinant imposition of external social reality. Among these different points of expansion of secular narratives, the thesis has revealed the importance of the declarations and positions of both the cultural and intellectual sector, the media, the political conflicts, part of the most strongly critical ecclesial groups themselves, as well as a whole pleyad of individuals who have introduced and promoted the expansion of secular narratives in their microcontexts and have consolidated the narrated secularization along with the lived one. The narrated secularization, on which this thesis has reflected, constitutes a substratum for future research into the processes of religious transformation, especially in our world of fake news and Instagram stories: a context in which the Aristotelian definition of person as a «storyteller» is becoming increasingly real.

Consequently, both tendencies, extrinsic perception and secular narratives, have forged a secular framework, an immanent frame in Taylor's sense: the ways in which we imagine «social existence, the kind of relationships they maintain with each other, the kind of things that happen between them, the expectations that are usually fulfilled and the deeper normative images and ideas that underlie these expectations» have become disenchanted and framed into the world; a *worldly* imaginary (Taylor 2006, 37-39). So, in consequence, the population perceives and narrates the religious factor not as naturally inserted in these constructions, but as a priori with a problematic and even negative valuation. This secular framework is currently in a more marked expansion through the process of *exculturization*, which implies not only a stronger erosion of the previous presence of Catholicism in the social imaginaries, but also the increase of the non-religious option. Both current trends point towards a greater consolidation of purely secular imaginaries from the base of the profound secularization of social imaginaries.

VII. However, in spite of the strength of the secularization process, this dynamic has not disqualified the possibility of religious responses from within the very own secular context. As Taylor (2015) and Berger (2016) recognize, the growing improbability that secularization has implied for the actualization of the religious factor does not reach the degree of impossibility. Furthermore, throughout our study of the many faces of religious transformation in Spain, there has also continually appeared an evolution of the recreations of religiosity in parallel with the secularization of social imaginaries (objective 3).

During the period described as ruptures and in the midst of a society still confusingly self-perceived as Catholic, religious agents contributed to the very process of secularization through the transformations of Catholic religiosity which took place in the post-conciliar period. Through what I call with other authors (vg. Isambert or Pérez-Agote) the internal secularization of the Church, concepts such as temporal commitment, the transformation within the clergy –one of the fundamental transmitters of religiosity– or the adaptations of the Catholic corpus to the secular context favoured both religious recreations from more secularized parameters and the process of estrangement in different sectors of the population to the ways in which religion had been present for them, ending in some cases in the direct abandonment of religious identity. Among all the transformations carried out by the contact between social and religious changes, the most strenuous introduction of subjectivism in the understanding of the religious factor since the sixties has constituted one of the most particular lines of transformation of the presence of religions in secularized societies (Caputo 2001; Luhmann 2007), which is also true in the Spanish case.

For many people, this departure from their previous religious presence was the path towards a growing distance from the entire religious factor, while for others it provided a plurality from which they could respond to the dilemmas of secularization. This first moment of enthusiasm, of purification (in post-conciliar terms) during the sixties and seventies, was followed by a loss of pulse: a discouragement –widely shown by the documents– in the face of the unveiling effect of the secularized society after the Transition and the degree of the so called religious confusion reached after the post-conciliar era.

Since then, two lines of religious evolution (VIIa and VIIb) have been consolidated in parallel with the accentuation of the process of secularization. I will finish with the basic conditions that make religious recreation possible in a post-secular society (VIIc).

VIIa. On the one hand, the loss of pulse that Catholicism experienced after the post-conciliar period, during the period of ruptures, gave way to a more clearly conservative turn in part of the ecclesial community. The Catholic religious institution interpreted

secularization from an extrinsic perception from the eighties onwards, at the same time that the religious factor was increasingly considered from this very same factor of extrinsicality by the secular society. The ecclesial change in the face of secularization, which was a result of the attempt to both reunify and reactivate the ecclesial community, stifled part of the projects linked to the internal secularization of the Church and led it to adopt a more belligerent position with regard to the course of society and its growing secularization. In turn, this shift contributed to a broader conservatization of said ecclesial community, which has had in the family one of the fundamental spaces of the construction of its discourse. The same idea of a religious family in front of a secularized public square has in turn meant the confirmation of the expansion of the extrinsic perception of the process of secularization among the wider spaces of the ecclesial community. Parallel to this ecclesial repositioning in the face of secularization, social Catholic imaginaries have consequently been developed in which political conservatism, traditional moral and religious questions have all been intermingled before the multiple faces of secularization. However, this repositioning has resulted in the distancing of this more conservative Catholic sector, not only from the more secularized social imaginaries, but also from a considerable proportion of the ecclesial community itself.

VIIb. On the other hand, different sectors of Spanish society have continued to recreate their religiosity in the midst of the secularization process, a religiosity more in line with or directly outside of the magisterial guidelines. The diffused presence of religiosity in increasingly secularised imaginaries was the majority religious recreation in the Spanish population during the last part of the 20th century. This paradoxical situation, in which a religiousness is maintained in a subtler way, has been synthesized in the dilemmas of the non-practicing Catholic sector. The tension between the two poles, a more blurred Catholicism and an increasingly secularized habitus, has given way to a greater secularization, which in turn raises the question of to what extent it will be possible to actualize that Catholic cultural baggage less adhered to daily life in the midst of an increasingly secularized and progressively *exculturated* society. Together with the wide range of religious responses that have been composed within a broad Catholic religiosity, other plural religious alternatives have also emerged, both at the level of other confessions that have been configuring a growing multiculturalism in Spanish society and the irruption of secular spiritualities not linked to any one particular confession.

VIIc. Among all the answers, the religious alternatives –independently of their identification– that have shown the most individual and social continuity throughout the process of secularization have been those that have managed to recreate a religious habitus in the midst of the immanent framework. That is to say, those religious responses that, from the dilemmas and problems of the secular frame, have managed to recreate, translate or adapt their religiosity to the secularized daily life, by using interpersonal

relationships as a fundamental point for the generation of a religious plausibility, from which the religiosity permeates everyday life, narrative and imaginary towards what Charles Taylor (2015, 100-101) denominated the development of subtle languages that connect (and make this connection possible) religion and secularity. Perhaps for religions the same time of the community as that with which Byung-Chul Han ends his work *The Expulsion of the Other* is clearly presented as a means of religious survival in secularized society.

However, this more religious sector raises the question of how it will continue to recreate its religiosity in a context that is foreseen to become even more secularized and *exculturated*, given that part of its plausibility structures –concretely in the Catholic case– have been preserved and precisely not *exculturated* up to now in our present secularized environment. This is the example of the schools of Catholic character, which bring together a significant percentage of the most active laity and young people in the Church. What will happen to them if, on the basis of greater secularization and social *exculturation*, the suppression of the Catholic school from the state education system is decided? I raise the question, and there is no doubt that questions such as the one presented may constitute a major challenge for these initiatives which –until now– have continued with their religious habitus in the midst of concrete structures which have provided a sustenance for the continuation of religiosity in the midst of Spanish secularized daily life.

In short, secularization, at a religious level, has resulted in the majority of the «somewhat religious» population becoming less religious (Brown 2009, 142), and the consolidation of a more religious minority which continues to recreate in a plural way its religiosity from the rationale of the development of contexts of religious plausibility through interpersonal relationships and the greater presence of its concrete religious-spirituality in everyday life, which gives plausibility to the religious factor.

VIII. In light of the foregoing facts, it seems evident that for a process of secularization to consolidate and expand, a degree of extrinsic perception of the religious factor is necessary to enable society to acquire autonomy with respect to religions, and also to emancipate religions themselves from social dynamics. However, this process of distancing exposed throughout the thesis puts in the open one of the major challenges of the heritage of the secularization process (objective 4d): the potential stage in which the extrinsic perception between the two positions becomes impermeable. When secularization becomes both a secular narrative and stereotyping of the religious individual, on the one hand; and when from religious agents secularization is interpreted from a purely extrinsic viewpoint, as a foreign process invading the holy temple – Nebuchadnezzar bursting into the temple in Jerusalem, on the other hand; the distance that enables dialogue in the recognition of otherness becomes an abyss. The recognition

that society is not religion and that religion is not society –which allows confrontation between the two poles– can become an insurmountable distance, an impermeability, in which social dynamics has nothing to do with religion and religiosity has no connection with society. Thus, in this passage from extrinsic perception to impermeable dissociation we can reach the point that has recently been analysed by Olivier Roy (2010) for the French case as «holy ignorance»: the holy ignorance of society that turns its back on any religious phenomenon –and becomes secularist– and the holy ignorance of religion towards culture, which slips dangerously towards fundamentalism or religious identitarism.

I would like to conclude with a change in direction that may seem strange to the dissertation maintained so far, but one that is in reality close to it. For Lévinas (2002) the recognition of the other's face is the privileged point of knowledge of reality –and of ourselves–. Without the questioning of another's face, a truly human existence is not possible: it is in the other's gaze that I find myself within the same composition of reality. This has been the fundamental objective of the thesis, in which I as a researcher have exposed myself to as many faces as conversations, files or documents, which in their sheets still reveal the sparkles of those who once wrote them, of those who ripped the texture of the paper with their machine. These faces have provided us with the multiple faces of the secularization process in Spain. However, at the same time these faces constitute the challenge of secularization today, through the continuation of its interpellation and the demands of its individual positions. It is Lévinas who recognizes that interstitial space (Ibíd., 295), the extrinsic distance, enables the recognition of otherness and in this sense the very secularization experienced allows us to distance ourselves from the religious factor in order to discover the other. This is the starting point of the post-secularity advocated by the eminent philosopher Jürgen Habermas: thanks to the process of secularization we have achieved a distance that allows us to speak and enter the demands of each one of the sectors involved in the construction of society. This dialogical space emerges on the basis of both the recognition that religion underlies the palimpsest of secularity itself and the understanding of «the secularization of society as a complementary learning process» for both secular actors and religious ones (Habermas and Ratzinger 2008, 29). The extrinsic perception that is not an abyss allows the recognition of oneself in the stranger by that person who is capable of passing from suspicion to mutual fragility and shared need, a position from which the trenches between the different positions are dismantled and the multiple faces of secularization –be they more religious or more secular– look towards a future, a common task. «This, strange and hostile [face], should, in good logic, alter the self» (Ibíd., 61): from openness to the strangeness, to relationship with the premises that the need for mutual recognition leads us to a dialogue which is not only inter-religious, but inter-confessional and between

believers and non-believers. The loss of such spaces in Spain in recent decades has been a step backwards in this post-secular path to which Habermas invites us. Thus, even the Instituto Fe y Secularidad, which has accompanied us throughout the thesis and where different positions were gathered around the debate on the religious factor, was closed at the beginning of the 21st century, leaving behind a barren wasteland that claims to be filled from the multiple possibilities that a secular society provides.

However, in the face of this utopian post-secular situation, Habermas himself (2009, 9) now describes a reality conditioned by «two opposing tendencies [that] characterize the spiritual situation of our time: the expansion of secular [naturalistic] images of the world and the growing political influence of religious orthodoxies». Two trends that have appeared throughout the doctoral thesis, although especially clearly in the last chapters. Two tendencies that the German philosopher presents as frequently opposed and in opposition; in which the extrinsic distance of secularization becomes a trench from which the other is perceived from an insurmountable distance that does not allow us to see either their face or their demand for alterity: the plurality converted into the self-absorption of each position, into univocity. The post-secularity of dialogical distances proclaimed by the German philosopher constitutes the challenge before a potential drift in which the multiple faces of secularization are reduced to the grey, monolithic reality of the one-dimensional man, who is heading towards the goal of a single secularization under the solemn passage of a single history, in which –of course– there will be no space for the religious. Post-secularity is also positioned against the drift in which religions emerge hardened; unscathed by the multiple possibilities of a plural secularization, expectant of answers from an impossible past before a present that not only does not satisfy them, but that perhaps does not allow them to speak in an equality of conditions (Ibíd.).

Faced with this path of univocities, there is the post-secular plurality, which does not cease to be the nuance and recognition of the variety of voices that enrich both us and the other: the multiple faces of secularization, from which both religious and non-religious responses coexisting in a secular framework can be shaped. The discovery of nuances and their richness has been the aim of these pages. It is the challenge of the future, to move towards a space in which religions could rethink their role and function in secular society and civil society reflects on the way the religious factors fit within it.

As I began with the analysis of the starting point of the process of secularization, that Spain in which my grandparents were educated, I will end this journey through the multiple faces of secularization with this outline of the post-secular challenges that my generation must face towards a necessarily non-secularist secularity; a space for everybody where religions do not seek the reconquest of a civil society. Our challenge, and perhaps to some extent the challenge of my grandparents' generation too. Memory is the past of the present, and from that *anamnestic* memory springs the intuition of the

expectations of the future. Perhaps many of the actors who have made up these pages are no longer alive, but the reconstruction of these present memories of the profound religious transformation they (and we) have experienced –the objective of these pages– constitutes a substratum of post-secular future. My grandparents are no longer here or do not remember what they were, but the echo of their Angelus continues to vibrate in some hollow of the memory of a handful of people who today are in the public sphere, and to a certain extent configure it. In the extinction of their murmured prayer –so past, so present– the secret of a radical religious transformation undergone by Spanish society is enclosed, to the knowledge of which I hope to have contributed through my research. I dedicate these pages to their memory. From their memory, I have entered the memories of so many others who also prayed the Angelus at twelve o'clock in the morning at the beginning of the twenty-first century, of those who stopped praying it, of those who never did, and of those to whom it makes no sense to pronounce it, and from everyone's memory I'll look forward to tomorrow with confidence.

Rafael Ruiz Andrés

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 13 junio de 2019

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DEL RESUMEN Y DEL CAPÍTULO 1

Alares López, Gustavo. 2017. *Políticas del pasado en la España franquista (1939-1964): Historia, Nacionalismo y Dictadura*. Estudios/contemporánea. Madrid: Marcial Pons.

Alonso, Luis Enrique. 1998. *La mirada cualitativa en sociología: Una aproximación interpretativa*. 1a ed. Colección Ciencia, 218. Madrid: Fundamentos.

Amengual, Gabriel. 1993. «El cristianismo y los actuales cambios culturales. Por una cultura del diálogo en la búsqueda comunicativa de la orientación». En *Cristianismo y cultura en la Europa de los años 90*, editado por Walter Kasper, 29-65. Madrid: PPC.

Anderson, Benedict. 1991. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducido por Eduardo L. Suárez. México D.F.: Fondo de cultura económica.

Andrés-Gallego, José, y Pazos, Antón M. 1999. *La Iglesia en la España contemporánea/2*. Madrid: Encuentro.

Aróstegui, Julio. 2004. «Retos de la memoria y trabajos de la historia». *Pasado y memoria, revista de historia contemporánea* 3: 5-58. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/ 10045/742/1/Arostegui-Retos%20de%20la%20memoria.pdf (último acceso: 14 de mayo de 2019).

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Londres: John Kopkins University Press.

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity.* . Stanford: Stanford University Press.

Barba, David. 2009. *100 españoles y el sexo*. Barcelona: Plaza y Janés.

Baubérot, Jean. 2009. «Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité». *Archives de sciences sociales des religions*146 (avril-juin): 183-199.

Bauman, Zygmunt. *La posmodernidad y sus descontentos*. Traducido por Marta Malo. Madrid: Akal, 2009.

Beltrán Villalba, Miguel, Manuel García Ferrando, Juan González-Anleo, Rafael López Pintor y Juan Toharia Cortés. 1984. *Informe sociológico sobre la juventud española 1960/1982*. Madrid: Fundación Santa María-Ediciones SM.

Berger, Peter. 1969. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión.* Traducido por Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Berger, Peter, ed. 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Wm. B. Eerdmas Publishing Co.

Bericat Alastuey, Eduardo. 2003. «La religiosidad contemporánea: entre la secularización moderna y la espiritualidad posmoderna». En *El conflicto cultural en España. Acuerdos*

y desacuerdos entre los españoles, dirigido por Eduardo Bericat Alastuey, 268-327. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

Bermejo, Diego. 2013. «El retorno de Dios en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada». En *¿Dios a la vista?*, editado por Diego Bermejo, 15-83. Madrid: Dykinson.

Bermejo Barrera, José Carlos. 2012. «El método comparativo y el estudio de la religión». En *El estudio de la religión*, editado por Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán, 259-282. Madrid: Trotta-Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones.

Berzal de la Rosa, Enrique. 2007. *Sotanas Rebeldes: Contribución Cristiana a la Transición Democrática*. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid.

Blumenberg, Hans. 2008. *La legitimación de la Edad Moderna*. Traducido por Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos.

Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Traducido por Richard Nice. Stanford: Standford University Press.

Box, Zira. 2004. «Secularizando el Apocalipsis. Manufactura mítica y discurso nacional franquista: la narración de la Victoria». *Historia y política* 12: 133-160.

Brown, Callum G. 2009. *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800-2000*. Oxford: Routledge.

Burke, Peter. 1996. *Formas de hacer historia*. Traducido por Belén Urrutia. Barcelona: Alianza Editorial.

Burke, Peter. 2000. «Co-memorations. Performing the past». En *Performing the Past. Memory, History, and Identity in Modern Europe*, editado por Karin Tilmans, Frank van Vree y Jay Winter, 105-118. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Cabrera, Miguel Ángel. 2001. *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid: Cátedra.

Cagigas Ocejo, Yolanda. 2007. *La revista Vida Nueva (1967-1976) Un proyecto de renovación en tiempos de crisis*. Navarra: EUNSA.

Callahan, William J. 2003. *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*. Traducido por Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica.

Caputo, John D. 2001. *On religion*. London: Routledge.

Cárcel Ortí, Vicente, y Conferencia de Metropolitanos españoles. 1994. *Actas de las conferencias de metropolitanos españoles (1921-1965).* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Cárcel Orti, Vicente, y Ricardo García-Villoslada. 1979. «Historia De La Iglesia En España. Vol.5. En *La Iglesia En La España Contemporánea (1808-1975)*, dirigida por Ricardo García Villoslada. Madrid: Biblioteca De Autores Cristianos.

Carmona Fernández, Francisco J. 2010. «Cristianismo, laicismo y laicidad». En *IV. El Mundo contemporáneo*, dirigido por Francisco J. Carmona Fernández. Madrid: Trotta.

Carrera, Juan. 2017. «Entre lo imaginario y lo real. Teorética y reflexividad para una antropología de lo imaginario». *Cinta moebio*: 143-156. DOI: 10.4067/S0717-554X2017000200143.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Casanova, José. 2012. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.

Castilla del Pino, Carlos. 1997. *Pretérito Imperfecto. Autobiografía (1922-1949)*. Barcelona: Tusquets.

Centeno García, José, Luis Diez Maestro y Julio Pérez Pinillos. 2009. *Curas obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio*. Barcelona: Herder.

Chartier, Roger. 1992. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Traducido por Claudia Ferrart. Barcelona: Gedisa.

Cierco, E., y J. A González Casanova. 1992. *La Revista "El Ciervo". Historia y Teoría De Cuarenta Años*. Barcelona: Península.

Conde, Fernando. 1988. *Primer informe sobre el proceso de secularización religiosa en España*. Madrid: CIMOP.

Congostrina, Alfonso L., y Julio Núñez. 2019. «La religión pierde influencia al desplomarse los ritos y la fe». *El País*, 10 de abril. https://elpais.com/sociedad/2019/04/09/actualidad/1554813896_138391 .html (último acceso: 10 de mayo de 2019).

Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. New York: Cambridge University Press.

Cordero, Guillermo. 2014. «La activación del voto religioso en España (1979-2011)». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 147: 3-20. DOI: http://dx.DOI.org /10.5477/cis/reis.147.3.

Cornelius, Castoriadis. 1997. «El imaginario social instituyente». Traducido por Luciana Volco. *Zona Erógena* 35: 1-9. http://www.educ.ar (último acceso: 11 de mayo de 2019).

Cristiano, Javier L. 2011. «*Habitus* e imaginación». *Revista Mexicana de Sociología* 73/1 (enero-marzo): 47-72.

Cunningham, Lawrence S. 2009. *An Introduction to Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cuenca Toribio, José Manuel. 2012. *Iglesia y Cultura en la España del siglo XX*. Madrid: Actas.

Davie, Grace. 2000. *Religión in Modern Europe. A Memory Mutates*. New York: Oxford University Press.

Davie, Grace. 2006. «Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account». *European Journal of Sociology* 47: 271-296. DOI: 10.1017/S0003975606000099.

De Carli, Romina. 2017. «El catolicismo español durante la transición y la democracia: un balance de la investigación en los primeros quince años del siglo XXI». En *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*, editado por Feliciano Montero,

Julio de la Cueva, Joseba Louzao, 109-121. Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares.

De la Cueva, Julio. 2015. «Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia». *Historia Contemporánea* 51: 365-395. DOI: 10.1387/hc.14712.

De la Cueva, Julio. 2018. «La secularización tranquila: procesos de secularización bajo el franquismo (1960-1975)». En *Encrucijadas del cambio religioso en España. Religión, cristianismo e islam*, editado por Julio de la Cueva, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet: 31-52. Granada: Comares.

De la Cueva, Julio, y Feliciano Montero. 2007. «Introducción: clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea». En *La secularización conflictiva en España (1898-1931)*, editado por en Julio de la Cueva y Feliciano Montero: 9-22. Madrid: Biblioteca Nueva.

De la Cueva, Julio, y Feliciano Montero, eds. 2009. *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

Díaz Merchán, Gabino. 2017. *Evangelizar en un mundo nuevo. Reflexión pastoral sobre la nueva evangelización en España*. Madrid: PPC.

Díaz-Salazar, Rafael. 1988. *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. Madrid: Ediciones HOAC.

Díaz-Salazar, Rafael. 1993. «La transición religiosa de los españoles». En *Religión y sociedad en España*, editado por Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner, 93-174. Madrid: CIS.

Díaz-Salazar, Rafael. 1996. «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente». En *Formas modernas de religión*, editado por Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, 71-114. Madrid: Alianza Editorial.

Díaz-Salazar, Rafael. 2006. *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo.* Madrid: PPC.

Díaz-Salazar, Rafael. 2007. *Democracia Laica y Religión Pública*. Taurus Pensamiento. Madrid: Altea Taurus Alfaguara.

Díaz-Salazar, Rafael. 2008. *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional.* . Madrid: Espasa Calpe.

Díez de Velasco, Francisco. 2005. *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Madrid: Akal.

Díez de Velasco, Francisco. 2012. *Religiones en España. Historia y presente*. Madrid: Akal.

Dobbelaere, Karel. 1999. «Towards an integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization». *Sociology of Religion* 60/3: 229-247.

Duocastella, Rogeli. 1967. *Análisis sociológico del catolicismo español*. Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas: Editorial Nova Terra.

Echarren Ystúriz, Ramón. 1990. «Veinticinco años en la vida de la Iglesia española». En *La Iglesia en la sociedad española. Del Vaticano II al año 2000*, Instituto Superior de Pastoral, 27-78. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Eisenstadt, Shmuel. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.

Elzo Imaz, Javier. 2008. «La evolución socio-religiosa en España en los últimos 30 años: una aproximación empírica». En *El fenómeno religioso presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, coordinado por Eduardo Bericat Alastuey, 77-96. Junta de Andalucía, Consejería de la Presidencia.

Enrique y Tarancón, Vicente. 1996. *Confesiones*. Madrid: PPC.

Estrada, Juan Antonio. 2008. *Religiosos en una sociedad secularizada. Por un cambio de modelo.* Madrid: Trotta.

Fernández del Riesgo, Manuel. 1997. *La ambigüedad social de la religión: Ensayo de sociología crítica desde la creencia*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Fundación FOESSA. 1966. *Informe sociológico sobre la situación social de España*. Madrid: Euramérica.

Fundación FOESSA. 1970. *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*. Madrid: Euroamérica.

Fundación FOESSA. 1976. *Estudios sociológicos sobre la situación social de España 1975*. Madrid: Euramérica.

Fundación FOESSA. 1983. *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983, vol. 2*. Madrid: Editorial Euramérica.

García Domene, Juan Carlos, Conferencia Episcopal Española y Antonio María Rouco Varela. 2004. *Documentos De La Conferencia Episcopal Española (1983-2000)*. Biblioteca de Autores Cristianos, 635. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

García Domene, Juan Carlos, y Conferencia Episcopal Española. *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (2001-2015), I/ II*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

Giner, Salvador. 2005. «La consagración de lo profano». En *Cultura y globalización: entre el conflicto y el diálogo*, editado por Juan A. Roche Cárcel y Manuel Oliver Narbona, 225-251. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.

González-Anleo, Juan; Pedro González Blasco; Javier Elzo Imaz y Francisco Carmona Fernández. 2004. *Jóvenes 2000 y religión*. Madrid: Ediciones SM.

González-Anleo, Juan María. 2015. *Generación Selfie*. Madrid: PPC.

González-Anleo, Juan María, y José A. López-Ruiz. 2017. *Jóvenes españoles entre dos siglos 1984-2017*. Madrid: Fundación SM.

González Blasco, Pedro, y Juan González-Anleo. 1992. *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: Fundación SM.

González de Cardedal, Olegario. 2010. *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva.* . Madrid: Editorial Encuentro.

González Ruiz, José María. 1998. *Papeles en la democracia. Memorias de un cura.* Málaga: Editorial Miramar.

Gordon, Peter E. 2008. «The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's "A Secular Age"». *Journal of the History of Ideas* 69/4 (October): 647-673.

Gorski, Philip S. 2003. «Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research». En *Handbook of the Sociology of Religion*, editado por Michele Dillon, 110-122. Nueva York: Cambridge University Press.

Griera, Mar, y Anna Clot. 2015. «Banal is not Trivial: Visibility, Recognition, and Inequalities between Religious Groups in Prison». *Journal of Contemporary Religion* 30:1, 23-37. DOI: 10.1080/13537903.2015.986974.

Guerra, Alfonso. 2007. *Dejando atrás los vientos. Memorias 1982-1991*. Madrid: Espasa.

Guerra, Alfonso, y José Félix Tezanos, eds. 1992. *La década del cambio. Diez años del gobierno socialista. 1982-1992*. Madrid: Sistema.

Habermas, Jurgen. *Entre naturalismo y religión.* Traducido por Pere Fabra et al. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.

Hermet, Guy. 1985. *Los católicos en la España franquista. I. Los actores del Juego Político*. Traducido por Carmen-Ana Hernández-Rubio. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Hervieu-Léger, Danièle. 2005. *La religión hilo de memoria*. Traducido por Maite Solana. Barcelona: Herder.

Introvigne, Massimo, y Rodney Stark. 2005. «Religious Competition and Revival in Italy: Exploring European Exceptionalism». *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* vol. 1/ art. 5.

Iribarren, Jesús. 1955. *Introducción a la sociología religiosa*. Madrid: s.e.

Iribarren, Jesús, y Conferencia Episcopal Española. 1984. *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1965-1983)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Jiménez Blanco, Jesús, y Joan Estruch. 1972. *La secularización en España. Una investigación empírica*. Bilbao: Mensajero.

Joas, Hans. 2014. *Faith as an Option. Possibles futures for Christianity*. Stanford: Stanford University Press.

Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducido por Vergangene Zukunft. Barcelona: Paidós.

Koselleck, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Traducido por Faustino Oncina Coves. Valencia: Pre-textos.

Laboa, Juan María. 2005. «Los obispos españoles en el Concilio». *Anuario de Historia de la Iglesia* 14: 29-50.

Laboa, Juan María. 2017. *Pablo VI, España y El Concilio Vaticano II*. Madrid: PPC.

Laborde, Antonia. 2017. «La gente te mira raro cuando dices que te casas por la Iglesia». *El País*, 10 de enero. https://elpais.com/politica/2016/12/19/actualidad/1482162082_252517.html (último acceso: 11 de mayo de 2019).

La Parra López, Emilio, y Javier Fernández Sebastián. 2008. «Secularización». En *Diccionario político y social del siglo XX español*, coordinado por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes Aragonés, 1080-1088. Madrid: Alianza Editorial.

La Parra López, Emilio, y Manuel Suárez Cortina, Manuel, eds. 1998. *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Linz, Juan J., Manuel Gómez-Reino, Francisco A. Orizo, Darío Vila. 1981. *Informe sociológico sobre el cambio político en España 1975-1981. IV informe FOESSA– vol. I.* Madrid: Editorial Euramerica.

Llona, Miren. 2012. «Historia oral: la exploración de las identidades a través de la historia de vida». En *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, coordinado por Miren Llona, 15-60. Zaratutz (Guipúzcoa): Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

Louzao Villar, Joseba. 2008. «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea». *Hispania Sacra* LX/121 (enero-junio): 331-354. https://DOI.org /10.3989/hs.2008.v60.i121.58.

Louzao, Joseba. 2017. «La historia cultural de la religión». En *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*, editado por Feliciano Montero, Julio de la Cueva, Joseba Louzao, 279-298. Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares.

Luhmann, Niklas. 2007. *La religión de la sociedad*. Traducido por Luciano Elizaincín. Madrid: Trotta.

Macintyre, Alasdair. 2009. *Tras la virtud*. Traducido por Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica.

Mahmood, Saba. 2009. «Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?». *Critical Inquiry* 35: 836-862.

Mariezkurrena Iturmendi, David. 2008. «La historia oral como método de investigación histórica». *Gerónimo de Uztariz* 23/24: 227-233.

Marramao, Giacomo. 1994. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Traducido por Pedro Miguel García. Barcelona: Paidós.

Martí i Martí, Casimir. 2013. *Iglesia y sociedad en España 1965-2010 en la trayectoria de las revistas Pastoral Misionera Frontera*. Valencia: Atrios Llibres.

Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. New York: Harper and Row, 1978.

Martin, David. 2014. *Religion and Power*: *No Logos without Mythos*. Surrey: Ashgate.

Martín de Santa Olalla, Pablo, y José Francisco Serrano Oceja. 2016. *50 años de la Conferencia Episcopal Española*. Madrid: Encuentro.

McLeod, Hugh. 1995. *European religion in the age of great cities*. Londres: Routledge.

McLeod, Hugh. 2007. *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.

Michonneau, Stéphane, Xosé Núñez Seixas y Casa de Velázquez. 2014. *Imaginarios y representaciones de España durante el Franquismo*. Collection De La Casa De Velázquez, V. 142. Madrid: Casa de Velázquez.

Miró i Ardèvol, Josep. 2005. *La disminución del sentido religioso en la juventud: secularización o desvinculación. La secularización como pérdida de capital social*. Estudio del CIDE, CERS. Barcelona: Universidad Abat Oliva-CEU, Instituto de Estudios del Capital Social.

Montero, Feliciano. 2000. *La Acción Católica y el franquismo: auge y crisis de la Acción Católica especializada en los años sesenta*. 1ª. Aula Abierta. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Montero, Feliciano. 2009. *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975). La oposición durante el franquismo.* Volumen 4. Madrid: Encuentro.

Montero, Feliciano. 2018. «De la intransigencia a la intolerancia y la libertad religiosa, 1965-1978. Cambio y transformación en el catolicismo español». En *Encrucijadas del cambio religioso en España. Religión, cristianismo e islam*, editado por Julio de la Cueva, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet, 109-117. Granada: Comares.

Montero, José Ramón, Kerman Calvo y Álvaro Martínez. 2008. «El voto religioso en España y Portugal». *Revista Internacional de Sociología (RIS)* LXVI/51 (septiembre-diciembre): 19-54.

Moreno Seco, Mónica. 2011. «Feminismo, antifeminismo, catolicismo y anticlericalismo en la Transición política a la democracia». En *Feminismos y antifeminismos: culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, editado por Ana María Aguado y Teresa Ortega, 307-332. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions.

Müller, Olaf, y Detlef Pollack. 2009. «Churchlines, Religiosity and Spirituality: Western and Eastern European Societies in Times of Religious Diversity». En *What the World Believes. Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*, 399-416. Gütersloh (Germany): Verlag Bertersmann Stiftung.

Muñoz Soro, Javier. 2017. «La transición de la cultura». En *España en democracia, 1975-2011. Volumen 10*, coordinado por Xosé M. Núñez Seixas, 489-524. Barcelona: Planeta.

Noah Harari, Yuval. 2016. *Homo Deus. Breve historia del mañana.* Traducido por Joandomènec Ros. Barcelona: Debate.

Orensanz, Aurelio L. 1974. *Religiosidad Popular Española (1940-1965)*. Madrid: Editora Nacional.

Orizo, Francisco Andrés. 1991. *Los nuevos valores de los españoles. España en la Encuesta Europea de Valores.* . Madrid: Fundación Santa María.

Orizo, Francisco Andrés. 1991. *Los nuevos valores de los españoles. España en la Encuesta Europea de Valores*. Madrid: Fundación Santa María.

Ortega Díaz-Ambrona, Juan Antonio. 2015. *Memorial de transiciones (1939-1978) La generación de 1978*. Barcelona: Galaxia-Gutenberg.

Pelletier, Denis. 2002. *La crise catholique. Religion, société, politique*. París: Payot.

Pereda Olarte, Carlos, Fernando Urbina de la Quintana y Miguel Ángel de Prada Junquera. 1983. *Cambio de actitudes religiosas y secularización de comportamientos en la situación española actual*. Madrid: Colectivo IOÉ. Intervención sociológica y análisis grupal.

Pérez-Agote, Alfonso. 2007. «El proceso de secularización en la sociedad española». *Revista Cidob d'Afers Internacionals* 77 (mayo-junio): 65-82.

Pérez-Agote, Alfonso. 2010. «Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría». En *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, editado por Josetxo Beriain e Ignacio Sánchez de la Yncera, 291-322. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pérez-Agote, Alfonso. 2012. *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización (colección monografías, 276)*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pérez-Agote, Alfonso. 2014. «The notion of secularization: Drawing the boundaries of its contemporary scientific validity». *Current Sociology Review* 62/6: 1-19. DOI: 10.1177/0011392114533333

Pérez-Nievas, Santiago, y Guillermo Cordero. 2010. «Religious Change in Europe (1980-2008)» (comunicación en la SISP Annual Conference, Venecia, 16-18 de septiembre). https://www.sisp.it/files/papers/2010/santiago-perez-nievas-e-guillermo-cordero-726.pdf (último acceso: 5 de julio de 2019).

Pérez Serrano, Julio. 2014. «La Historia Actual como tendencia historiográfica». En *Iglesia y estado en la sociedad actual. Política, cine y religión*, editado por José Miguel Delgado, Julio Pérez y Rebeca Viguera, 19-48. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Planellas Barnosell, Joan. 2004. *La recepción del Vaticano II en los manuales de Eclesiología españoles. I.Riudor, J. Collantes M.M Garijo-Guembe, S. Pié.Ninot, E. Bueno.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Recio, Juan-Luis, Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar. 1990. *Para comprender la Transición española. Religión y política*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Rémond, René. 1999. *Religion and Society in Modern Europe*. Traducido por Antonia Nevill. Oxford (Reino Unido): Blackwell Publishers.

Ricoeur, Paul. 2006. «La vida: un relato en busca de narrador». Traducido por los responsables de los Fonds Ricoeur. *Ágora. Papeles de Filosofía* .25/2: 9-22.

Roca i Girona, Jordi, y Lidia Martínez Flores. 2012. «Mi vida, tu vida, la nuestra. Determinantes y configuración de la estructura narrativa de los relatos de vida». En *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, coordinado por Miren Llona, 93-130. Zaratutz (Guipúzcoa): Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

Rodríguez García, Antonio M., Rosa M. Luque Pérez y Ana M. Navas Sánchez. 2014. «Usos y beneficios de la Historia Oral». *ReiDoCrea* 3/24: 193-200.

Scott, Joan Wallach. 2018. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press.

Smith, James K.A. 2013. *Imagining the Kingdom. How Worship Works*. Michigan: Baker Academic.

Somers, Margaret R. 1995. «What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation». *Sociological Theory*, 13/2: 113-144.

Steger, Manfred B., y Paul James. 2013. «Levels of Subjective Globalization: Ideologies, Imaginaries, Ontologies». *Perspectives on Global Development and Technology* 12: 17-40. DOI: 10.1163/15691497-12341240.

Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Harvard: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 2006a. *Imaginarios sociales modernos*. Traducido por Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles. 2006b. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Traducido por Ana Lizón. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles. 2014. *La Era Secular. Tomo I.* Traducido por Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa.

Taylor, Charles. 2015. *La Era Secular. Tomo II*. Traducido por Ricardo Pérez. Barcelona: Gedisa

Taylor, Charles. 2017. *Animal de lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje.* Traducido por Elena Álvarez. Madrid: Rialp.

Thiebaut Luis, Carlos. 2009. «Democracia y reconocimiento». En *Teorías políticas contemporáneas*, coordinado por Ramón Máiz Suárez, 211-232. Valencia: Tirant Lo Blanch.

Toharia, José Juan. 1990. «La sociedad española: los últimos 25 años». En *La Iglesia en la sociedad española. Del Vaticano II al año 2000*, Instituto Superior de Pastoral, 15-26. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.

Tornos, Andrés, y Rosa Aparicio. 1995. *¿Quién es creyente en España hoy?*. Madrid: PPC.

Torres Ripa, Javier. 2013. *Manual de estilo Chicago-Deusto*. 1ª ed. en español. Bilbao: Universidad de Deusto.

Tschannen, Olivier. 2004. «La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina». Traducido por Dulce María López Vega. En *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean-Pierre Bastian, 353-366. México: Fondo de Cultura Económico.

Vázquez, Jesús María, Félix Medín, y Luis Méndez. 1973. *La Iglesia española contemporánea*. Madrid: Editora Nacional.

Weidner, Daniel. 2014. «The Rhetoric of Secularization». *New German Critique* 121/41/1 (winter): 1-31. DOI 10.1215/0094033X-2398624.

White, Hayden. 1984. «The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory». *History and Theory* 23/1 (February): 1-33.

CAPÍTULO 2. *AQUELLA ESPAÑA CATÓLICA*

Abella, Rafael. 1985. *La vida cotidiana en España bajo el régimen de Franco*. Barcelona: Argos Vergara.

Acción Católica Española-Junta Técnica Nacional Secretariado de Publicaciones. 1943. *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española*. s.e.

Acebal, Luis. 1969. «Sacralización y desacralización en la España actual». *Iglesia viva, revista de pensamiento cristiano*.21: 169-183.

Álvarez Bolado, Alfonso. 1999. *Teología Política desde España. Del Nacional-Catolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Arbeloa, Víctor Manuel. 1975. *Aquella España católica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Arboleya Martínez, Maximiliano. 1934. *La apostasía de las masas. Lección de M. Arboleya Martínez en la semana social de Madrid. Prólogo de Severino Aznar*.Barcelona: Miguel A. Salvaterra, Editor.

Aróstegui, Julio. 2004. *La historia vivida. Sobre la historia del presente.* Madrid: Alianza Editorial.

Barba, David, ed. 2009. *100 españoles y el sexo*. Barcelona: Plaza y Janés.

Berzal de la Rosa, Enrique. 2007. *Sotanas rebeldes: contribución cristiana a la transición democrática*. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid.

Berzal de la Rosa, Enrique. 2011. «Sotanas, martillos y alpargatas. Las contradicciones de un movimiento obrero impulsado por el clero». En *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, coordinado por Manuel Ortiz Heras y Damián A. González, 103-131. Madrid: Sílex.

Blázquez, Feliciano. 1991. *La traición de los clérigos en la España de Franco*. Madrid: Trotta.

Boffil, Rosario. 2005. «*El Ciervo*. Mirada y espejo de los cambios del catolicismo español» En *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, editado por José María Castells, José Hurtado y Josep Maria Margenat, 237-245. Bilbao: Desclée de Brower.

Botti, Alfonso. 2008. *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España 1881-1975*. Madrid: Alianza Editorial.

Botti, Alfonso, y Nieves Montesinos. 1998. «Anticlericalismo y laicidad en la Posguerra, la Transición y la Democracia (1939-1995)». En *El anticlericalismo español contemporáneo*, editado por Emilio La Parra y Manuel Suárez, 303-370. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

Bourdieu, Pierre. 2006. «Génesis y estructura del campo religioso». Traducido por Alicia B. Gutiérrez. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad.* http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710803 (último acceso: 13 de mayo de 2019).

Brenan, Gerald. 1950. *The face of Spain*. London: Turnstile Press.

Brown, Callum G. 2009. *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800-2000*. Oxford: Routledge.

Burke, Peter. 1996. *Formas de hacer historia*. Traducido por Belén Urrutia. Barcelona: Alianza Editorial.

Cagigas, Yolanda. 2007. *La revista Vida Nueva (1967-1976) Un proyecto de renovación en tiempos de crisis*. Navarra: EUNSA.

Casanova, José. 2012. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.

Castilla del Pino, Carlos. 1997. *Pretérito Imperfecto. Autobiografía. (1922-1949)*. Barcelona: Tusquets.

Christian, William A. Jr. 1978. *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Tecnos.

Común, Alfonso. 1965. «España a la hora del concilio». Información tomada por Bolprex de un artículo aparecido en *Temoignane Chrétien* (París, 4 de noviembre de 1965) y recopilado por los Servicios Informativos de la Dirección General de Prensa el 18 de noviembre. Fondo del Gabinete de Enlace (FGE.), (3)107.2 42/09015, 14. Archivo General de la Administración (AGA). Alcalá de Henares (Madrid), España.

Concordato entre España y la Santa Sede. 1953. (Boletín Oficial del Estado 292/1953 de 19 de octubre). https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1953-13848 (último acceso: 13 de mayo de 2019).

Congreso de la familia española. 1959. *Conclusiones del I congreso de la familia española*. Madrid: Ediciones del Congreso de la familia española.

Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. New York: Cambridge University Press.

Cortés, Teresa, y Andrés Muñoz. 2018. (Cortés fue coordinadora general de MOCEOP, Movimiento pro Celibato Opcional, y Muñoz –su marido, miembro de MOCEOP y cura casado– fue sacerdote activo, pero no efectuó posteriormente los trámites de secularización antes de contraer matrimonio con Cortés). En conversación con el autor, Getafe (Madrid), 16 de septiembre.

Cuenca Toribio, José Manuel. 2012. *Iglesia y Cultura en la España del siglo XX*. Madrid: Actas.

De Riquer, Borja. 2010. *La dictadura de Franco. Volumen 9.* Madrid: Crítica-Marcial Pons.

Delgado, Francisco. 2017. (Expresidente de Europa Laica). En conversación con el autor, Madrid, 1 de marzo.

Díaz Mozaz, José María. 1965. «Les Vocations en Espagne». *Social Compass* 12/3 (September): 303-311. DOI: https://DOI.org/10.1177/003776866501200304 (último acceso: 14 de mayo de 2019).

Díaz-Salazar, Rafael. 2006. *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo.* Madrid: PPC.

Duch, Lluís. 2017. *El exilio de Dios*. Barcelona: Fragmenta.

Duocastella, Rogeli. 1961. *Mataró, 1955. Estudio de sociología religiosa sobre una ciudad industrial española*. Barcelona: Centro de Estudios de Sociología Aplicada Barcelona.

Duocastella, Rogeli. 1965. «Geographie de la pratique religieuse espagnole». *Social Compass*, 12/3 (September) : 253-302. DOI:10.1177/003776866501200303.

Duocastella. Rogeli. 1967. *Análisis sociológico del catolicismo español*. Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas: Editorial Nova Terra.

Eijo Garay, Leopoldo. 1959. «Exhortación pastoral sobre el Día de la Santificación Sacerdotal en la Diócesis». En *Boletín Oficial de la Diócesis de Madrid-Alcalá*, 268-270. Madrid: Gráficas Yagüe.

Enrique y Tarancón, Vicente. 1996. *Confesiones*. Madrid: PPC.

Entrevista con miembros del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos (Juana María Marinas, Integrante 1 e Integrante 2). 2016. En conversación con el autor, Madrid, 13 de diciembre.

Fernández de Miguel, Daniel. 2015. «Los recelos a la modernización al estilo norteamericano en España». *Historia y Política*, n.34 (julio-diciembre): 81-111. DOI: http://dx.DOI.org/10.18042/hp.34.04.

Franco, Francisco. 1947. «Discurso del Jefe del Estado en la concentración de productores». *ABC* (Sevilla), 29 de mayo. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 14 de mayo de 2019).

García Escudero, José María. 1956. *Catolicismo de fronteras adentro*. Madrid: Euramerica.

García Torres, Mariano. 1960. Carta de Mariano García a Miguel Delibes Setién, sobre la situación de la Iglesia Católica.Gottingen (Alemania), 24 de abril. ES 47186.FUMD/0.2.1.1.//AMD,6,30. Archivo Miguel Delibes. Valladolid (España)

Godin, H., e Y. Daniel. 1943. *La France, pays de mission?*. Lyon: Editions de l'Abelle.

Gomis, Juan. 1960. *Generaciones nuevas, palabras nuevas*. Madrid: Euramérica.

González, Cristina. 2018. (Religiosa de la Asunción y responsable del Área de Formación y Espiritualidad de la CONFER). Respuesta enviada por correo electrónico al autor, recibido el día 16 de octubre.

Gracia, Jordi y Ruiz Carnicer, Miguel Ángel. 2004. *La España de Franco (1939-1975)*. Madrid: Síntesis.

Grimaldos, Alfredo. 2008. *La Iglesia en España 1977-2008*. Barcelona: Península.

Guerrero, E.1954. «Religión personal». *Razón y fe* tomo CL: 383-387.

Hermet, Guy. 1985. *Los católicos en la España franquista. I. Los actores del juego político*. Traducido por Carmen Ana Hernández-Rubio. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Huelin, Enrique. *s.f. Las misiones populares*. Fondo archivo personal de Alfonso Álvarez Bolado (FAB), caja 99, carpeta 2 «Información enviada por el P. Enrique Huelin, cuando preparaba mi contribución: España: 1936-1989 para el DMCJ». Archivo de la Compañía de Jesús en España (AESI-A). Alcalá de Henares (Madrid).

Instituto de Opinión Pública. 1965. *Actitudes religiosas.* Estudio 1006. Madrid.

Iribarren, Jesús. 1955. *Introducción a la sociología religiosa*. Madrid: s.e.

Iribarren, Jesús. 1960. *Ateísmo, laicismo, anticlericalismo*. Madrid: Propaganda Popular Católica.

Iribarren, Jesús. 1992. *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Iribarren, Jesús, y Conferencia Episcopal Española. 1974. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

La Parra, Emilio. 2005. «Concepto de Iglesia y proceso de secularización Notas sobre España en el siglo XX» *Pasajes* 18 (otoño): 24-35.

La Parra López, Emilio, y Javier Fernández Sebastián. 2008. «Secularización». En *Diccionario político y social del siglo XX español*, editado por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes Aragonés, 1080-1088. Madrid: Alianza Editorial.

La Parra López, Emilio, y Manuel Suárez Cortina, eds. 1998. *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Laboa, Juan María. 2005. «Los obispos españoles en el Concilio». *Anuario de Historia de la Iglesia* 14: 29-50.

Laín Entralgo, Pedro. 1950. «Europa, equilibrio». *ABC*, 27 de enero. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 14 de mayo de 2019).

Langlous, Noël. 1968. «El drama del clero español». *Études* (abril). Consultado en FGE. (3)-107.1-42/08992, 4. AGA

Lastett, Peter. 2000. *The World We Have Lost: Further Explored*. London: Routledge.

Lizcano, Manuel.1957. «Etat et Possibilités de la Sociologie des Religions en Espagne». *Archives de sociologie des religions* 3: 121-128. DOI: https://DOI.org/10.3406/assr.1 957.1953. https://www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1957_num_3_1_1953 (último acceso: 14 de mayo de 2019).

López Aranguren, José Luis. 1956. *Catolicismo, día tras día*. Barcelona: Noguer.

López Aranguren, José Luis. 1969. *La crisis del catolicismo*. Madrid: Alianza Editorial.

López-Chaves, Pablo. 2016. *Los intelectuales católicos en el Franquismo*. Granada: Editorial Universidad de Granada. http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p =4775985 (último acceso: 14 de mayo de 2019).

López Romero, Mª Ángeles. 2018. (Exredactora jefe de la revista *21* y actual directora de la Editorial San Pablo). En conversación con el autor, Madrid 23 de enero.

Louzao Villar, Joseba.2008. «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea». *Hispania Sacra* LX/121:331-354. DOI: https://DOI.org/10.3989/hs.2 008.v60.i121.58

Louzao, Joseba. 2018. «Una minoría en busca de libertad. Una historia del proyestantismo español del franquismo a la democracia». En *Encrucijadas del cambio religioso en España. Religión, cristianismo e islam*, editado por Julio de la Cueva, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet, 119-140. Granada : Comares.

Margenat, Josep Maria. 2005. «La deconstrucción del nacionalcatolicismo». En *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, editado por José María Castells, José Hurtado y Josep Maria Margenat, 59-81. Bilbao: Desclée de Brower.

Marías, Julián. 1955. *La imagen de la vida humana*. Buenos Aires: Emecé.

Marías, Julián. 1973. *Innovación y arcaísmo*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.

Marías, Julián. 1984. «La actitud religiosa de siete generaciones españolas». En *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, editado por Joaquín Ruiz-Giménez, 325-332. Barcelona: Argos Vergara.

Martín de la Hoz, José Carlos. 2016. (Director para la causa de los santos del Opus Dei-España, sacerdote y doctor en Teología). En conversación con el autor, Madrid, 11 de noviembre y 2 de diciembre.

Martín Patino, José María. 1984. «La Iglesia en la sociedad». En *España: un presente para el futuro, volumen I. La sociedad*, Juan José Linz e Instituto de Estudios Económicos, 151-212. Madrid: Instituto de Estudios Económicos.

Martínez Arribas, Juan; Duocastella, Rogelio y Almerich, Paulina. 1971. *Tierra de Campos. Religión y subdesarrollo*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada.

Mayer, Arno J. 1981. *La persistencia del Antiguo Régimen*. Traducido por Fernando Santos Fontela. Madrid: Alianza Editorial.

Mayoral, Victorino. 2017. (Ex-Consejero de Presidencia y Trabajo y de Educación, Juventud y Deportes de la Junta de Extremadura de 1993 a 2000 y actual Presidente de la Fundación CIVES y de la Liga Española de la Educación). En conversación con el autor, Madrid, 3 de noviembre.

McLeod, Hugh. 2007. *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.

Merino, Julio de la Cueva y Montero, Feliciano. 2007. «Introducción: clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea». En *La secularización conflictiva en España (1898-1931)*, editado por Julio de la Cueva y Feliciano Montero, 9-22. Madrid: Biblioteca Nueva.

Mira, Alicia y Mónica Moreno Seco. 2007. «Religion and Politics in the Mediterranean: An Historical Perspective». *History and Anthropology*18:3 (september): 275-290. DOI: 10.1080/02757200701 388958.

Miret Magdalena; Enrique, y Javier Sábada. 1998. *El catecismo de nuestros padres*. Barcelona: Plaza & Janés.

Nasarre, Eugenio. 2018. (Político vinculado a UCD y, posteriormente, al PP. Ha desempeñado cargos como la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia entre 1979 y 1980, la Dirección General de RTVE en 1982 y la Secretaría General de Universidades entre 1996 y 1998). En conversación con el autor, Madrid, 22 de enero.

Montero, Feliciano. 2007. «Autocríticas del Nacionalcatolicismo en los años cincuenta». En *Religión y política en la España contemporánea*, coordinador por Carolyn P. Boyd, 139-164. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Montero, Feliciano. 2009. *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975). La oposición durante el franquismo.* Madrid: Encuentro.

Montero, Mercedes. 2012. «La publicidad española durante el franquismo (1939-1975). De la autarquía al consumo». *Hispania. Revista Española de Historia* LXXII/240 (enero-abril): 205-232. DOI: http://dx.DOI.org/10.3989/hispania. 2012.v72.i240.369.

Montero, Rosa. 1994. «Hay que cambiar y adaptarse a los tiempos». *El País*, 9 de agosto. https://elpais.com/diario/1994/08/09/opinion/776383202_850215.html (último acceso: 15 de mayo de 2019).

Montobbio Jover, José Ignacio. 1957. *El hijo fiel (notas para una terapéutica del neo-fariseísmo).* Madrid: Euramerica.

Muñoz Soro, Javier. 2006. *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976) Una historia cultural del segundo franquismo*. Madrid: Marcial Pons.

Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España. 1954. *Guía de la Iglesia en España. 1954*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

Orbegozo Urruela, Ángel. 1957. *La prensa de la Iglesia en España*. Madrid: Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España-

Orensanz, Aurelio L. 1974. *Religiosidad Popular Española (1940-1965)*. Madrid: Editora Nacional.

Orlandis, José. 1960. *El catolicismo en la España de hoy*. Pamplona: Delegación de juventudes, Navarra. Seminario de Formación.

Ortega Díaz-Ambrona. Juan Antonio. 2015. *Memorial de transiciones (1939-1978). La generación de 1978*. Barcelona: Galaxia-Gutenberg.

Ortiz Echagüe, José. 1943. *España mística.* Madrid: Bolaños y Aguilar.

Payá Andrés, Miguel. 1977. «Movimientos de renovación en el catolicismo español». *Iglesia Viva*, 67/68 (Iglesia y poder en el neocapitalismo): 69-91.

Payne, Stanley G. 2006. *El catolicismo español*. Barcelona: Planeta.

Pelletier, Denis. 2002. *La crise catholique. Religion, société, politique.* París: Payot.

Pereda Olarte, Carlos, Fernando Urbina de la Quintana y Miguel Ángel De Prada Junquera. 1983. *Cambio de actitudes religiosas y secularización de comportamientos en la situación española actual*. Madrid: Colectivo IOÉ. Intervención sociológica y análisis grupal.

Peiró, Francisco. 1935. *El problema religioso-social de España*. Madrid: Biblioteca Razón y Fe de cuestiones actuales. Editorial Razón y fe.

Pérez-Agote, Alfonso. 2010. «La irreligión de la juventud española». *Revista de Estudios de Juventud* 91: Juventud y laicidad (diciembre): 49-63.

Pla y Deniel, Enrique 1955. «Discurso del Cardenal Primado a los dirigentes de la Acción Católica». En *Boletín Oficial de la Diócesis de Madrid-Alcalá*, 350-352. Madrid: Gráficas Yagüe.

Puig, Valentí. 2007. *La fe de nuestros padres. Una reflexión católica para el siglo XXI*. Barcelona: Península.

Riba, Albert. 2019. (Presidente y fundador de Ateus de Catalunya y de la Unión de Ateos y Librepensadores). En conversación con el autor, sede de Ateus de Catalunya (Barcelona), 21 de enero.

Ribera, José Manuel. 2018. (Antiguo congregante de la FECUM y catedrático emérito de geriatría). En conversación con el autor, Hospital Clínico de San Carlos (Madrid), 15 de noviembre.

Richards. Michael. 2013. *Historias para después de una guerra. Memoria, política y cambio social en España desde 1936*. Barcelona: Pasado y presente.

Rubio Repullés, Mauro. 1999. *Mi memoria*. Salamanca: Sígueme.

Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín. 2005. «El Concilio Vaticano II y los católicos en España de 1962 a 1975». En *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, editado por José María Castells, José Hurtado y Josep Maria Margenat, 23-34. Bilbao: Desclée de Brower.

Sábada, Javier. 2018. «Javier Sádaba: "Una de las razones por las que dejé de creer en Dios fue el Athletic de Bilbao"». Entrevista con Javier Sábada por P. Lugo y M. Maldonado. *La Razón*, 12 de octubre.

Sans Vila, Jorge, y Ramón María. 1965. *Por qué me hice sacerdote*. Salamanca: Sígueme.

Sauquillo, Francisca. 2018. (Presidenta del Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad-MPDL, colaboradora con el Padre Llanos en el Pozo del Tío Raimundo, excongregante de FECUM y miembro de plataformas políticas como ORT y PSOE). En conversación con el autor, sede del MPDL (El Pozo del Tío Raimundo, Madrid), 12 de noviembre.

Secretariado del Episcopado español. 1959. *Normas de decencia cristiana*. Madrid: Imprenta Avilista.

Secretariado Nacional de Apostolado Rural-Consejo Superior de los Hombres de Acción Católica. 1954. *Así son los pueblos. Testimonio para un ensayo de sociología religiosa de la España rural*. Madrid: PYLSA.

Skornicki, Arnault. 2015. «Los orígenes teológico-políticos del biopoder. Pastoral y genealogía del Estado». Traducido por Salvador Cayuela Sánchez. *Sociología Histórica*, nº5: 67-91

Sobre el Congreso Ignaciano. 1956/1957, Cristianismo y postgraduados. [1956-57?]. FAB, caja 90, carpeta 5. AESI-A.

Sopeña, Federico. 1970. *Defensa de una generación*. Madrid: Taurus Ediciones.

Sotillo, Antonio, y María Rodríguez. 2017. (Miembros del movimiento focolar). En conversación con el autor, Las Matas (Madrid), 14 de junio.

Suplemento de Misiones Populares Jesuitas. 1951. 27 páginas de suplemento de un boletín de *Misiones Populares Jesuítas*. FAB, caja 99, carpeta 2 «Misiones populares en España y América Latina. Información enviada por el P. Enriqe Huelin, cuando preparaba mi contribución: España: 1936-1989 para el DMCJ"». AESI-A.

Todd, Emmanuel. 2015. *Sociologie d'une crise religieuse. Qui est Charlie?*. Éditions du Seuil: París.

Tusell, Javier. 2005. *Dictadura franquista y democracia. 1939-2004*. Barcelona: Crítica.

Umbral, Francisco.1972. *Memorias De Un Niño De Derechas*. Ancora Y Delfín. Barcelona: Destino.

Vázquez Soto, Jesús María. 1962. *La parroquia viva*. Barcelona: Juan Flors, editor.

Vilas, Manuel. 2018. *Ordesa*. Madrid: Alfaguara.

Villar, Evaristo. 2017. (sacerdote claretiano vinculado a la Comunidad de Santo Tomás de Aquino y promotor de Redes Cristianas y de revistas vinculadas al cristianismo progresista como *Misión Abierta*, *Éxodo* y *Utopía*). En conversación con el autor, Madrid, 30 de octubre.

CAPÍTULO 3. LA GÉNESIS DE LAS RUPTURAS (1965-1971)

ABC. 1966. «Los cambios en el traje talar de los sacerdotes». 8 de junio. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 16 de mayo de 2019).

ABC. 1967. «Madrid semidesierto». Portada. *ABC* (Madrid), 24 de marzo. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 16 de mayo de 2019).

ABC. 1969. «El número de sacerdotes que en los últimos seis años han pedido la secularización». *ABC* (Sevilla), 4 de julio. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 17 de mayo de 2019).

ABC. 1970. «Se crea un departamento para ayudar a los sacerdotes y religiosos secularizados». *ABC* (Sevilla), 7 de junio. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 16 de mayo de 2019).

Abella, Rafael. 1985. *La vida cotidiana en España bajo el régimen de Franco*. Barcelona: Argos Vergara.

Acción Católica de Madrid. 1969. *Nuevo profetismo...? Corriente y grupos proféticos*. Madrid: Ediciones Acción Católica.

Acebal, Luis. 1969a. «Sacralización y desacralización en la España actual». *Iglesia viva, revista de pensamiento cristiano* 21: 169-183.

Acebal, Luis. 1969b. Carta a Alfonso Álvarez Bolado sobre unas convivencias con sacerdotes en Segovia. Somió, 21 de agosto. Fondo del archivo del Instituto Fe y Secularidad (FYS), caja 545. Archivo Histórico de la Universidad Pontificia de Comillas (AHUPCO), Madrid (España).

A. [¿Acebal?], Luis. 1970. *Guión base para el diálogo con Arrupe*. FAB, caja 69. AESI-A.

Acquaviva, Sabino. 1972. *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*. Traducido por Juan Antonio Segarra. Bilbao: Mensajero.

Alcalá, Manuel. 1967. «La crisis actual del catolicismo holandés –hábilmente explotada por publicaciones sensacionalistas-apasiona a toda Europa». *ABC*, 16 de julio: 33-34. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 16 de mayo de 2019).

Alfaro, Juan. 1973. *Il cattolicesimo dopo il Vaticano II*. Fondo Juan Alfaro, Faldone IV. Cartella II/1-7. 4. Archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana (APUG). Roma, Italia.

Algunos datos de la Misión Obrera S.I. en España. s.f. FAB, caja 99, carpeta 3. AESI-A.

Alonso, Luis Enrique, y Fernando Conde. 1994. *Historia del consumo en España: una aproximación a sus orígenes y primer desarrollo*. Madrid: Debate.

Alonso Muñoyerro, Luis. 1966. *Observaciones al 2º anteproyecto de ley para aplicar a España la libertad religiosa. Carta Luis, arzobispo de Sión, al Excmo. Sr. Antonio Oriol, ministro de justicia*. 22 septiembre. Fondo de la Dirección General de Asuntos Eclesiásticos. Leg. 8600-2, Exp. 1. Archivo Ministerio de Justicia. Madrid, España.

Álvarez Bolado, Alfonso. 1968. «Cristianos explícitos». *Razón y fe* tomo CLXXVII: 125-130.

Álvarez Bolado, Alfonso.1969. «Hacia un discernimiento teológico de la secularización». *Iglesia Viva, revista de pensamiento cristiano* 21 (Secularización): 199-223.

Álvarez Bolado, Alfonso. 1999. *Teología Política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Álvarez Bolado, Alfonso. 2000. «Entre Barcelona y Madrid (1965-1968). El informe sobre el ateísmo y la Fundación del Instituto Fe y Secularidad». *Revista Catalana de Teología*, 25é anniversari: 441-454. Consultado el borrador del texto en FYS, caja 578, carpeta 2. AHUPCO.

Andrés-Gallego, José y Pazos, Antón M.1999. *La Iglesia en la España contemporánea. Volumen 2*. Madrid: Encuentro.

Andreu, A., J. Bengoa, A. Duato, J.F. Fontecha, E. Freijo, L. Maldonado, C. Martí, J. Perea, R. Prat, y J.M. Rovira. 1971. «Reflexiones teológicas sobre los datos sociológicos de la encuesta nacional del clero». *Iglesia Viva*.33: 199-244.

Anuario de la Compañía de Jesús. 1960. s.l: s.e. Consultado en la biblioteca de la Curia Provincial de la Compañía de Jesús en España.

Anuario de la Compañía de Jesús. 1965. s.l: s.e. Consultado en la biblioteca de la Curia Provincial de la Compañía de Jesús en España.

Anuario de la Compañía de Jesús. 1970. s.l: s.e. Consultado en la biblioteca de la Curia Provincial de la Compañía de Jesús en España.

Aparicio, Rosa, Juan Benavides, Juvenal García y Andrés Tornos. 1989. «Creencia e increencia en la publicidad española 1987-1988» (En *Jornadas de increencia y Medios de Comunicación Social*, organizadas por el Instituto Fe y Secularidad, 1989). FYS, caja 547, carpeta 2. AHUPCO. Madrid, España.

Aradillas, Antonio. 1966. «Problemas y características de nuestro ambiente urbano». *Ecclesia* 1307: 15.

Aradillas, Antonio. 1977. *Yo acuso*. Madrid: Sedmay.

Arana, María José. 2017. (Teóloga feminista, religiosa del Sagrado Corazón. Ha sido copresidente del Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas y ha desempeñado funciones de párroco en la diócesis de Bilbao). En conversación con el autor, Getxo (Vizcaya), 22 de marzo.

Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes. 1971. *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Proposiciones. Conclusiones. Apéndices.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Barba, David, ed. 2009. *100 españoles y el sexo*. Barcelona: Plaza y Janés.

Bautista Cardenal, Juan. 1972. *El problema más urgente de la Iglesia*. Madrid: Apostolado de la Prensa.

Beltrán Villalba, Miguel, Manuel García Ferrando, Juan González-Anleo, Rafael López Pintor y Juan Toharia Cortés. 1984. *Informe sociológico sobre la juventud española 1960/1982*. Madrid: Fundación Santa María-Ediciones SM.

Berger, Peter. 1969. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión.* Traducido por Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Berger, Peter. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista.* Traducido por Francisco J. Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme.

Berzal de la Rosa, Enrique. 2007. *Sotanas rebeldes: contribución cristiana a La Transición democrática*. Historia. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid.

Bolprex. 1967. «El arzobispo hace algunas advertencias referentes a la liturgia». 7 de octubre. Información procedente del diario *The Tablet*, 29 septiembre de 19. FGE. (3)107.2 42/08998, 11. AGA. Alcalá de Henares (Madrid). España.

Botella, J. 1966. «Gestágenos antiovulatorios». *Ecclesia* 1277:213-218.

Botti, Alfonso. 2008. *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España 1881-1975*. Madrid: Alianza Editorial.

Boulard, Fernand, *s.f.* Manuscrito con datos estadísticos del canónigo Boulard. Fondo 14 PP-Chanoine Fernand Boulard, carpeta 4 «Sacerdocio». Centre National des Archives de l'Eglise en France. París, Francia.

Bourdieu, Pierre. 2006. «Génesis y estructura del campo religioso». Traducido por Alicia B. Gutiérrez. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad.* http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710803 (último acceso: 13 de mayo de 2019).

Bueno Monreal, José María. 1970. «La crisis de vocaciones sacerdotales, que ciertamente se ha dejado sentir, de momento ha sido una sorpresa inesperada». Entrevista de Benigno González a José María Bueno Monreal. *ABC* (Sevilla), martes 17 de Marzo: 75-76. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 17 de mayo de 2019).

Bueno Monreal, José María. 1971. «Iglesia en el mundo de hoy». Entrevista de José María Javierre a José María Bueno Monreal. *ABC* (Madrid), 20 de Marzo: 27-28. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 17 de mayo de 2019).

Burleigh, Michael. 2006. *Causas Sagradas. Religión y política en Europa de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista.* Traducido por José Manuel Álvarez Flórez. Madrid: Taurus.

Callahan, William J. 2003. *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*. Traducido por Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica.

Carrión Garzarán, Ángel, director del equipo. 1976. «La población española y su territorio» En *Estudios Sociológicos Sobre La Situación Social De España 1975*, Fundación FOESSA, 3-194. Madrid: Euramérica.

Carta al Instituto Universitario de Teologia Instituto Fe y Secularidad sobre el curso de ateísmo y cristianismo. 1970. FGC., caja 26, carpeta 1 «polémicas». AESI-A. Alcalá de Henares (Madrid), España.

Castellano, Pablo. 1994. *Yo sí me acuerdo. Apuntes e historias*. Madrid: Temas de Hoy.

Castillo Castillo, José. 1982. «Los hijos de la sociedad de consumo española». *Ries*17: 39-51.

Castresana, Jerónimo. 1969. *Los desilusionados. Primer libro en castellano sobre la secularización, y demás soluciones al drama sacerdotal de nuestro tiempo.* Bilbao: La gran enciclopedia vasca.

Castro Cubells, Carlos. 1969. *Crisis en la conciencia cristiana*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

Centeno García, José; Luis Díez Maestro y Julio Pérez Pinillos. 2009. *Curas obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio.* Barcelona: Herder.

Christian, William A. Jr. 1978. *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español.* Madrid: Tecnos.

Colomer, Julio. 1988. *El Instituto Fe y Secularidad*. FYS, caja 578, carpeta 2. AHUPCO.

Comín, Alfonso. 1966. *España, ¿país de misión?*. Barcelona: Nova Terra.

Comisión Episcopal de Pastoral. 1975. *Juventud 1975. Informe*. Madrid: Secretariado nacional de catequesis.

Comisión Interprovincial para el Estudio del Ateísmo. 1966. *Decreto sobre el Ateísmo*. FYS, caja 542, carpeta 2. AHUPCO.

Comunidades Cristianas de Base de Ondárroa. 1970. Informes de las comunidades cristianas de base de Ondarroa sobre la celebración de un matrimonio de unos miembros de dichas comunidades. Ondárroa, febrero. FGE. (3) 107.2 42/08991, 5. AGA.

Concilio Vaticano II. 1965. *Constitución pastoral Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_196512 07_gaudium-et-spes_sp.html (último acceso: 18 de mayo de 2019).

Confederación Española de Religiosos. 1966a. *Guía de las comunidades religiosas en España. I Comunidades Masculinas.* Madrid: Confederación Española de Religiosos.

Confederación Española de Religiosos. 1966b. *Guía de las comunidades religiosas en España. II Comunidades Femeninas.* Madrid: Confederación Española de Religiosos.

Confederación Española de Religiosos. 1972. *Guía de las comunidades religiosas masculinas de España*. Madrid: CONFER.

Conferencia Internacional de Sociología Religiosa. 1975. *El cambio religioso en España. Aportación del Comité español a la XIII conferencia; Lloret de Mar, 31-VIII-75 a 4-IX-75*. Barcelona: IPSA.

Cortés, Teresa, y Andrés Muñoz. 2018. (Cortés fue coordinadora general de MOCEOP, Movimiento pro Celibato Opcional, y Muñoz –su marido, miembro de MOCEOP y cura casado– fue sacerdote activo, pero no efectuó posteriormente los trámites de secularización antes de contraer matrimonio con Cortés). En conversación con el autor, Getafe (Madrid), 16 de septiembre.

Cox, Harvey. 1968. *La ciudad secular: Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*. Traducido por José Luis Lana. Barcelona: Península.

Cuchet, Guillaume. 2018. *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*. París: Éditions du Seuil.

De la Calzada, Manuel. 1963. Informe sobre un Symposium internacional relativo al turismo cristiano, remitido al ministro de asuntos exteriores, vía el director general de asuntos eclesiáticos. Berna, 11 septiembre. DGAE, leg. 2681, exp. 3. Archivo Ministerio de Justicia.

De Castro, Ángel, y Margarita Serrano. 1977. *La gran desbandada (curas secularizados)*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo. Edicusa.

De la Cueva Merino, Julio. 2018. «La secularización tranquila: procesos de secularización bajo el franquismo (1960-1975)». En *Encrucijadas del cambio religioso en España. Religión, cristianismo e islam*, editado por Julio de la Cueva, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet: 31-52. Granada: Comares.

De Llanos, José María. 1972. Texto de la conferencia pronunciada por el Rvdo. P. José Mª de Llanos S.J. en el Centro Pignatelli de Zaragoza, del día 25 de Septiembre de 1972 (Este texto está sacado de la cinta magnetofónica de Radio Popular Zaragoza). FGE (3) 107.2 42/9007, 2. AGA.

De Lora Soria, Cecilio. 1965. *Juventud española actual. Socialización y educación de la juventud española contemporánea.* Madrid: Ediciones y publicaciones españolas.

De Sobrino, José Antonio. 1974. «¿Se derrumba la fe? La familia, víctima y causa de la crisis religiosa». *Razón y fe* tomo CXC: 149-149.

Diario Línea 2. *s.f.* [1970?]. «Una misa española a ritmo yé-yé». 31 de enero. FGC., caja 26, carpeta 1 (polémicas). AESI-A.

Díaz Merchán, Gabino. 2017. *Evangelizar en un mundo nuevo. Reflexión pastoral sobre la nueva evangelización en España*. Madrid: PPC.

Díaz-Salazar, Rafael. 2006. *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo.* Madrid: PPC.

Díez, Plácido. 1966. «Los nuevos ateos». *Cuadernos para el Diálogo* número extraordinario IV: Problemas en España (octubre): 72-73.

Díez de Velasco, Francisco. 2018. «Diversidad, pluralismo y cambio religioso en España desde 1967». En *Encrucijadas del cambio religioso en España: Secularización, cristianismo e islam*, editado por Julio de la Cueva Merino Miguel Hernando de Larramendi Martínez y Ana I. Planet, 75-100. Granada: Comares.

Dirección General de Seguridad. 1974. *Comunidades cristianas de base*. 5 de abril. FGE. (3) 107.2 42/08991, 5. AGA.

Domínguez Rojas, Jesús. 2001. «La Iglesia española en cifras. Análisis de los datos estadísticos (1960-1980)». *Anuario de Historia de la Iglesia* (AHIg), nº10 31-55. http://www.redalyc.org /articulo.oa?id=35501004> (último acceso: 18 de mayo de 2019).

Duocastella, Rogeli. 1965a. «Géographie De La Pratique Religieuse En Espagne». *Social Compass* 12/3 (september): 253-302. DOI: 10.1177/00377686 6501200303.

Duocastella, Rogeli. 1965b. *Sociologia y pastoral: Estudio de sociologia religiosa de la diócesis de Vitoria*. Barcelona: ISPA.

Duocastella, Rogeli. 1967. «Geografía de la práctica religiosa española». En *Análisis sociológico del catolicismo español*, dirigido por Rogeli Duocastella, 11-77. Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas: Editorial Nova Terra.

Duocastella, Rogeli. 1969. *Sociología y pastoral del turismo en la Costa Brava y Maresme*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorros.

Duocastella, Rogeli. 1971a. «El sacerdote, punto clave de la Iglesia institucional». En *La sociedad española, el rol del sacerdote y la autoridad de la Iglesia*, coordinado por J. Cardus, R. Duocastella, J. Estruch, F. Houtart, J. Gimenez, C. Martí, M. Reixach, J.M. Rovira Belloso, Ruiz de Olabuenaga, 123-161. Barcelona: Publicaciones ISPA.

Duocastella, Rogeli, 1971b. «La percepción del rol del sacerdote en la sociedad española». En *La sociedad española, el rol del sacerdote y la autoridad de la Iglesia*, coordinado por J. Cardus, R. Duocastella, J. Estruch, F. Houtart, J. Gimenez, C. Martí, M. Reixach, J.M. Rovira Belloso, Ruiz de Olabuenaga, 3-76. Barcelona: Publicaciones ISPA.

Ecclesia. 1966a. «Recristianizar la Navidad». *Ecclesia* 1321: 4.

Ecclesia. 1966b. Editorial. *Ecclesia* 1319:3.

Ecclesia. 1966c. «Avanza la reforma litúrgica». *Ecclesia* 1315: 4.

Ecclesia. 1966 d. «La nueva disciplina penitencial». *Ecclesia* 1320: 4.

Ecclesia. 1971. «Una sola jerarquía». *Ecclesia* 1529: 3.

Elespe, Santos. 1967. «Evolución de las vocaciones en España». *Razón y fe* tomo CLXXVI: 58-66.

Encuesta entre sacerdotes, vicarios de parroquias. 1965. FGE. (3) 107.2 42/08990, 8. AGA. Alcalá de Henares (Madrid), España.

Enrique y Tarancón, Vicente. 1996. *Confesiones*. Madrid: PPC.

Enunciado de algunos problemas que vive hoy la Iglesia. *s.f.* FAB, caja 68, carpeta 1. AESI-A.

Estrada, Juan Antonio. 2008. *Religiosos en una sociedad secularizada. Por un cambio de modelo.* Madrid: Trotta.

Estruch, Joan. 1976. «Sociology of Religion in Spain A Critical Review». *Social Compass* XXIII/4: 427-438.

Fernández de la Mora, Gonzalo. 1966. «"Mensaje del Concilio", de C. Castro Cubells». *ABC* (Sevilla), 13 de febrero: 61-62. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 16 de mayo de 2019).

Fierro, Alfredo. 1968. «¿Qué hay del cura?». *Iglesia Viva, revista de pensamiento cristiano*16: 315-337.

Floristán, Casiano. 2003. *Convicciones y recuerdos*. Madrid: San Pablo.

Fundación FOESSA. 1966. *Informe sociológico sobre la situación social de España*. Madrid: Fundación FOESSA

Fundación FOESSA. 1970. *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*. Madrid: Euramerica.

Fundación FOESSA. 1976. *Estudios Sociológicos Sobre La Situación Social De España 1975*. Madrid: Euramérica.

Gálvez, Antonio. 1971. «El siete», carta al director. *ABC* (Sevilla), 12 de mayo. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 17 de mayo de 2019).

García, Matías. 1968. Borrador de notas pastorales a partir del Informe del P. Matías García en la reunión de la Comisión. 7 de enero. FYS, caja 542, carpeta 3. AESI-A.

Gil, Josep. 2014. *Por qué no voy a misa*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Gil de Sagredo, Juián. 1969. *Carta de Julián Gil de Sagredo a Sra. o Sta. Jorgina Gil-Delgado de Satrústegui*. Madrid, 28 de marzo. FGC, caja 26, carpeta 1 (polémicas). AESI-A.

Gironella, José María. 1969. *100 españoles y Dios*. Barcelona: Ediciones Nauta.

Godin, H, e Y Daniel.1943. *La France, pays de mission?*. Lyon: Editions de l'Abelle.

Gómez Caffarena, José. 1966-67. Documento relativo al seminario sobre el ateísmo contemporáneo. FGC, caja 22, carpeta 2 (increencia). AESI-A.

[¿Gómez Caffarena?]. 1969. Carta a Emilio Benavent, Arzobispo de Granada. 22 de junio. FYS, caja 545, carpeta 11. AHUPCO.

Gómez Caffarena, José. 1984. «Raíces culturales de la Increencia. II. Vaivenes de la sensibilidad humanista». *Razón y fe* número 1026: 401-415.

Gómez Caffarena, José. *s.f.* «La fe en el mundo industrializado». *Anales* (revista de ICAI). FGC., caja 25, carpeta 1. AESI-A.

[¿Gómez Caffarena, José?]. 1969. Carta a Emilio Benavent, Arzobispo de Granada. 22 de junio. FYS, caja 545, carpeta 11. AHUPCO.

Gómez Marín, Rafael.1983. «VI. Andalucía: religión e Iglesia en la preparación del camino a la transición socio-política». En *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975-1983, vol. 2*, Fundación FOESSA, 721-736. Madrid: Editorial Euramerica.

Gomis, Joaquín. 1965. *Como sacerdote, ¿qué esperas del concilio? Resultados de una encuesta*. FGE (3) 107.2 42/08990, 8. AGA.

González, Cristina. 2018. (Religiosa de la Asunción y responsable del Área de Formación y Espiritualidad de la CONFER). Respuesta enviada por correo electrónico al autor, recibido el día 16 de octubre.

González Blasco, Pedro, y Juan González-Anleo. 1992. *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: Fundación SM.

González de Cardedal, Olegario. 1967. *¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes?*. Madrid: Marova.

González, Nazario. 1962. «Sacerdocio y profesiones laicales». *Razón y Fe* tomo CLXV: 137-150.

Hermet, Guy. 1985. *Los católicos en la España franquista. I. Los actores del Juego Político*. Traducido por Carmen-Ana Hernández-Rubio. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Herrera Alonso, Mercedes.1979. «El lenguaje eclesiástico a partir del Vaticano II». *Estudium Legionense* 20 (separata): 234-252. Consultado en FAB, caja 100, carpeta 3. AESI-A.

Iglesia Viva. 1969. «Presentación». *Iglesia viva, revista de pensamiento cristiano* 21: 167-168.

Iniesta, Alberto. 2002. *Recuerdos de la transición*. Madrid: PPC.

Instituto Fe y Secularidad, Julio Colomer y Eustasio San Juan, dirs. 1970. *Secularización. Boletín 1 interno.* Madrid: Instituto Fe y Secularidad.

Instituto de Opinión Pública. 1965. *Actitudes religiosas*. Estudio 1006. Madrid.

«Interrogantes sobre la confesión». 1969. En *Para renovar la penitencia y la confesión*, F. Sebastian, J.R. Scheiffler, J. Perarnau, A. Tormos, R. Franco, P. Farnes, 13-20. Madrid: PPC.

ISPA (equipo investigador: Rogelio Duocastella, dir., Jesús Amón, José Casco Robledo, Juan D. González-Anleo, Miguel Mateos y Ezequiel Uriel). 1971. *La formación religiosa en los colegios de la Iglesia*. Barcelona: Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas.

Iturrioz, J. 1965. «Católicos a la antigua». *Razón y fe* tomo CLXXI: 15-20.

Jáuregui, Ramón. 2017. (Vice-lehendakari y ministro de Presidencia entre 2010 y 2011, miembro del Parlamento Europeo entre 2014 y 2019). En conversación con el autor, despacho del Congreso de los Diputados (Madrid), 23 de octubre.

Jiménez Lozano, José. 1968. *Un cristiano en rebeldía*. Salamanca: Sígueme.

Jobit, Pierre. 1965. *L'Église d'Espagne a l'heure du Concile*. París: Spes.

Jubany, Narcís. 1969. «Gerona: Carta del doctor Jubany a los sacerdotes». *ABC* (Sevilla), 2 de diciembre. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 18 de mayo de 2019).

Jubany, Narcís. 1971. «Acomodación del mensaje evangélico a la mentalidad de los hombres de hoy». *Ecclesia* 1518: 11-12.

Koselleck, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Traducido por Faustino Oncina Coves. Valencia: Pre-textos.

Larrabe Orbegozo, José Luis. 1972. «Problemática actual en torno al Sacramento de la Penitencia». *En El sacramento de la penitencia. XXX Semana española de teología (Madrid, 14-18 septiembre de 1970)*, 50-85. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Lizcano, Manuel. 1965. «Typologie et modes d'appartenance et de dissidence chrétienne dans une société de tradition catholique, telle la société espagnole». *Social Compass* 12/3 (September): 245-251. DOI:10.1177/003776866501200302.

Llanos, José María. 1966. Carta a José Gómez Caffarena. 6 de febrero. FYS, caja 542, carpeta 2. AHUPCO.

López, Julián 1966. Carta a José Gómez Caffarena relativa al informe del ateísmo.22 de enero. FYS, caja 545, carpeta 2. AHUPCO.

López Aranguren, José Luis. 1969. *La crisis del catolicismo*. Madrid: Alianza Editorial.

López Sáez, Jesús (del Departamento de Catequesis de Adultos Secretariado Nacional de Catequesis). 1979. *España, país de misión. El problema de la reiniciación en España, a trece años del Concilio y después de tres años de transición política*. Colección documentos y estudios (nº 40). Barcelona: Península

Lorente Arenas, Santiago. 1974. «La juventud y la Iglesia posconciliar». En *Juventud y formación religiosa*, coordinado por el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 243-274. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.

Maldonado, Luis. 1968. *La nueva secularidad*. Barcelona: Nova Terra.

Marcos Alonso, Jesús A. 1967. «Hacia una tipología psicosocial de la identificación religiosa». En *Análisis sociológico del catolicismo español*, dirigido por Rogeli Duocastella, 95-132. Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas: Editorial Nova Terra.

Marías, Julián. 1973. *Innovación y arcaísmo*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.

Marías, Julián. 1984. «La actitud religiosa de siete generaciones españolas». En *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, editado por Joaquín Ruiz-Giménez, 325-332. Barcelona: Argos Vergara.

Maritain, Jacques. 1968. *The peasant of the Garonne. An Old Layman Questions Himself about the Present Time*. Traducido por Michael Cuddihy y Elizabeth Hughes. Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Martí i Martí, Casimir. 2013. *Iglesia y sociedad en España 1965-2010 en la trayectoria de las revistas Pastoral Misionera Frontera*. Valencia: Atrios Llibres.

Martín Descalzo, José Luis. 1972. *A dos barajas. Requien en dos actos.* Madrid: Escelicer.

Martín Descalzo, José Luis. 1976. «La Iglesia española entre ayer y mañana». *Razón y fe* número 940: 449-460.

Martín de la Hoz, José Carlos. 2016. (Director para la causa de los santos del Opus Dei-España, sacerdote y doctor en Teología). En conversación con el autor, Madrid, 11 de noviembre y 2 de diciembre.

Martín-Santos Luis. 2013. *Tiempo De Silencio*. Colección Austral, 793. Barcelona: Seix Barral.

Martín Velasco, Juan de Dios. 2018. (sacerdote, doctor en Filosofía, exrector del seminario de Madrid y profesor emérito del Instituto Superior de Pastoral). En conversación con el autor, Instituto Superior de Pastoral (Madrid), 15 de febrero.

Martínez Arribas, Juan; Rogeli Duocastella y Paulina Almerich.1971. *Tierra de Campos. Religión y subdesarrollo*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada.

Marzal, Luis. 1970. Carta de L. Marzal al padre Arrupe explicando los motivos para abandonar la Compañía. 5 de junio. FGC, caja 38, carpeta, 6, subcarpeta «Alegría». AESI-A.

Masnou, Ramón, y Jubany, Narcís. 1966. «La misa dominical en Sábado». *Ecclesia* 1304: 11-12.

Mate, Reyes. 1973. «Trasfondo teórico del fenómeno "cristianos por el socialismo"». *Iglesia Viva* 52/53: 453-463.

Mayoral, Victorino. 2017. (Ex-Consejero de Presidencia y Trabajo y de Educación, Juventud y Deportes de la Junta de Extremadura de 1993 a 2000 y actual Presidente de la Fundación CIVES y de la Liga Española de la Educación). En conversación con el autor, Madrid, 3 de noviembre.

McLeod, Hugh. 2007. *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.

Meditación sobre la vasquización de la provincia jesuítica de Loyola. s.f. FAB, caja 74, carpeta 3. AESI-A.

Meléndez Jiménez Josefina. 1974. «Características especiales de la juventud femenina». En *Juventud y formación religiosa,* coordinado por el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 121-172. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.

Mendras, Henri. 1988. *La seconde révolution française 1965-1984*. París: Gallimard.

Mérida, María. 1982. *Entrevista con la Iglesia*. Barcelona: Planeta.

Mesa redonda sobre el ateísmo. 1968. *Mesa redonda sobre el ateísmo*. Celebrada en octubre de 1967. Universidad de Deusto. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo.

Miret Magdalena, Enrique. 1967. *Los nuevos católicos*. Barcelona: Nova Terra.

Miret Magdalena, Enrique. 1968. *Panorama religioso*. Madrid: Guadiana de Publicaciones.

Montero, Feliciano. 2000. *La Acción Católica y el franquismo: auge y crisis de la Acción Católica especializada en los años sesenta*. 1ª. Aula Abierta. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Montero, Feliciano. 2007. «Introducción: La Iglesia en el tardofranquismo o el "despegue" de la Iglesia». *Historia del presente* 10: 3-6.

Montero, Mercedes. 2012. «La publicidad española durante el franquismo (1939-1975). De la autarquía al consumo». *Hispania. Revista Española de Historia* LXXII/240 (enero-abril): 205-232. DOI: http://dx.DOI.org/10.3989/hispania. 2012.v72.i240.369.

Morcillo Gómez, Aurora. 2015. *En cuerpo y alma: ser mujer en tiempos de Franco*. Madrid: Siglo XXI.

Moreno Nieto, Luis. 1971. «El cardenal primado analiza en una pastoral el problema de la escasez de vocaciones sacerdotales». *ABC* (Madrid), 24 de abril. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 18 de mayo de 2019).

Muñoz Varo, Antonio. 2017. (presidente de la Acción Católica entre 2015 y 2018, y profesor de matemáticas en instituto público). En conversación con el autor, sede de la Acción Católica (Madrid), 13 de diciembre.

Nasarre, Eugenio. 2018. (Político vinculado a UCD y, posteriormente, al PP. Ha desempeñado cargos como la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia entre 1979 y 1980, la Dirección General de RTVE en 1982 y la Secretaría General de Universidades entre 1996 y 1998). En conversación con el autor, Madrid, 22 de enero.

Nuevo Diario. 1968. «La Iglesia es para todo el pueblo; no solo para los "selectos"». Citado en *ABC* (Sevilla), 5 de junio. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 19 de mayo de 2019).

Obregón, Eduardo. 1969. «Secularización y conciencia seglar». *Iglesia viva, revista de pensamiento cristiano* .21 (Secularización): 279-288.

Observaciones que se ofrecen y proponen a la consideración de los RRPP Provinciales de las Provincias S.J. de España acerca del folleto de la "Comisión Interprovincial española" titulado "Decreto sobre ateísmo. Comentario pastoral (Madrid 1966)". 1967. Barcelona, abril. FYS, caja 542, carpeta 3. AHUPCO.

Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España. 1965. *Guía de la Iglesia en España.* Madrid: Secretariado del Episcopado Español.

Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España. 1973a. «Encuesta consulta al clero» (Encuesta realizada por DIS de Fomento Social). En *Guía de la Iglesia en España,* 84-91.Madrid: Secretariado del Episcopado Español-Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España

Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España. 1973b. «Las vocaciones al sacerdocio en España». Resultados de la encuesta a los seminaristas del curso 1967-68. En *Guía de la Iglesia en España,* 107-111. Madrid: Secretariado del Episcopado Español-Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España

Orbegozo Urruela, Ángel. 1957. *La prensa de la Iglesia en España*. Madrid: Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España.

Ordóñez Marquez, Juan. 1970. «Doctora tiene la Iglesia». *ABC*. (Sevilla), 26 de septiembre. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 19 de mayo de 2019).

Parroquia de Santa Cruz. 1973. Noticias de periódicos. Zaragoza, 18 mayo, recogido en FGE. (3) 107.2 42/9007, 2. AGA.

Pemán, José María. 1970. «Que gane España». *ABC* (Madrid), 7 de junio. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 16 de mayo de 2019).

Pérez-Agote, Alfonso. 2010. «Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría». En *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, editado por Josetxo Beriain e Ignacio Sánchez de la Yncera, 291-322. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pérez-Agote, Alfonso. 2014. «The notion of secularization: Drawing the boundaries of its contemporary scientific validity». *Current Sociology Review*: 1-19. DOI: 10.1177/00113 92114533333.

Pintos, Juan-Luis. 1968. «Actitud religiosa de los universitarios». *Razón y fe*, número 843: 387-398.

Poupard, Paul. 1985. «Visión panorámica de la no creencia: reto pastoral» (conferencia en el ciclo *Signos y factores de increencia.*, Madrid, 23-24 de febrero). FYS, caja 545, carpeta 11. AHUPCO.

PPC. 1971. Anuncio. *ABC* (Madrid), 11 de marzo. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 17 de mayo de 2019).

Prieto Rivera, M. 1970. *Los cristianos y las realidades temporales*. Número 5 de la colección. Madrid: Cuadernos de Roca Viva.

Puig, Valentí. 2007. *La fe de nuestros padres. Una reflexión católica para el siglo XXI*

Quevedo Suárez, José. 1966. «La parroquia, comunidad litúrgica, y movimientos juveniles de la Acción Católica». *Ecclesia* 100: 15-16.

Rahona, Marta. 2008. « La educación universitaria en España y la inserción laboral de los graduados en la década de los noventa» (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid). 1º Premio Injuve para tesis doctorales 2008). http://www.injuve.es/conocenos/ediciones-injuve/1o-premio-injuve-para-tesis-doctorales-2008-marta-mercedes-rahona-lopez (último acceso: 20 de mayo de 2019).

Reflexión teológica sobre misión obrera. *Primera sesión: Panorámica de ideas y actitudes en M.O. (1964-1971). s.f.* FAB, caja 69, carpeta 2. AESI-A.

Riba, Albert. 2019. (Presidente y fundador de Ateus de Catalunya y de la Unión de Ateos y Librepensadores). En conversación con el autor, sede de Ateus de Catalunya (Barcelona), 21 de enero.

Ribera José Manuel. 2010. *Laicidad, Iglesia y Democracia: Fecum-Buen Consejo en su lucha por las libertades*. Religión y derechos humanos. Madrid: Dykinson

Ribera, José Manuel. 2018. (Antiguo congregante de la FECUM y catedrático emérito de geriatría). En conversación con el autor, Hospital Clínico de San Carlos (Madrid), 15 de noviembre.

Richards. Michael. 2013. *Historias para después de una guerra. Memoria, política y cambio social en España desde 1936*. Barcelona: Pasado y presente.

Robinson, John Arthur Thomas. 1963. *Honest to God*. The Westmister Press.

Rodríguez-Ocaña, Esteban, Agata Ignaciuk y Teresa Ortiz-Gómez. 2012. «Ovulostáticos y anticonceptivos. El conocimiento médico sobre "la pildora" en España durante el franquismo y la transición democrática (1940-1979)». *Dynamis* 32/2: 467-494. DOI: http://dx.doi.org/10.4321/ S0211-95362012000200009.

Rubio Repullés, Mauro. 1966. «Sociología religiosa y la pastoral». *Ecclesia*, 1321: 23-24.

Ruiz del Castillo, Carlos. 1971. «La voz del seglar. La mundanización de la fe». *Ecclesia* 1518 13-20.

Sagüés, Miguel de María. 1970. Respuesta a Caffarena en torno al Curso hacia un verdadero cristianismo. 7 de septiembre. FGC, caja 26, carpeta 1 (polémicas). AESI-A.

Sánchez Recio, Glicerio. 2003. «La percepción de los cambios en los años sesenta». *Stud. Hist., H.ª Cont* 21: 213-229.

Sauquillo, Francisca. 2018. (Presidenta del Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad-MPDL, colaboradora con el Padre Llanos en el Pozo del Tío Raimundo, excongregante de FECUM y miembro de plataformas políticas como ORT y PSOE). En conversación con el autor, sede del MPDL (El Pozo del Tío Raimundo, Madrid), 12 de noviembre.

Savater, Fernando. 2003. *Mira por dónde. Autobiografía razonada.* Barcelona: Taurus.

Schmitt-Eglin, Paul. 1963. *El proceso de la descristianización. Estudio pastoral sobre los pueblos del campo*. Traducido por Juan Cruz Barandiarán y Xavier Iturgaitz. Madrid: Editorial El perpetuo Socorro.

Sebastián, Fernando. 1970. «Reflexiones teológicas a propósito de una encuesta a los seminaristas españoles». *Iglesia Viva* 28/29: 419-445.

Seco, Avelino y Ernesto Bustio. 2017. (Sacerdotes de la diócesis de Santander. Ambos han trabajado en parroquias de barrios obreros. Actualmente Bustio gestiona el Albergue del Abuelo Peuto en un área rural de Cantabria. Seco continúa vinculado a una parroquia santanderina). En conversación con el autor, Güemes (Cantabria), 21 de marzo.

Seco Serrano, Carlos. 1984. «¿Era católica España en 1930?». En *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, editado por Joaquín Ruiz-Giménez, 25-37. Barcelona: Argos-Vergara.

Servicios de Información de la Dirección General de Prensa. 1964. *Pablo VI ante la prueba del Concilio Vaticano II. El santo padre deberá adoptar decisiones dramáticas en el curso de las próximas semanas*, información elaborada a partir de un artículo de Tanneguy de Quénétain en la revista *Realités*, Paris, Septiembre de 1964. FGE. (3) 107.2 42/09015, 14 IG 300

Servicio de Información de la Dirección General de Prensa. 1966. *Tema 11. El problema Religioso en España.* FGE. (3)107.1-42/08992, 4. AGA.

Setién, José María. 1968. «Los cristianos en la evolución actual de la Iglesia en España». *Iglesia Viva* 17/18: 411-447.

Skornicki, Arnault. 2015. «Los orígenes teológico-políticos del biopoder. Pastoral y genealogía del Estado». Traducido por Salvador Cayuela Sánchez. *Sociología Histórica* 5: 67-91.

Sopeña, Federico. 1970. *Defensa de una generación*. Madrid: Taurus Ediciones.

Sotillo, Antonio, y María Rodríguez. 2017. (Miembros del movimiento focolar). En conversación con el autor, Las Matas (Madrid), 14 de junio.

Sutter, Jacques. 2003. «La culpabilité, un défi pour le devenir religiuex» L'héritage chrétien en disgrâce, Guy Michelat, Julien Potel et Jacques Sutter, 17-61. Paris: L'Harmattan.

Tapiador López, Agapito. 1971. «De la secularización al secularismo. La Iglesia ante un mundo secularizado». *Ecclesia* 1323 (enero): 21-22.

Taylor, Charles. 2015. *La Era Secular. Tomo II*. Traducido por Ricardo Pérez. Barcelona: Gedisa

Tellechea Idígoras, José Ignacio.1966. «La hora de la aceptación». *Iglesia Viva* 1: 9-20

Todoli Duque, José. 1973. *II Semana sobre sociología de la Religión. Tematica general: la Iglesia española contemporánea. Diagnóstico sobre la fe y la moral.* Madrid 3 de abril. FGE. (3) 107.2 42/8996.11. AGA.

Urbina, Fernando. 1975. «La fe de los españoles de hoy. Un intento de interpretación». *Razón y fe*, tomo CXCII: 355-369.

Urbina, Fernando. 1976. «El compromiso vital cristiano en España» En *Estudios sociológicos sobre la situación social en España, 1975* (Vázquez 1976). Recopilado en Fernando Urbina. 1993. *Mundo moderno y fe cristiana. Meditación desde España, I*. Madrid: Editorial Popular.

Urbina, Fernando. 1981. «Hacia un replanteamiento actual de la problemática del ministerio sacerdotal en la Iglesia Católica». *Iglesia Viva* 91/92 (Sacerdocio y ministerios en la Iglesia actual): 7-28.

Urbina, Fernando. 1993. *Mundo moderno y fe cristiana. Meditación desde España, volumen I.* Madrid: Editorial Popular.

Valenzuela Rubio, Manuel. 2000. «Los grandes cambios sociales en Madrid, de la posguerra al siglo XXI: inmigración y vivienda»» (conferencia del ciclo *Sociedad y espacio urbano de Madrid en el siglo XX*, Madrid, 17-19 de febrero): 50-81. http://www.uam.es/gruposin

v/urbytur/documentos/grandes_cambios_sociales_Madrid. pdf (último acceso: 18 de mayo de 2019).

Vázquez Rabanal, Alfredo; José Mª Díaz Mozaz y Francisco Azcona San Martín. 1973. *La vida cristiana ante el reto de los tiempos nuevos. Estudio sociorreligioso de Navarra*. Pamplona: Gráficas Iruña.

Vázquez Soto, Jesús María. 1962. *La parroquia viva*. Barcelona: Juan Flors, editor.

Vázquez Soto, Jesús María. 1967. *Realidades socio-religiosas de España*. Madrid: Editora Nacional.

Vázquez Soto, Jesús María, Félix Medín y Luis Méndez. 1973. *La Iglesia española contemporánea*. Madrid: Editora Nacional.

Villar, Evaristo. 2017. (sacerdote claretiano vinculado a la Comunidad de Santo Tomás de Aquino y promotor de Redes Cristianas y de revistas vinculadas al cristianismo progresista como *Misión Abierta*, *Éxodo* y *Utopía*). En conversación con el autor, Madrid, 30 de octubre.

Wilde, Olga, y Ana Mª. Schlüter. 1968. *Carta desde la comunidad Betania*. Octubre. FYS, caja 544, carpeta 12. AHUPCO.

Xirinacs, Lluís M. 1969. *Secularización y cristianismo. Una aportación crítica a la teología de la muerte de Dios.* Barcelona: Nova Terra.

Yinger, J. Milton. 1968. *Religión, persona, sociedad*. Traducido por Jesús Jiménez Blanco. Madrid: Razón y Fe.

Zárraga, José Luis. 2015. «Los estudios sobre la juventud en España: Pasado, presente, futuro». *Revista de estudios de juventud* 110 (diciembre): 13-34.

CAPÍTULO 4. ENTRE LA PERCEPCIÓN DE LAS RUPTURAS Y LA DESINTEGRACIÓN DE *AQUELLA ESPAÑA CATÓLICA* (1972-1975)

Acquaviva, Sabino. 1972. *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*. Traducido por Juan Antonio Segarra. Bilbao: Mensajero.

Almerich, Paulina. 1975. *Cambio social y religión en España*. Barcelona: ISPA-Fontanella.

Alonso Torrens, Javier, y Eduardo Vergara Ivison. 1974. «La moral de los españoles». *Vida Nueva* 931. Citado en Luis González-Carvajal. 1990. «Retos de la sociedad española actual a la Iglesia». En La *Iglesia en la sociedad española. Del Vaticano II al año 2000*, Instituto Superior de Pastoral, 79-114. Estella: Verbo Divino.

Amores, Francisco.1973. «Entrevistas en 4 capítulos. Manuel de la Quintana». *ABC* (Sevilla), 10 de octubre: 15-17. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 20 de mayo de 2019).

Andrés-Gallego, José, y Pazos, Antón M. 1999. *La Iglesia en la España contemporánea, 2*. Madrid: Encuentro.

Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes. 1971. *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Proposiciones. Conclusiones. Apéndices.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Asociación San Antonio María Claret. 1974. *Carta al cardenal Tarancón de sacerdotes de diversas diócesis catalanas, reunidos en Montserrat. Denuncian la pasividad de la jerarquía ante la corrupción moral en centros de enseñanza y el proselitismo marxista y masónico*. Barcelona, 20 de junio. Recopilado en Información religiosa-Europa Press, FGE. (3)107.2 42/08998, 11.

Ávila Román, José Mª. 2013. « Semana Santa de Cáceres: La crisis de los años 70». *Alcántara* 77: 101-113.

Beltrán Villalba, Miguel, Manuel García Ferrando, Juan González-Anleo, Rafael López Pintor y Juan Toharia Cortés. 1984. *Informe sociológico sobre la juventud española 1960/1982*. Madrid: Fundación Santa María-Ediciones SM.

Berger, Peter. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista.* Traducido por Francisco J. Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme.

Bericat Alastuey, Eduardo 2008. «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 121: 13-53.

Bourdieu, Pierre. 2005. «Outline of the theory of practice. Structures and the *habitus*». En *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*, editado por Gabrielle M. Spiegel, 174-194. New York: Routledge.

Bueno Monreal, José María. 1976. «Os pido estima por los sacerdotes e interés por los seminarios. Exhortación pastoral del cardenal arzobispo». *ABC* (Sevilla), 16 de marzo. http://hemeroteca. abc.es/ (último acceso: 21 de mayo de 2019).

Burke, Peter. 1996. *Formas de hacer historia*. Traducido por Belén Urrutia. Barcelona: Alianza Editorial.

Cabestrero, Teófilo. 1976. «Vaticano II: diez años después en España. (VII): La predicación, en un proceso de cambio inacabado». *Ecclesia* 1774: 21-24.

Cabrera, Miguel Ángel. 2001. *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid: Cátedra.

Calderón Alcocer, Valentín, Junta directiva de la Hermandad Universitaria Española. 1973. «Carta al Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Vicente Enrique y Tarancón, Arzobispo-cardenal de Madrid», Madrid, 18 de marzo. FGE. (3) 107.2 42/08998, 11. AGA.

Carrera Planas, J. 1972. «La crisis religiosa». *Cuadernos para el diálogo* número extraordinario XXIX: 19.

Carrión Garzarán, Ángel, director del equipo. 1976. «La población española y su territorio». En *Estudios sociológicos sobre la situación social de España 1975*, Fundación FOESSA, 3-194. Madrid: Euramérica.

Castillo Castillo, José. 1982. «Los hijos de la sociedad de consumo española». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS*) 17: 39-51.

Castro Cubells, Carlos. 1971. «Perspectivas para la fe cristiana en los años 70». *Cuadernos para el Diálogo* número extraordinario XVIII: 59-60.

Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. 1974. *Juventud y formación religiosa*. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.

Christian, William A. Jr. 1978. *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Tecnos.

Chueca Goitia, Fernando. 1977. *La destrucción del legado urbanístico español*. Madrid: Espasa Calpe.

CIFRA. 1972. «No habrá procesión de Viernes Santo en Monzón». *ABC* (Sevilla), 28 de marzo. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 22 de mayo de 2019).

Cisneros, Gabriel. 1972. «Notas Beligerantes. España, siete días». *ABC* (Número especial "Los ochenta años de Franco"), 9 de diciembre: 40-43. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 21 de mayo de 2019).

Colón, Concha. 1971. «La secularidad consagrada». *Iglesia Viva* 35/36 (Tendencias actuales en el catolicismo español): 477-482.

Comas Arnau, Domingo. 2006. «La evolución del pluralismo religioso en España». *Letra internacional* 90: 39-54.

Comisión Episcopal de Pastoral. 1975. *Juventud 1975. Informe*. Madrid: Secretariado nacional de catequesis.

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española (36ª). 1972. *Algunos aspectos de la situación religiosa de España*. 8 de junio. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivo doc/jsp/system/win_main.jsp (último acceso: 23 de mayo de 2019).

Comisión Permanente de la Defensa de la Fe. 1973. *Honda preocupación ante las declaraciones del cardenal-arzobispo de Madrid Enrique y Tarancon*. 23 de mayo. FGE. (3) 107.1 42/08818, 16. AGA.

Conferencia Internacional de Sociología Religiosa. 1975. *El cambio religioso en España. Aportación del Comité español a la XIII conferencia; Lloret de Mar, 31-VIII-75 a 4-IX-75*. Barcelona: IPSA.

Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. New York: Cambridge University Press.

Connerton, Paul. 2009. *How Modernity Forgets*. New York: Cambridge University Press.

Cuervo-Arango, Francisco. 1972. Carta y notas a Alfonso Álvarez Bolado. Enero-febrero. FAB., caja 68, carpeta 1. AESI-A.

Dalmau, Josep. 1972. «Problemas de fondo de la Iglesia católica». *Cuadernos para el diálogo* 104: 29-32.

De Carli, Romina. 2011. «La Iglesia ante la transición democrática: ¿confesionalidad tolerante o aconfesionalidad privilegiada?». En *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, coordinado por Manuel Ortiz Heras y Damián A. González, 77-102. Madrid: Sílex.

De Castro, Ángel, y Margarita Serrano. 1977. *La gran desbandada (curas secularizados)*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo. Edicusa.

De la Cueva, Julio. 2018. «La secularización tranquila: procesos de secularización bajo el franquismo (1960-1975)». En *Encrucijadas del cambio religioso en España. Religión, cristianismo e islam*, editado por Julio de la Cueva, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet: 31-52. Granada: Comares

De Miguel, Amando. 1972. «Está bajando la natalidad en España». La paja en el ojo ajeno, *ABC* (Blanco y Negro), 25 de noviembre: 12-18. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 23 de mayo de 2019).

De Sobrino, José Antonio. 1974a. « Juventud y formación religiosa». En *Juventud y formación religiosa*, coordinado por el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 3-34. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.

De Sobrino, José Antonio. 1974b. «¿Se derrumba la fe? La familia, víctima y causa de la crisis religiosa».*Razón y fe*, tomo CXC: 149-149.

Díaz-Salazar, Rafael. 2006. *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo.* Madrid: PPC.

Domínguez Rojas, Jesús. 2001. «La Iglesia española en cifras. Análisis de los datos estadísticos (1960-1980)». *Anuario de Historia de la Iglesia* (AHIg) 10 31-55. http://www.red alyc.org /articulo.oa?id=35501004> (último acceso: 18 de mayo de 2019).

Duocastella, Rogeli. 1975. «El mapa religioso de España». En *Cambio social y religión en España*, Paulina Almerich, 129-162. Barcelona: ISPA /Fontanella.

Echarren, Ramón. 1974. «Condicionantes de la evangelización en la España de hoy». *Iglesia Viva* 51: (Evangelizar en España hoy): 203-219.

Echarren, Ramón. 1990. «Veinticinco años en la vida de la Iglesia española». En *La Iglesia en la sociedad española. Del Vaticano II al año 2000*, Instituto Superior de Pastoral, 27-78. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Encuentro ACT (cooperadores de la Institución Teresiana). 1976. *Reunión jesuitas trabajando en pastoral de jóvenes*. Madrid, 1-3 octubre. FAB., caja 69, carpeta 2. AESI-A.

Enrique y Tarancón, Vicente. 1973. *Conferencia del sr. Cardenal Tarancón, arzobispo de Madrid, presidente de la Conferencia Episcopal Española en el centro católico de Intelectuales Franceses*. Lunes, 7 de mayo. FGE. (3) 107.1 42/08818, 16. AGA.

Enrique y Tarancón, Vicente. 1996. *Confesiones*. Madrid: PPC.

Estruch, Joan. 1976. «Sociology of Religion in Spain. A Critical Review». *Social Compass* XXIII/4: 427-438.

Fernández, Anastasio. 1972. «Sigue la autodemolición. La Iglesia y su tiempo». *Revista de Fuerza Nueva* 292 (12 de agosto): 7.

Fernández del Riesgo, Manuel. 1997. *La ambigüedad social de la religión: ensayo de sociología crítica desde la creencia*. Estella, (Navarra): Verbo Divino.

Fundación FOESSA. 1970. *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*. Madrid: Euroamérica.

Fundación FOESSA. 1975. *El cambio social en España*. Madrid: Fundación FOESSA.

Fundación FOESSA. 1976. *Estudios sociológicos sobre la situación social de España 1975*. Madrid: Euramérica.

Fundación FOESSA. 1983. *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983, vol. 2*. Madrid: Editorial Euramérica.

Gabinete de Enlace-Ministerio de Información y Turismo. 1973a. *Sector Religioso. Panorámica del año 1972*. Enero. FGE. (3)107.1-42/08992, 1. AGA.

Gabinete de Enlace-Ministerio de información y Turismo. 1973b. *Memoria anual de la Iglesia española*. FGE. (3)107.1-42/08992, 1. AGA.

García de Andoin, Carlos. 2018. (Profesor del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao, fundador de Cristianos Socialistas en el PSOE y asesor de laicidad de Mª Teresa Fernández de la Vega cuando desempeñaba el cargo de vicepresidenta del Gobierno). En conversación con el autor, Madrid, 2 de febrero.

García Nieto, J.N. 1974. «Religión y clase media». *Cuadernos para el diálogo* número extraordinario XXXIX (marzo): 50-54.

Giner, Carlos. 1973. «Metamorfosis de la Iglesia en diez años». *Cuadernos para el diálogo* número extraordinario XXXVII (diciembre): 78.

Gómez Caffarena, José. 1976. «Fe para una época de crisis».*Razón y fe* tomo CXCIII.: 113-126.

Gomez Mier, Vicente. 1972. «Culpabilidad en los adolescentes y confesionario católico. *Revista de Ciencias de la educación* 72: 578-587.

González de Cardedal, Olegario. 2010. *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva.* Madrid: Editorial Encuentro.

Gracia, Jordi, y Miguel Ángel Ruiz Carnicer. 2004. *La España de Franco (1939-1975)*. Madrid: Síntesis.

Herrera Alonso, Mercedes.1979. «El lenguaje eclesiástico a partir del Vaticano II». *Estudium Legionense* 20 (separata): 234-252. Consultado en FAB, caja 100, carpeta 3. AESI-A.

Hervieu-Léger, Danièle. 2005. *La religión hilo de memoria*. Traducido por Maite Solana. Barcelona: Herder.

Información sobre el sector religioso de Zaragoza. 1970, 19 de noviembre. FGE. (3) 107.2 42/9007, 2. AGA.

ISPA (equipo investigador: Rogelio Duocastella, dir., Jesús Amón, José Casco Robledo, Juan D. González-Anleo, Miguel Mateos y Ezequiel Uriel). 1971. *La formación religiosa en los colegios de la Iglesia*. Barcelona: Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas.

Jiménez Blanco, Jesús, y Joan Estruch. 1972. *La secularización en España. Una investigación empírica*. Bilbao: Mensajero.

Juliá, Santos, y José-Carlos Mainer. 2000. *El aprendizaje de la libertad (1973-1986)*. Madrid: Alianza Editorial.

Larrabe Orbegozo, José Luis. 1972. «Problemática actual en torno al Sacramento de la Penitencia». *En El sacramento de la penitencia. XXX Semana Española de teología (Madrid, 14-18 septiembre de 1970)*, 50-85. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Llimona, Jordi. 1973. «Cambios en la Iglesia Española». *Cuadernos para el diálogo* número extraordinario XXXVII (diciembre): 74-77.

Luján, Antonio. 1974. «Asociacionismo juvenil y pedagogía de la fe». En *Juventud y formación religiosa*, coordinado por el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 275-300. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. pp. 275-300

Margenat, Josep Maria. 2005. «La deconstrucción del nacionalcatolicismo». En *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, editado por José María Castells, José Hurtado y Josep Maria Margenat, 59-81. Bilbao: Desclée de Brower.

Marías, Julián. 1973. *Innovación y arcaísmo*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.

Martí i Martí, Casimir. 2013. *Iglesia y sociedad en España 1965-2010 en la trayectoria de las revistas Pastoral Misionera Frontera*. Valencia: Atrios Llibres.

Martín Descalzo, José Luis. 1976. «La Iglesia española entre ayer y mañana». *Razón y fe* número 940: 449-460.

Martín Velasco, Juan de Dios. 2018. (sacerdote, doctor en Filosofía, exrector del seminario de Madrid y profesor emérito del Instituto Superior de Pastoral). En conversación con el autor, Instituto Superior de Pastoral (Madrid), 15 de febrero.

Martínez Arribas, Juan; Duocastella, Rogelio y Almerich, Paulina. 1971. *Tierra de Campos. Religión y subdesarrollo*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada.

Martínez Gordo, Jesús. 2000. «Los contextos: del Vaticano II a nuestros días». En *Recibir el Concilio 50 años después: XXIII semana de estudios de teología pastoral*, Instituto Superior de Pastoral, 13-58. Editorial Verbo Divino. http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p= 3 207985 (último acceso: 24 de abril de 2019).

Mate, Reyes. 1973. «Trasfondo teórico del fenómeno "cristianos por el socialismo"». *Iglesia Viva* 52/53: 453-463.

Meléndez Jiménez Josefina. 1974. «Características especiales de la juventud femenina». En *Juventud y formación religiosa,* coordinado por el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 121-172. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.

Moncada, Alberto. 1977. *Los hijos del padre*. Barcelona: Arcos Vergara.

Moreno Seco, Mónica. 2002. «Creencias religiosas y política en la dictadura franquista». *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 1: 5-53.

Nota del Gobierno Civil. 1972. «Suspensión de espectáculos». *ABC* (Sevilla), 28 de marzo. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso 22 de mayo de 2019).

Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia en España. 1976. *Guía de la Iglesia en España.* Madrid: Secretariado del Episcopado Español-Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia en España

Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia. 1973. *Guía de la Iglesia en España.* Madrid: Secretariado del Episcopado Español-Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España

Ordóñez Márquez, Juan. 1972a. «Los "tambienes" del Corpus Christi». *ABC* (Sevilla), 1 de junio. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso 22 de mayo de 2019).

Ordóñez Márquez, Juan. 1972b. «¿Vocaciones de parias en la Iglesia?». *ABC* (Sevilla), 23 de julio. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso 22 de mayo de 2019).

Palti, Elías J. 2006. «La frágil arquitectura del pensamiento moderno. Tiempo y secularización en la historiografía conceptual». *Revista de Estudios Políticos* 134 (diciembre): 241-285.

Quilon Rodríguez, Alexander. 1975. *El misterio del pecado y del perdón en la Iglesia en nuestros días. Causas de la crisis*. Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Roma. IMPHOE: Madrid.

Riba, Albert. 2019. (Presidente y fundador de Ateus de Catalunya y de la Unión de Ateos y Librepensadores). En conversación con el autor, sede de Ateus de Catalunya (Barcelona), 21 de enero.

Ribera José Manuel. 2010.*Laicidad, Iglesia y Democracia: Fecum-Buen Consejo en su lucha por las libertades*. Religión y derechos humanos. Madrid: Dykinson.

Ribera, José Manuel. 2018. (Antiguo congregante de la FECUM y catedrático emérito de geriatría). En conversación con el autor, Hospital Clínico de San Carlos (Madrid), 15 de noviembre.

Rodríguez Echeverria, Gerardo. 1974. *El adolescente español*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. Instituto de la Juventud.

Rovira Belloso, José María. 1973. «El sacramento de la penitencia, hoy». *Iglesia Viva* 46 (Magisterio y conciencia crítica): 315-339.

Sagrada Congregación del Clero. 1972. *Examen de las ponencias y proposiciones de la Asamblea conjunta de obispos y presbíteros de España, hecha por la Sagrada Congregación para*

el Clero y que deberá tener en cuenta la Asamblea plenaria del Episcopado español. 9 febrero. FGE. (3) 107.2 42/09015, 11. AGA.

Sahagún Lucas, J. 1975. *Crisis de identidad. La problemática sacerdotal de nuestro tiempo*. Madrid: Marova.

Sainz Martínez, José Carlos. 1996. «De FECUM a FECUN: Política y Religión entre los Congregantes Marianos (1965-1977)». *Política y Sociedad* 22: 103-121.

Sánchez Herraiz, Pablo. 1975. «Asamblea cristiana: Al pasar de una cultura rural a una urbana entra en crisis la jerarquía de valores. Entrevista con Don Pablo Sánchez Herraiz, encargado de la "ponencia O"». *Ya,* 18 de febrero: 23. Recopilado en FGE. (3) 107.2 42/08998, 14. AGA.

Sánchez Recio, Glicerio. 2003. «La percepción de los cambios en los años sesenta». *Stud. Hist., H.ª Cont* 21: 213-229.

Sarrias, Cristóbal. 1976. «Encuesta sobre la juventud: Fe religiosa». *Razón y fe* número 939: 365-379.

Seco, Avelino y Ernesto Bustio. 2017. (Sacerdotes de la diócesis de Santander. Ambos han trabajado en parroquias de barrios obreros. Actualmente Bustio gestiona el Albergue del Abuelo Peuto en un área rural de Cantabria. Seco continúa vinculado a una parroquia santanderina). En conversación con el autor, Güemes (Cantabria), 21 de marzo.

Servicio de Información de la Dirección General de Prensa. 1966. *Tema 11. El problema Religioso en España.* FGE. (3)107.1-42/08992, 4. AGA.

Setién, José María. 1968. «Los cristianos en la evolución actual de la Iglesia en España». *Iglesia Viva, revista de pensamiento cristiano* 17/18 (noviembre-diciembre): 411-447.

Soto Carmona, Álvaro. 2005. *Transición y cambio en España. 1975-1996*. Madrid: Alianza Editorial.

Taylor, Charles. 2006. *Imaginarios sociales modernos*. Traducido por Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós.

Todoli Duque, José. 1973. *II Semana sobre sociología de la Religión. Tematica general: la Iglesia española contemporánea. Diagnóstico sobre la fe y la moral.* Madrid, 3 de abril. FGE. (3) 107.2 42/8996.11. AGA.

Torelli, Giorgio. 1973. «Treinta mil miembros de la compañía responderán a esta pregunta ¿para qué sirve un jesuita?». *ABC* (Madrid), 10 de Noviembre: 42-45. http://hemeroteca.abc.es/.

Umbral, Francisco. 1975. «La guerra de los curas». *ABC* (Madrid), 22 de noviembre: 38. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso 26 de mayo de 2019).

Urbina, Fernando. 1975. «La fe de los españoles de hoy. Un intento de interpretación». *Razón y fe* tomo CXCII: 355-369.

Urbina, Fernando. 1976. «El compromiso vital cristiano en España» En *Estudios sociológicos sobre la situación social en España, 1975* (Informe FOESSA). Recopilado en Fernando

Urbina: *Mundo moderno y fe cristiana. Meditación desde España, I*. 1993. Madrid: Editorial Popular.

Urbina, Fernando. 1993. *Mundo moderno y fe cristiana. Meditación desde España, I*. Madrid: Editorial Popular.

Vázquez, Alfredo, y Amador Valderrábano. 1974. *Religión y sociedad en cambio. Estudio socio-religioso de Palencia*. Palencia: Obispado de Palencia.

Vázquez, Alfredo, José Mª Díaz Mozaz, Francisco Azcona San Martín. 1973. *La vida cristiana ante el reto de los tiempos nuevos. Estudio sociorreligioso de Navarra*. Pamplona: Gráficas Iruña.

Vázquez, Jesús María, Félix Medín, y Luis Méndez. 1973. *La Iglesia española contemporánea*. Madrid: Editora Nacional.

Vidal, Marciano. 1975. *Cómo hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*. Madrid: PPC.

Zárraga, José Luis. 2015. «Los estudios sobre la juventud en España: Pasado, presente, futuro». *Revista de estudios de juventud* 110 (diciembre): 13-34.

CAPÍTULO 5. EL DESVELAMIENTO: LA TRANSICIÓN RELIGIOSA EN ESPAÑA (1976-1982)

ABC. 1976. «La renuncia al derecho de presentación». *ABC* (Madrid), 17 de Julio: 3. http://hemeroteca.abc.es/.

Alberdi, Ricardo. 1980. «Asfixia de la pregunta sobre Dios». *Iglesia Viva* 87/88: 231-246.

Alcalá, Manuel. 1976. «(XIII) Panorámica moral: lenta reacción renovadora». *Ecclesia* 1780: 14-17.

Algunas notas sobre el clero en España. s.f. FAB., caja 68, carpeta 1. AESI-A.

Algunos datos de la misión obrera S.I. en España. *s.f.* FAB, caja 99, carpeta 3. AESI-A.

Alonso, Francisco Javier. 2016. (Presidente de la Comisión Diocesana de Madrid de Justicia y Paz en el momento de realización de la entrevista. Actualmente presidente de la Comisión General de Justicia y Paz de España). En conversación con el autor, Madrid, 5 de octubre.

Álvarez Bolado, Alfonso. 1979. Borrrador del artículo «Planificación familiar, aborto y divorcio en la nueva sociedad española», aparecido en el número 89 de la revista *Misión Abierta*. FAB, caja 93 «Esquema de conferencias, borradores de artículos no publicados o que llegan a publicarse, entre 1972 y 2001», sin carpeta. AESI-A.

Álvarez-Bolado, Alfonso. 1981. «¿Tentación nacionalcatólica de la Iglesia de hoy?». *Iglesia Viva* 94 (La Iglesia en la vida pública): 295-316.

Amérigo Cuervo-Arango, Fernando. 2007. «Libertad religiosa, laicidad del Estado e inmigración islámica». *Ilu, revista de ciencias de las religiones. Anejos.* 21: 51-76.

Andrés-Gallego, José, y Pazos, Antón M. 1999. *La Iglesia en la España contemporánea/2*. Madrid: Encuentro.

Andrés de Llano, J. M., S. Alberola López, J.R. Garmendia Leiza, C. Quiñones Rubio, R. Cancho Candela y E. Ramalle-Gómara. 2015. «Evolución de la natalidad en España. Análisis de la tendencia de los nacimientos entre 1941 y 2010». *Anales de Pediatría* 82/1: e1-e6. DOI: http://dx.DOI.org/10.1016/j. anpedi.2014.03.018 (último acceso: 5 de julio de 2019).

Aradillas, Antonio. 1977. *Yo acuso*. Madrid: Sedmay.

Asamblea Plenaria (24ª) 1976. *Nota sobre la invasión erotizante y pornográfica en la sociedad*, 28 de febrero. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp (último acceso 31 de mayo de 2019).

Bandrés, Isabel. 1976. «La presencia de la mujer en la sociedad. Vaticano II: Diez años después en España». *Ecclesia* 1801: 15-23.

Barba, David. 2009. *100 españoles y el sexo*. Barcelona: Plaza y Janés.

Baubérot, Jean. 2004. «Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía». Traducido por Dulce María López Vega. En *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean-Pierre Bastian, 94-110. México: Fondo de cultura económico.

Belda, Rafael. 1981. «La fe no es un asunto puramente privado». *Iglesia Viva* 94 (La Iglesia en la vida pública): 368-349.

Benavides, Juan. 1979. «Tema: cambio en las pautas de conocimiento de la conciencia religiosa» (en seminario de FYS 120 *La religiosidad española bajo las condiciones sociales contemporáneas*). FYS, carpeta 552, carpeta 3. AHUPCO.

Beorlegui Zarranz, David. 2017. *Transición y melancolía: la experiencia del desencanto en el País Vasco (1976-1986)*. Madrid: Postmetrópolis.

Berger, Peter. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista.* Traducido por Francisco J. Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme.

Blanch, Antonio. 1979. «Autocrítica de la educación cristiana». *Razón y fe* tomo CXCIX: 485-496.

Blanch, Antonio. 1988. *Crónicas de la increencia en España*. Cuadernos Fe y Secularidad: 3. Santander: Sal Terrae. Consultado en FYS, caja 576, carpeta 2.

Bustelo, Carlota. 1983. «El derecho al trabajo de la mujer». Tribuna libre. *El País*, 9 de marzo. https://elpais.com/diario/1983/03/09/economia/416012402_850215.html

Calleja Sáenz de Navarrete, J. Ignacio. 1988. *Discurso eclesial para la Transición democrática (1975-1982)*. Victoriensia 51. Vitoria: Eset.

Carrión Garzarán, Ángel, director del equipo. 1976. «La población española y su territorio» En *Estudios sociológicos sobre la situación social de España 1975*, Fundación FOESSA, 3-194. Madrid: Euramérica.

Carro Celada, José Antonio. 1981. «Comenzaron los debates sobre el divorcio en el pleno del Congreso. *Ecclesia* 2024: 20-21.

Carta Pastoral de los Obispos de Bilbao, Pamplona-Tudela y San Sebastián. 1976. «Algunas actitudes cristianas ante una nueva sociedad». *Ecclesia* 1781: 23-29.

Codina, Víctor, Carlos Pereda y Miguel Ángel de Prada. 1981. *Analizar la Iglesia. Proyecto para un análisis sociológico de la Iglesia española*. Madrid: Ediciones HOAC.

Comín, Alfonso C. 1976. Intervención de Alfonso C. Comín sobre la militancia de cristianos en los partidos comunistas (Reunión del Comité Central del Partido Comunista de España en Roma, julio). FGC., caja 71, carpeta 1. AESI-A.

Confederación Española de Religiosas. 1975. *Guía de las comunidades religiosas femeninas de España*. Madrid: CONFER femenina.

Confederación Española de Religiosas. 1985 *Guía de las comunidades religiosas femeninas en España*. Madrid: CONFER.

Confederación Española de Religiosas. 1993. *Guía de las comunidades de las religiosas españolas*. Madrid: CONFER.

Confederación Española de Religiosas. 1985 *Guía de las comunidades religiosas femeninas en España*. Madrid: CONFER.

Confederación Española de Religiosos. 1966. *Guía de las comunidades religiosas en España. I Comunidades Masculinas*. Madrid: Confederación Española de Religiosos.

Conferencia Española de Religiosos. 1972. *Guía de las comunidades religiosas masculinas de España*. Madrid: Confederación Española de Religiosos.

Conferencia Española de Religiosos. 1976. *Guía de las comunidades religiosas masculinas de España*. Madrid: CONFER.

Confederación Española de Religiosos. 1980. *Guía de las comunidades religiosas masculinas de España*. Madrid: Confederación Española de Religiosos.

Confederación Española de Religiosos. 1993. *Guía de las comunidades de los religiosos españoles.* Madrid: CONFER.

Cordero, Guillermo. 2014. «La activación del voto religioso en España (1979-2011)». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 147: 3-20. DOI: http://dx.DOI.org/10.5477/cis/reis.147.3.

Cuadernos de Misión Obrera. 1991. «La misión obrera de la Compañía de Jesús en España». Zaragoza. FAB, caja 99, carpeta 3. AESI-A.

De Carli, Romina. 2011. «La Iglesia ante la transición democrática: ¿confesionalidad tolerante o aconfesionalidad privilegiada?». En *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, coordinado por Manuel Ortiz Heras y Damián A. González, 77-102. Madrid: Sílex.

De Carli, Romina. 2017. «El catolicismo español durante la transición y la democracia: un balance de la investigación en los primeros quince años del siglo XXI». En *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*, Feliciano Montero, Julio de la Cueva, Joseba Louzao, 109-121. Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares.

De Castro, Ángel, y Margarita Serrano. 1977. *La gran desbandada (curas secularizados)*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo. Edicusa.

De la Cueva Merino, Julio. 2015. «Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia». *Historia Contemporánea* 51: 365-395. DOI: 10.1387/hc.14712.

De Madariaga, Salvador. 1975. *Dios y los españoles*. Barcelona: Planeta.

Del Campo, Salustiano, y María del Mar Rodríguez-Brioso. 2002. «La gran transformación de la familia española durante la segunda mitad del siglo XX». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 100: 103-165.

Delgado, Francisco. 2017. (Expresidente de Europa Laica). En conversación con el autor, Madrid, 1 de marzo.

Díaz Mozaz, José María. 1983. «Evolución de la situación religiosa y de la Iglesia en la década que antecede a la Transición política». En *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*, Fundación FOESSA, 533-542. Madrid: Editorial Euramérica.

Díaz-Salazar, Rafael. 1981. «El malestar de la Iglesia en la sociedad democrática. Claves para una comprehensión». *Iglesia Viva* 93 (Expectativas y decepciones en la Iglesia del postconcilio): 47-62.

Díaz-Salazar, Rafael. 1983a. «Capítulo IV, La Iglesia en el proceso de legitimación del Estado Moderno en España». En *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*, Fundación FOESSA, 573-586 Madrid: Editorial Euramérica.

Díaz-Salazar, Rafael. 1983b. «Capítulo V, Partidos políticos, Iglesia y factor religioso, por Rafael Díaz-Salazar Martín». En *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*, Fundación FOESSA, 587-600. Madrid: Editorial Euramérica.

Díaz-Salazar, Rafael. 1993. «La transición religiosa de los españoles». En *Religión y sociedad en España*, Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner, 93-174. Madrid: CIS.

Díaz-Salazar, Rafael. 2006. *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo.* Madrid: PPC.

Domínguez Rojas, Jesús. 2001. «La Iglesia española en cifras. Análisis de los datos estadísticos (1960-1980)». *Anuario de Historia de la Iglesia* (AHIg) 10: 31-55. http://www.redalyc.org /articulo.oa?id=35501004> (último acceso: 18 de mayo de 2019).

Duato, Antonio, y Fernando Urbina. 1979. «Cristianos en una sociedad pluralista». *Iglesia viva, revista de pensamiento cristiano* 80/81 (La nueva etapa constitucional): 147-158.

Duch, Lluís. 2017. *El exilio de Dios*. Barcelona: Fragmenta.

Duocastella, Rogeli. 1981. *Aspectos educativos y religiosos en la España de los años 80*. Barcelona: ISPA.

Ecclesia. 1976a. «Sobre el momento actual de la enseñanza en los colegios religiosos. Comunicado de la FERE». *Ecclesia* 1786: 2.

*Ecclesia.*1976b. «Un tiempo nuevo para la Iglesia de España». *Ecclesia* 1807: 3.

Ecclesia. 1976c. «La Iglesia en la España de hoy: tres preguntas urgentes». *Ecclesia* 1777: 17-23.

Ecclesia. 1981a. Noticia sobre manifestación a favor de la libertad de enseñanza. *Ecclesia* 2016: 21.

Ecclesia. 1981b. «"Inoportuno, desmedido, desestablizador". ¿El documento de los obispos o el proyecto de ley de divorcio?». Ecclesia 2018: 24-26.

Ecclesia. 1981c. «De vergonzantes a confesantes». Editorial. *Ecclesia* 2052: 5.

Ecclesia. 1981d. «Pronto, programas religiosos en TVE». *Ecclesia* 2047: 42.

Ecclesia. 1981e. «El aborto espera su turno». *Ecclesia* 2039: 5.

Ecclesia. 1981f. «¿Una Iglesia tediosa y opaca?». Editorial. *Ecclesia* 2051: 5.

Ecclesia. 1981g. «Más de 100 000 Religiosos abandonaron el claustro». *Ecclesia* 2024: 16-17.

Ecclesia. 1981h. «A los diez años de la asamblea conjunta». *Ecclesia* 2046: 3.

Echarren Ystúriz, Ramón. 1990. «Veinticinco años en la vida de la Iglesia española». En *La Iglesia en la sociedad española. Del Vaticano II al año 2000*, Instituto Superior de Pastoral, 27-78. Estella (Navarra): Verbo Divino.

El País. 1977. «Retirado el crucifijo del despacho del presidente de las Cortes». *El País,* 27 de agosto. https://elpais.com/diario/1977/08/27/espana/241480813_850215.html (último acceso: 27 de mayo de 2019).

El País. 1979. «Aprobada la ratificación de los acuerdos con la Santa Sede». *El País,* 14 de septiembre.https://elpais.com/diario/1979/09/14/espana/306108023_850215.html. (último acceso: 27 de mayo de 2019).

Entrevista con miembros del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos (Juana María Marinas, Integrante 1 e Integrante 2). 2016. En conversación con el autor, Madrid, 13 de diciembre.

Estrada, Juan Antonio. 2000. *La atracción del creyente por la increencia*. En *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Javier Muguerza, Juan Antonio Estrada y Muñoz Jacobo (Foro sobre el Hecho Religioso 23o. 1999). Cuadernos FYS, 48/49. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.

Fernández, Celestino (director de *Yelda*). 1981. Respuestas del entrevistado en la sección «Ante la renovación de cargos en la Conferencia Episcopal». *Ecclesia* 2013: 18-19.

Fernández-Coronado, Ana, y Gustavo Suárez Pertierra. 2013. «Identidad social, pluralismo religioso y laicidad del Estado». *Documentos* 180, Fundación Alternativas: 1-89. 26-10-13. https://www.fundacionalternativas.org/public/storage/labor atorio_documentos_archivos/47952 1f06766afd86e731f92dc17da34.pdf (último acceso: 28 de mayo de 2019).

Ferreira Santos, Nuno. 2007. «José Sócrates: escolha no referendo é entre a modernidade e o conservadorismo». *Público*, 9 de febrero. https://www.publico.pt/2007/02/09/politica/noticia/jose-socrates-escolha-no-referendo-e-entre-a-modernidade-e-o-conservadorismo-1285193

Floristán, Casiano. 2003. *Convicciones y recuerdos*. Madrid: San Pablo.

Fraga Iribarne, Manuel. 1975. «La reforma religiosa». *ABC* (Madrid), 4 de octubre. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 27 de mayo de 2019).

Fundación FOESSA. 1983. *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*. Informes, 9. Madrid: Editorial Euramérica.

Gaidon, Maurice. 1989. *Avec les eveques d'Espagne*. Crónica del obispo de enlace entre la Conferencia Episcopal Francesa y la Española. Fondo Secretariat Général de l'Épiscopat (57 CE 132), Dossier 2. Conférence épiscopale espagnole-Comisión Permanente, subcarpeta «varia». Centre National des Archives de l'Eglise en France.

García de Andoin, Carlos. 2018. (Profesor del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao, fundador de Cristianos Socialistas en el PSOE y asesor de laicidad de Mª Teresa Fernández de la Vega cuando desempeñaba el cargo de vicepresidenta del Gobierno). En conversación con el autor, Madrid, 2 de febrero.

García Roca, Joaquín. 1980. «Tendencias culturales para la próxima década». *Iglesia Viva* 86: 125-145.

Gauchet, Marcel. 2005. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión.* Traducido por Esteban Molina González. Madrid: Trotta.

Gimbernat, Juan Antonio. 1976. «La Iglesia en el cambio social».*Iglesia Viva* 61 (La Iglesia y cambio): 21-28.

Gómez Caffarena, José. 1980. Respuesta a la petición de informes realizada por el cardenal König para las *Jornadas sobre Ciencia y Fe* de abril de 1981 del Secretariado para los No creyentes. Madrid. FYS., caja 545, carpeta 10 «Colaboraciones asamblea del Secretariado no-Creyentes». AHUPCO.

Gómez Marín, Rafael. 1983. «VI. Andalucía: religión e Iglesia en la preparación del camino a la transición socio-política». En *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975-1983, vol. 2,* Fundación FOESSA, 721-736. Madrid: Editorial Euramerica.

González, Felipe. 1986. Declaraciones del presidente del Gobierno al director del *Diario 16. Diario 16,* 19 de diciembre: 9. Citado en Julio Iglesias de Ussel. 1990. «La familia y el cambio político en España». *Revista de Estudios Políticos* 67 (enero-marzo): 235-259.

González-Anleo, Juan. 1975. *Catolicismo nacional: nostalgia y crisis.* Madrid: Ediciones Paulinas.

González Blasco, Pedro, y Juan González-Anleo. 1992. *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: Fundación SM.

González de Cardedal, Olegario. 1985. *España por pensar*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca.

González de Cardedal, Olegario. 1999. «La Iglesia en España: problemas de superficie y problemas de fondo». En *La Iglesia en España. 1950-2000,* edición preparada por Olegario González de Cardedal, 177-248. Madrid: PPC.

González de Cardedal, Olegario. 2010. *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva.* . Madrid: Editorial Encuentro.

González de Cardedal, Olegario. 2015. «El futuro: la Iglesia ante el siglo XXI». En *La Iglesia en la Historia de España*, dirigido por José Antonio Escudero. Madrid, 1457-1476. Marcial Pons.

González Martín, Marcelo. 1977. «Con motivo de la fiesta de la inmaculada: cardenal González Martín». *ABC* (Madrid), 9 de diciembre. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 30 de mayo de 2019).

Grimaldos, Alfredo. 2008. *La Iglesia en España 1977-2008*. Barcelona: Península.

Grupo de discusión 3D. 2017. (Colegio concertado del área norte de la ciudad de Madrid. Alumnos de 2º de Bachillerato. Grupo compuesto por 1 varón de 18 años, 3 mujeres de 17 años). En conversación con el autor, 15 de marzo.

Hervieu-Léger, Danièle. 2003. *Catholicisme, la fin d'un monde*. París: Bayard.

Hervieu-Léger, Daniéle. 2006. «In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity». *Hedgedog Review* 8/1-2 (After Secularization, Spring-Summer): 59-60.

Hurley, Mark J. (ponente). 1981. Borrador de la ponencia «La relación entre ciencia y no-creencia en la situación actual» (temas de la asamblea plenaria del Secretariado para los No Creyentes sobre Ciencia y Fe, 31 de marzo-3 de abril de 1981). FYS., caja 545, carpeta 10 «Colaboraciones asamblea del Secretariado no-Creyentes». AHUPCO.

Iglesias de Ussel, Julio. 1990. «La familia y el cambio político en España». *Revista de Estudios Políticos* 67 (enero-marzo): 235-259.

Instituto Fe y Secularidad. [¿1978?]. *Memoria académica 1976-1977*. Madrid: A.G. Luis Pérez.

Jáuregui, Ramón. 2017. (Vice-lehendakari y ministro de Presidencia entre 2010 y 2011, miembro del Parlamento Europeo entre 2014 y 2019). En conversación con el autor, despacho del Congreso de los Diputados (Madrid), 23 de octubre.

J.F.F. 1977. «Monseñor Araujo Iglesias: "El futuro de la Iglesia gallega es confuso"». *ABC* (Madrid), 18 de agosto. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 30 de mayo de 2019).

Juliá, Santos, y José-Carlos Mainer. 2000. *El aprendizaje de la libertad (1973-1986)*. Madrid: Alianza Editorial.

Junta de Gobierno del ilustre colegio oficial de Doctores y Licenciados en F. y Letras del D.U. de Madrid 1977. «Iglesia y enseñanza». *Boletín*, número 10 (20 de diciembre). Consultado en FGC., caja 53, carpeta 7 «Escuela. Polémica». AESI-A.

Juventud Estudiante de Católica (JEC). 1976. «La Juventud Estudiantil Católica (JEC), una presencia crítica dentro de la Iglesia y de la sociedad». *Ecclesia* 1321: 18-21.

Laín Entralgo, Pedro. 2003. *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.

Larrabe, José Luis. 1981. «Valoración de la conjunta a diez años de su celebración». *Ecclesia* 2048: 27.

Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religioa (BOE núm. 177, de 24/07/1980). https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1980-15955 (último acceso: 29 de mayo de 2019).

Linz, J.J., Manuel Gómez-Reino, Francisco A. Orizo y Darío Vila. 1981. *Informe sociológico sobre el cambio político en España 1975-1981. IV informe FOESSA, vol. I*. Madrid: Editorial Euramerica.

Logos. 1976. *Carta Cardenal Tarancón*, Madrid, 17 de abril. FGE. (3) 107.2 42/08998, 11. AGA.

López Ibor, Juan J. 1975. «Desintegración de las ciencias humanas». *ABC*, 3 de septiembre. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 29 de mayo de 2019).

López Romero, Mª Ángeles. 2018. (Exredactora jefe de la revista *21* y actual directora de la Editorial San Pablo). En conversación con el autor, Madrid 23 de enero.

López Sáez, Jesús (Departamento de Catequesis de Adultos. Secretariado Nacional de Catequesis). 1979. *España, país de misión. El problema de la reiniciación en España, a trece años del Concilio y después de tres años de transición política*. Colección Documentos y Estudios, número 40. Madrid: PPC.

Mardones, José María. 1978. «Creencias religiosas y sociología del conocimiento». *Iglesia Viva* 76 (Ciencia y fe): 335-350.

Martín Descalzo, José Luis. 1976. «La Iglesia española entre ayer y mañana». *Razón y fe* número 940: 449-460.

Martín Patino, José María. 1981. *La Iglesia frente a la crisis de la modernidad*. Madrid: Servicio Editorial.

Martín de Santa Olalla, Pablo. 2001. «La Ley del Divorcio de junio de 1981 en perspectiva histórica». *Espacio, Tiempo y Forma* 14 (14): 519-51.

Martín de Santa Olalla, Pablo, y José Francisco Serrano Oceja. 2016. *50 años de la Conferencia Episcopal Española*. Madrid: Encuentro.

Martínez Cortés, Javier. 1981. «¿Hacia una aceptación de lo experiencial? Evolución de la conciencia religiosa en España (1939-1980)».*Razón y fe* número 996: 250-258.

Martínez Cortes, Javier. 1981-82. «Cambio religioso en España. Conciencia religiosa y cambio social en España 1939-1980» (dentro del seminario interno del Instituto Fe y Secularidad coordinado por Javier Martínez Cortés y Rosa Aparicio: *La evolución de la religiosidad en la sociedad española y su presencia en los años 80*). FYS, caja 577 «Memorias académicas fe y secularidad». AHUPCO.

Martínez Cortés, Javier. 1983. «Capítulo VII: Religión, cultura, sociedad». En *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*, Fundación FOESSA, 609-633 Madrid: Editorial Euramérica.

Maurena, Ferrán. 1981. «Carta de Ferrán Maurena, contestando a una pregunta mía sobre el Reblandecimiento modernista». S. Cugat, 27 de abril. FAB., caja 68, carpeta 1. AESI-A.

Mérida, María. 1982. *Entrevista con la Iglesia*. Barcelona: Planeta.

Miret Magdalena, Enrique. 1976. *Religión e irreligión hispanas*. Valencia: Cosmos.

Montero, Feliciano. 2007. «Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo». *Historia y Política* 18 (Las derechas: tecnócratas, liberales y *neocons*.: coordinado por Fernando del Rey): 101-128.

Moreno Seco, Mónica. 2002. «Creencias religiosas y política en la dictadura franquista». *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 1: 5-53.

Moreno Seco, Mónica. 2011. «Feminismo, antifeminismo, catolicismo y anticlericalismo en la Transición política a la democracia». En *Feminismos y antifeminismos: culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, editado por Ana María Aguado y Teresa Ortega, 307-332. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions.

Muñoz Soro, Javier. 2006. *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*. Madrid: Marcial Pons.

Muñoz Soro, Javier. 2017. «La transición de la cultura». En *España en democracia, 1975-2011. Volumen 10*, coordinado por Xosé M. Núñez Seixas, 489-524. Barcelona: Planeta.

Muñoz Varo, Antonio. 2017. (presidente de la Acción Católica entre 2015 y 2018, y profesor de matemáticas en instituto público). En conversación con el autor, sede de la Acción Católica (Madrid), 13 de diciembre.

Nasarre, Eugenio. 2018. (Político vinculado a UCD y, posteriormente, al PP. Ha desempeñado cargos como la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia entre 1979 y 1980, la Dirección General de RTVE en 1982 y la Secretaría General de Universidades entre 1996 y 1998). En conversación con el autor, Madrid, 22 de enero.

Nicolau, Roser. 2005. «Población, salud y actividad, en Estadísticas históricas de España». En *Estadísticas históricas de España: siglos XIX-XX, vol. 1*. Albert Carreras y Xavier Tafunell, 77-154. Bilbao: Fundación BBVA, 2005.

Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia en España. 1976. *Guía de la Iglesia en España.* Madrid: Secretariado del Episcopado Español-Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España.

Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia. 1979. *Guía de la Iglesia en España*. Madrid: Secretariado del Episcopado Español-Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España.

Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia. 1988. *Estadísticas de la Iglesia Católica 1989*. Madrid: Editorial de la Conferencia Episcopal Española.

Oficina de Información la Conferencia Episcopal. 1977. «Extracto del comunicado final de la LXII Reunión de la Comisión Permanente de la CEE ante las próximas Elecciones generales», 22 de abril. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp (último acceso: 25 de mayo de 2019).

Ordoñez Márquez, Juan. 1975. «Los seminarios, ¿cuestión abierta?». *ABC* (Sevilla), 27 de noviembre: 63. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 29 de mayo de 2019).

Oreja, Marcelino. 2018. (Miembro del Gobierno de Adolfo Suárez, UCD. Vinculado a la democracia cristiana, exministro de Asuntos Exteriores durante el periodo de la firma de los Acuerdos España-Santa Sede de 1979 y secretario general del Consejo de Europa en 1984). En conversación con el autor, Madrid, 5 de febrero.

Ortiz Castillo, Francisco. 2016. *La Seguridad Social de los ministros de culto, religiosos y secularizados*. Murcia: Laborum.

Osoro, Carlos. 2017. (Cardenal-Arzobispo de Madrid). En conversación con el autor, Madrid, 13 de diciembre.

Otero Novas, José Manuel. 2015. *Lo que yo viví: memorias políticas y reflexiones*. Barcelona: Prensa Ibérica.

Pablo VI. 1976. «Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi". La Evangelización en el Mundo Contemporáneo (II)». *Ecclesia* 1773: 13-15.

Payá Andrés, Miguel. 1977. «Movimientos de renovación en el catolicismo español». *Iglesia Viva* 67/68 (Iglesia y poder en el neocapitalismo): 69-91.

Pereda Olarte, Carlos, Fernando Urbina de la Quintana y Miguel Ángel de Prada Junquera. 1983. *Cambio de actitudes religiosas y secularización de comportamientos en la situación española actual*. Madrid: Colectivo IOÉ. Intervención sociológica y análisis grupal.

Pérez-Agote, Alfonso. Mayo-Junio 2007. «El proceso de secularización en la sociedad española». *Revista Cidob d'Afers Internacionals* 77: 65-82.

Pérez-Agote, Alfonso. 2012. *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización (colección monografías, 276)*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Puente Egido, José. 1976. «Aspectos nuevos en las relaciones Iglesia-Estado en materia matrimonial». *Iglesia viva* 64/65 (Redescubrir el matrimonio): 455-466.

Recio, Juan-Luis, Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar. 1990. *Para comprender la Transición española. Religión y política*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Riaza, José María, compilador. 1983. Notas introductorias para la reflexión del seminario de FYS 165 bis. (1983-1984) *Valores éticos en la nueva situación democrática* (Inspiradas en las sesiones del Foro sobre el Hecho Religioso, celebradas en septiembre de 1982). FYS, caja 545 (seminarios), carpeta 3. AHUPCO.

Riba, Albert. 2019. (Presidente y fundador de Ateus de Catalunya y de la Unión de Ateos y Librepensadores). En conversación con el autor, sede de Ateus de Catalunya (Barcelona), 21 de enero.

Ricoeur, Paul. 2009. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducido por Agustín Neira. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Ruiz Torres, Pedro. 2007. «Los discursos de la memoria histórica en España.». *HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea.* 7.

Sáez de la Fuente Aldama, Izaskun. 2001. *El movimiento de liberación nacional vasco, una religión de sustitución*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Editorial Desclée de Brouwer.

Sánchez Recio, Glicerio. 2003. «La percepción de los cambios en los años sesenta». *Stud. Hist., H.ª Cont* 21: 213-229.

Sarrias, Cristóbal. 1981. «La presencia del sacerdote en la última novela». *Iglesia Viva* 91/92 (Sacerdocio y ministerios en la Iglesia actual): 153-160.

Sastre, Vicente J. 1981. «Estructura generacional del clero español». *Iglesia Viva* 91/92 (Sacerdocio y ministerios en la Iglesia actual): 145-151.

Sauquillo, Francisca. 2018. (Presidenta del Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad-MPDL, colaboradora con el Padre Llanos en el Pozo del Tío Raimundo, excongregante de FECUM y miembro de plataformas políticas como ORT y PSOE). En conversación con el autor, sede del MPDL (El Pozo del Tío Raimundo, Madrid), 12 de noviembre.

Sebastián, Fernando. 2016. *Memorias con esperanza*. Madrid: Encuentro.

Subirats, Eduardo. 1995. *España. Miradas fin de siglo*. Madrid: Akal.

Tamayo, Juan José. 1976. «El fenómeno de las comunidades de base ». *Ecclesia* 1792: 18-19.

Taylor, Charles. 2006. *Imaginarios sociales modernos*. Traducido por Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles. 2015. *La Era Secular. Tomo II*. Traducido por Ricardo Pérez. Barcelona: Gedisa.

Tierno Galván, Enrique. 1976. *¿Qué Es Ser Agnóstico?*. Ventana Abierta. Madrid: Tecnos.

Tornos, Andrés, y José María Díaz Mozaz. 1983. «Capítulo: III La Iglesia Católica en la España de hoy, sujeto de actividad social». En *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*, Fundación FOESSA, 543-572. Madrid: Editorial Euramérica.

Tornos, A., y J. Martínez. 1979. Notas de la reunión del miércoles 7 de febrero 1979. Participación en la misa, contexto social y conciencia religiosa en el área urbana de Madrid (seminario de FYS 120 *La religiosidad española bajo las condiciones sociales contemporáneas*). FYS, carpeta 552, carpeta 3. AHUPCO.

Trobajo, Antonio. 1981. «Los problemas de la transmisión de la fe. La fe y su transmisión. XIV Semana de Estudios y Coloquios sobre Problemas Teológicos Actuales». *Ecclesia* 2045: 17-19.

Tschannen, Olivier. 2004. «La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina». Traducido por Dulce María López Vega. En *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean-Pierre Bastian, 353-366. México: Fondo de Cultura Económico.

Tusell, Javier. 2005. *Dictadura franquista y democracia. 1939-2004*. Barcelona: Crítica.

Urbina, Fernando. 1975. «La fe de los españoles de hoy. Un intento de interpretación». *Razón y fe* tomo CXCII: 355-369.

Urbina, Fernando. 1976. «El compromiso vital cristiano en España» En *Estudios sociológicos sobre la situación social en España, 1975* (Informe FOESSA). Recopilado en Fernando Urbina: *Mundo moderno y fe cristiana. Meditación desde España, I*. 1993. Madrid: Editorial Popular.

Vázquez, Alfredo. 1976. «La situación religiosa en España». En *Estudios sociológicos sobre la situación social de España 1975*, Fundación FOESSA, 529-704. Madrid: Euramérica.

Vázquez, Jesús María. 1985. «La descristianización en España». En *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Francisco Azcona, Juan J. Cebrián et al., 155-168. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.

Vidal, José M. 2014. «Felipe González al Padre Ángel: "Eres un auténtico ángel"». *Religión digital* (sitio web), 18 de junio. https://www.periodistadigital.com/religion/solidaridad/2014/06/18/felipe-gonzalez-al-padre-angel-eres-un-autentico-angel-iglesia-religion-dios-jesus-papa-ugt-premios-madrid.html (último acceso: 31 de mayo de 2019).

Zárraga, José Luis. 2015. «Los estudios sobre la juventud en España: Pasado, presente, futuro». *Revista de estudios de juventud* 110 (diciembre): 13-34.

CAPÍTULO 6. SECULARIZACIÓN Y CATOLICISMO EN EL FIN DE SIGLO: LA ESPAÑA SECULAR

Aguilar, Susana. 2013. «La jerarquía católica española en perspectiva comparada. La confrontación política entre la Iglesia y el Gobierno socialista a comienzos del siglo XXI». *Revista Internacional de Sociología (REIS)* 71/ 2 (mayo-agosto): 309-334. DOI:10.3989/ris.2011.09.15.

Alfa y Omega, seminario católico de información. 2003. «Se disparan las rupturas matrimoniales». *Alfa y Omega* 375, 6 de noviembre: 22.

Alonso, Francisco Javier. 2016. (Presidente de la Comisión Diocesana de Madrid de Justicia y Paz en el momento de realización de la entrevista. Actualmente presidente de la Comisión General de Justicia y Paz de España). En conversación con el autor, Madrid, 5 de octubre.

Álvarez Bolado, Alfonso. 1999. *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Amell, Mª Josefa. *s.f. Manifiesto del grupo Espai Obert. Espacio Abierto*. Centre d'estudis francesc Eiximenis. FGC., Carpeta 26, subcarpeta 1 polémicas. AESI-A.

Andrés-Gallego, José, y Pazos, Antón M. 1999. *La Iglesia en la España contemporánea/2*. Madrid: Encuentro.

Andrés de Llano, J. M., S. Alberola López, J.R. Garmendia Leiza, C. Quiñones Rubio, R. Cancho Candela y E. Ramalle-Gómara. 2015. «Evolución de la natalidad en España. Análisis de la tendencia de los nacimientos entre 1941 y 2010». *Anales de Pediatría* 82/1: e1-e6. DOI: http://dx.DOI.org/10.1 016/j.anpedi.2014.03.018 (último acceso: 4 de julio de 2019).

Anejo II. Tablas. Encuesta juventud 1984. Documentos preparatorios de las *Jornadas sobre Increencia* de 1986. FYS., caja 546, carpeta 11. AHUPCO.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 1970. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 1975. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 1980. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 1985. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 1990. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 1995. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 2000. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 2005. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 2010. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 2015. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Aparicio, Rosa, Juan Benavides, Juvenal García y Andrés Tornos. 1989. «Creencia e increencia en la publicidad española1987-1988» (ponencia en las *Jornadas de increencia y Medios de Comunicación Social*, organizadas por el Instituto Fe y Secularidad). FYS, caja 547, carpeta 2. AHUPCO.

Arana, María José. 2017. (Teóloga feminista, religiosa del Sagrado Corazón. Ha sido copresidente del Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas y ha desempeñado funciones de párroco en la diócesis de Bilbao). En conversación con el autor, Getxo (Vizcaya), 22 de marzo.

Arbeloa, Víctor Manuel. 1975. *Aquella España católica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Armstrong, Karen. 2009. *The case of God*. Toronto: Alfred A. Knopf.

Aróstegui, Julio. 2004. *La historia vivida. Sobre la historia del presente*. Madrid: Alianza Editorial.

Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (38ª). 1983a. *La visita del Papa Juan Pablo II y la fe de nuestro pueblo*. *Exhortación colectiva del Episcopado Español*, Madrid, 25 de junio. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/ (último acceso: 3 de junio de 2019).

Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (38ª). 1983b. *La despenalización del aborto*, Madrid, 25 de junio. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/ (último acceso: 3 de junio de 2019).

Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (42ª). 1985. *Testigos del Dios vivo. Reflexión sobre la misión e identidad de la Iglesia en nuestra sociedad*, 28 junio. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/ (último acceso: 3 de junio de 2019).

Asociación de Teólogos Juan XXIII. 1982. «Carta de la Juan XXIII al sr. Cardenal». 26 de junio. FGC., caja 29, subcarpeta «Asociación Teólogos Juan XXIII-Papeles 80-81». AESI-A.

Ávila Román, José Mª. 2013. « Semana Santa de Cáceres: La crisis de los años 70». *Alcántara* 77: 101-113.

Azcona San Martín, Francisco. 1982. «La España que encontrará el Papa». *Razón y fe* número 1011: 144-159.

Baeza, Javier. 2017. (Sacerdote de San Carlos Borromeo, Madrid, y activista social). En conversación con el autor, Madrid, 6 de marzo.

Barba, David. 2009. *100 españoles y el sexo*. Barcelona: Plaza y Janés.

Barcia, Esteban S. 1984 «La Comisión Episcopal de Enseñanza acusa al Gobierno de intentar imponer una visión agnóstica en la escuela pública». *El País*, 18 de enero.

Bauman, Zygmunt. 2012. *Modernidad Líquida*. Traducido por Mirta Rosenberg en colaboración con Jaime Arrambide. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica.

Bayón, Ana. 2017. (Involucrada en actividades de pastoral juvenil de la Archidiócesis de Oviedo y profesora de Lengua y Literatura en un instituto público). En conversación con el autor, Oviedo, 23 de marzo.

Belda, Rafael. 1978. «La nueva sociedad en gestación». *Iglesia Viva* 75 (Iglesia y nueva sociedad): 203-214.

Beltrán Villalba, Miguel, Manuel García Ferrando, Juan González-Anleo, Rafael López Pintor y Juan Toharia Cortés. 1984. *Informe sociológico sobre la juventud española 1960/1982*. Madrid: Fundación Santa María-Ediciones SM.

Berger, Peter. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista.* Traducido por Francisco J. Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme.

Bermejo, Diego. 2013. «El retorno de Dios en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada». En *¿Dios a la vista?*, editado por Diego Bermejo, 15-83. Madrid: Dykinson.

Bestard Comas, Joan. 1984. «Luces, sombras y opciones de la Iglesia, hoy en España». *Iglesia Viva* 112: Modelos y proyectos de Iglesia en España: 281-292.

Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London: SAGE publications.

Blanch, Antonio. 1988. *Crónicas de la increencia en España*. Cuadernos Fe y Secularidad: 3. Santander: Sal Terrae. Consultado en FYS, caja 576, carpeta 2.

Blanch, Antonio. 1989. «La literatura de consumo y la increencia» (ponencia en *Jornadas de increencia y Medios de Comunicación Social* del Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 21 de enero). FYS. Caja 547, carpeta 2. AHUPCO.

Blázquez, Mariano. 2017. (Secretario ejecutivo de FEREDE-Federación de Entidades Evangélicas de España). En conversación con el autor, Madrid, 7 de noviembre.

Blázquez, Ricardo, Ramón Prat, Juan Luis Ruiz de la Peña, Amelia Robles, Francisco Serrer. 1986. «La Iglesia que evangeliza y que a su vez debe ser evangelizada». En *Evangelización y hombre de hoy*, editado por Secretaría general del congreso, 75-106. Madrid: Edice-Editorial de la Conferencia Episcopal Española.

Botti, Alfonso y Nieves Montesinos. 1998. «Anticlericalismo y laicidad en la Posguerra, la Transición y la Democracia (1939-1995)». En *El anticlericalismo español contemporáneo*, editado por Emilio La Parra y Manuel Suárez, 303-370. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

Botti, Alfonso. 2018. «Secolarizzazione, secolarismo, laicità e laicismo nei documenti della Conferenza Episcopale Spagnola (1973-1999)». En *La laicità dei cattolici. Francia, Spagna e Portogallo sul declinare del XX secolo*, editado por Ilaria Biagioli y Alfonso Botti, 127-186. Roma: Viella.

Brown, Callum G. 2009. *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800-2000*. Oxford: Routledge.

Bueno de la Fuente, Eloy. 2002. «Dios en la actual novela española». En *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, José Luis Cabria y Juana Sánchez-Gey,, 491-514. Salamanca: Sígueme.

Cabrera, Miguel Ángel. 2001. *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid: Cátedra.

Calero, Jorge, y Xavier Bonal. 1999. *Política Educativa y Gasto Público en Educación : Aspectos Teóricos y una Aplicación al caso Español*. Educación y Conocimiento. Barcelona: Pomares Corredor.

Callahan, William J. 2003. *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*. Traducido por Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica.

Campbell, Colin. 1987. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. London: Blackwell Publishers.

Cárcel Ortí, Vicente. 1990. *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*. Libros De Historia, 31. Madrid: Rialp.

Cristiano, Javier L. 2011. «*Habitus* e imaginación». *Revista Mexicana de Sociología* 73/1 (enero-marzo): 47-72.

Casanova, José. 2012. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.

Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). 1984. «Iglesia, Religión y Política». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 27: 295-328. http://www.jstor.org/stable/40183081 (último acceso: 5 de junio de 2019).

Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) 1987. *Actitudes y valores en las relaciones interpersonales (I).* Estudio 1703, septiembre.

Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). 1994. *Encuesta de Fecundidad y familia (FFS/ONU). Hombres*. Estudio 2121, noviembre.

Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) 1995. *Encuesta de Fecundidad y familia (FFS/ONU). Mujeres*. Estudio 2182, junio.

CIRES. 1992. *La realidad social en España (1990-1991).* Madrid: Fundación BBV.

Codina, Víctor, Carlos Pereda y Miguel Ángel de Prada. 1981. *Analizar la Iglesia. Proyecto para un análisis sociológico de la Iglesia española*. Madrid: Ediciones HOAC.

Comes Ballester, José A. 1981. «¿Involución en la pastoral litúrgica y catequética?». *Iglesia Viva* 93: Expectativas y decepciones en la Iglesia del postconcilio: 71-75.

Comisión Episcopal de Apostolado Seglar. 1989. *Presente y futuro del apostolado seglar en España*. Madrid: Edidea.

Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe. 1987. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones eclesiológicas*, 13 octubre. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/ (último acceso: 4 de junio de 2019).

Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. 1985. *El catequista y su formación*, 8 de septiembre. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/ (último acceso: 4 de junio de 2019).

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española (106ª). 1985. *Reconciliación y penitencia*, 8 marzo. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/ (último acceso: 4 de junio de 2019).

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal (112ª). 1986. *Los católicos en la vida pública*, 22 abril. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/ (último acceso: 4 de junio de 2019).

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española (127ª). 1988. *La fe católica de los pueblos de España. Instrucción con motivo de la conmemoración del XIV Centenario del III Concilio de Toledo*, 23 de septiembre. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/ (último acceso: 4 de junio de 2019).

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal (141ª). 1990. *Sobre la Campaña de los preservativos*, 8 noviembre. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/ (último acceso: 4 de junio de 2019).

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española (143ª). 1991. *Regulación de la enseñanza de la Religión y Moral católica en los reales decretos sobre enseñanzas mínimas en Educación Primaria y Secundaria*. Madrid, 27 de junio. https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivod oc/jsp/ (último acceso: 4 de junio de 2019).

Comisión del Programa 2000-PSOE. 1988. *La sociedad española en transformación. Escenarios para el año 2000*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española. 1986. «Observaciones al documento que se envía». Notas sobre el texto *Reflexiones provisionales sobre el Estado de la Nación y sus principales consecuencias pastorales*». Madrid, octubre de 1986. Fondo 57 CE 132, Dossier 2. «Conférence épiscopale espagnole, comisión permanente», Subcarpeta 1. «Espagne. Conference episcopale. 1991-1992-1993». Centre National des Archives de l'Eglise en France.

Conde, Fernando. 1988. *Primer informe sobre el proceso de secularización religiosa en España*. Madrid: CIMOP.

Confederación Española de Religiosos (CONFER). 1980. *Guía de las comunidades religiosas masculinas de España*. Madrid: Confederación Española de Religiosos.

Conferencia española de religiosos (CONFER). 1985. *Guía de las comunidades de los religiosas femeninas en España*. Madrid: Conferencia Española de Religiosos.

Conferencia española de religiosos (CONFER). 1993. *Guía de las comunidades de los religiosos españoles*. Madrid: Conferencia Española de Religiosos.

Conill, Jesús. 1985. «Una Iglesia que acompaña el nacimiento y crecimiento de la fe». *Iglesia Viva* 118: Fe, cultura y mundo de hoy: 347-361.

Cordero, Guillermo. 2014. «La activación del voto religioso en España (1979-2011)». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 147: 3-20. DOI: http://dx.DOI.org/10.5477/cis/reis.147.3.

Cortés, Teresa, y Andrés Muñoz. 2018. (Cortés fue coordinadora general de MOCEOP, Movimiento pro Celibato Opcional, y Muñoz –su marido, miembro de MOCEOP y cura casado– fue sacerdote activo, pero no efectuó posteriormente los trámites de secularización antes de contraer matrimonio con Cortés). En conversación con el autor, Getafe (Madrid), 16 de septiembre.

Danneels, Godfried (arzobispo de Malinas-Bruselas). 1986. «Evangelizar la Europa secularizada» (Ponencia del cardenal Danneels, arzobispo de Malinas-Bruselas, en el VI Simposio de los Obispos de Europa). Traducido por *Ecclesia*. *Ecclesia* 2251, *Ecclesia*: 29-37.

Davie, Grace. 1996. «Contrastes dans l'heritage religieux d l'Europe». En *Identités religieuses en Europe*, Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger, 43-62. Paris: Éditions La Découverte.

Davie, Grace. 2007. «Vicarious Religion: a Methodological Challenge». En *Everyday Religion Observing Modern Religious Lives*, editado por Nancy T. Ammerman, 21-35. New York: Oxford University Press. DOI:10.1093/acprof:oso/9780195305418.003.0001.

De Andrés, Rafael. 1985. «¿España ha dejado de ser católica?». *Razón y Fe* número 2041: 79-89.

De Certeau, Michel. 2000. *La Invención De Lo Cotidiano I*. Traducido por Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana.

De Certeau, Michel. 2006. *La escritura de la historia*. Traducido por Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana.

De la Cuadra, Bonificio. 1990. «Demanda contra la campaña "Póntelo, pónselo"». *El País*, 21 de noviembre.https://elpais.com/diario/1990/11/21/sociedad/659142008_850215.html (último acceso: 6 de junio de 2019).

De la Cueva, Julio. 2015. «Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia». *Historia Contemporánea* 51: 365-395. DOI: 10.1387/hc.14712.

De Llanos, José María. 1986. Carta del Padre Llanos a Caffarena-negativa a participar en una invitación a unas jornadas teológicas de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, el 3, 4 y 5 abril de 1986., fechada el 1 de abril. FGC., caja 29, subcarpeta «Papeles 84-89». AESI-A.

De Santiago, Miguel. 1986a. «Monseñor Echarren, en el Encuentro de Pastoral de los MCS "Un serio problema moral: manipular la opinión pública"». *Ecclesia* 2265 (mayo): 15.

De Santiago, Miguel. 1986b. «Semana de Estudios sobre la Pastoral en las Grandes Ciudades. Reformar las estructuras pastorales». *Ecclesia* 2256: 12-15.

Delgado, Francisco. 2017. (Expresidente de Europa Laica). En conversación con el autor, Madrid, 1 de marzo.

Díaz-Cañabate, Antonio. 1987. «Odio a la Iglesia», cartas al director. *El País*, 1 de junio. https://elpais.co m/diario/1987/06/01/opinion/549496802_850215.html. (último acceso: 6 de junio de 2019).

Díaz Mozaz, José María. 1983. «Capítulo VIII: Verificación y revisión de las hipótesis». En *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*, Fundación FOESSA, 634-639. Madrid: Editorial Euramérica.

Díaz-Salazar, Rafael. 1981. «El malestar de la Iglesia en la sociedad democrática. Claves para una comprehensión». *Iglesia Viva* 93: Expectativas y decepciones en la Iglesia del postconcilio: 47-62.

Díaz-Salazar, Rafael. 1983. «Capítulo IV, La Iglesia en el proceso de legitimación del Estado Moderno en España». En *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*, Fundación FOESSA, 573-586 Madrid: Editorial Euramérica.

Díaz-Salazar, Rafael. 1988. *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. Madrid: Ediciones HOAC.

Díaz-Salazar, Rafael. 1993. «La transición religiosa de los españoles». En *Religión y sociedad en España*, Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner, 93-174. Madrid: CIS.

Díaz-Salazar, Rafael. 1996. «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente». En *Formas modernas de religión*, editado por Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, 71-114. Madrid: Alianza Editorial.

Díaz-Salazar, Rafael. 2006. *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo.* Madrid: PPC.

Díez de Velasco, Francisco. 2018. «Diversidad, pluralismo y cambio religioso en España desde 1967». En *Encrucijadas del cambio religioso en España: Secularización, cristianismo e islam*, editado por Julio de la Cueva Merino Miguel Hernando de Larramendi Martínez y Ana I. Planet, 75-100. Granada: Comares.

Duocastella, Rogeli. 1967. *Análisis sociológico del catolicismo español*. Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas: Editorial Nova Terra.

Duocastella, Rogeli. 1975. «El mapa religioso de España». En *Cambio social y religión en España*, Paulina Almerich, 129-162. Barcelona: ISPA /Fontanella.

Ecclesia. 1976. «Las vacaciones vencen a las procesiones». *Ecclesia* 1786: 39.

Ecclesia. 1986. «Echarren no cambiará la fiesta del corpus». *Ecclesia* 2253: 12.

Ecclesia. 1987. «Reportaje. Sacerdotes del Siglo XXI». *Ecclesia* 2310:13. Recopilado en Fondo 15CE-134, carpeta 4. Centre National des Archives de l'Eglise en France.

Eguizábal, Raúl. 2009. *Industrias de la conciencia. Una historia social de la publicidad en España (1975-2009)*. Barcelona: Península.

El Ciervo. [1990?]. «Trasfondo: "¿Con quién dialogar?"». FGC., caja 10, carpeta 9. AESI-A.

El País.1984a. «Cientos de miles de personas protestaron ayer en Madrid contra la política educativa del Gobierno». *El País*, 19 de noviembre. https://elpais.com/diario/1984/11/19/espana/469666809_850215.html. (último acceso: 6 de junio de 2019).

El País.1984b. «La CEAPA denuncia manipulación en la concentración contra la LODE». *El País*, 14 de noviembre.

El País. 1986. «Cultura permite que la iglesia de Santo Tomás siga en los bajos del Museo de América». *El País*, 6 de agosto. https://elpais.com/diario/1986/08/06/madrid/523711458_850 215.html (último acceso: 6 de junio de 2019).

El País. 1990a. «El programa 2000 pretende ser referencia de la izquierda». *El País*, 19 de enero. https://elpais.com/diario/1990/01/19/espana/632703607_850215.html (último acceso: 6 de junio de 2019).

El País. 1990b. «Un tercio de los curas de España difiere de la Iglesia sobre el control de natalidad». *El País*, 11 de julio. https://elpais.com/diario/1990/07/11/portada/647647201_850215.html (último acceso: 7 de junio de 2019).

Enrique y Tarancón. 1993. «Entretien avec le Cardinal Enrique y Tarancón». Entrevista de Andrea Tornielli al Cardenal Tarancón. *30 Jours* 5: 8-15. Fondo 15CE-134, carpeta 3. Centre National des Archives de l'Eglise en France.

Enrique y Tarancón, Vicente, Marcelo González y Narciso Jubany. 1980. *Iglesia y política en la España de hoy*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Erreguerena Albaitero, María Josefa. 2002. «Cornelius Castoriadis: sus conceptos». *ANUARIO 2001-UAM-X*: 39-47. https://studylib.es/doc/4677838/cornelius-castoriadis-sus-conceptos (último acceso: 4 de julio de 2019).

Espeja, Jesús. 1985. «Cristianismo y descristianización. Apunte teológico». En *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, editado por Instituto de Sociología Aplicada, 399-408. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.

Estrada, Juan Antonio. 2008. *Religiosos en una sociedad secularizada. Por un cambio de modelo.* . Madrid: Trotta.

Estruch, Joan. 1985. «Análisis sociológico de la irreligión» .*Iglesia Viva* 118: Fe, cultura y mundo de hoy: 319-326.

Estruch, Joan. 1996. «El mito de la secularización». En *Formas modernas de religión*, editado por Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, 266-280. Madrid: Alianza Editorial.

Fernández del Riesgo, Manuel. 1997. *La ambigüedad social de la religión: ensayo de sociología crítica desde la creencia*. Estella, (Navarra): Verbo Divino.

Fernández Pombo, Alejandro. 1991. «La religión, parte del patrimonio cultural» *Ecclesia* 2542-2543: 10-11.

Foucault, Michael. 1999. «¿Qué es la Ilustración?». Traducido por Ángel Gabilondo. *Estética, ética y hermenéutica*: 335-352.

Fundación FOESSA. 1970. *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*. Madrid: Euroamérica.

Fundación FOESSA. 1975. *El Cambio Social En España*. Madrid: Fundación FOESSA.

Fundación FOESSA. 1983. *Informe Sociológico Sobre El Cambio Social En España 1975/1983, vol. 2*. Madrid: Editorial Euramérica.

Fusi, Juan Pablo. 2009. «Epílogo: España 1975-2008».En *España 1808-2008,* Raymond Carr (Edición revisada y actualizada por Juan Pablo Fusi), 638-670. Barcelona: Ariel.

Gaidon, Maurice. 1990. «Echos de la conference episcopale espagnole, Madrid 19-24 de noviembre de 1990». Fondo 57-CE 132, dossier 2. Centre National des Archives de l'Eglise en France.

Galán, Javier, y Guillermo Villar. 2016. «Los nombres más comunes en España década a década». *El País,* 9 de diciembre. https://elpais.com/politica/2016/12/07/actualidad/1481107591_996675. html (último acceso: 6 de junio de 2019).

García de Andoin, Carlos. 2018. (Profesor del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao, fundador de Cristianos Socialistas en el PSOE y asesor de laicidad de Mª Teresa Fernández de la Vega cuando desempeñaba el cargo de vicepresidenta del Gobierno). En conversación con el autor, Madrid, 2 de febrero.

García Díaz, Eloy. 1986a. «Los obispos, ante las elecciones generales. Votar en coherencia con la propia fe». *Ecclesia* 2268: 8-9.

García Díaz, Eloy. 1986b. «Los obispos animan a votar». *Ecclesia* 2271: 8.

García Díaz, Eloy. 1991a. «Fernando Sebastián responde a las acusaciones de Cambio 16». *Ecclesia* 2558: 9.

García Díaz, Eloy. 1991b. «El discurso del Papa provoca división de opiniones». *Ecclesia.* 2548: 14

García Regidor, Teófilo. 1987-1988 «Documento: La enseñanza de la religión en la Escuela pública ¿Factor de Conflicto o de Concordia?» (seminario de FYS 206 *Escuela pública y religión*, coordinado por Emma Martínez Ocaña, Javier Martínez Cortés en el Instituto Fe y Secularidad). FYS., caja 556 «seminarios», carpeta 1. AHUPCO.

García Roca, Joaquín. 1984. «El quehacer de la Iglesia española en la actual situación socio-política». *Iglesia Viva* 112: Modelos y proyectos de Iglesia en España: 325-346.

García Santesmases, Antonio.1993. *Reflexiones Sobre El Agnosticismo*. Cuadernos Fe y Secularidad: 23. Santander: Sal Terrae. FYS., caja 576. AHUPCO.

Garrido, Ana. 1991. «Inaugurada la tercera fase de “Las Edades del Hombre”». *Ecclesia* 2252: 34.

Garrido, Javier. 2017. (Monje franciscano, filósofo y teólogo). En conversación con el autor, Madrid, 5 de marzo.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Oxford: Blackwell.

Gómez Caffarena, José. 1983. «Fe en Dios y mentalidad científica» (ponencia en Caracas, febrero). FGC., caja 22, carpeta 2.

Gómez Caffarena, José. *s.f.*a. *Los “congresos de teología” de Madrid.* FGC., caja 29, carpeta 2 «Congresos de teólogos y asociación europea de teólogos católicos», Subcarpeta «primeros congresos». AESI-A.

[Gómez Caffarena, José]. *s.f.*b. Notas a mano de una conversación con Casiano Floristán. FGC., caja 29, carpeta 2 «Congresos de teólogos y asociación europea de teólogos católicos», Subcarpeta: «Asociación Europea de Teólogos». AESI-A.

González-Anleo, Juan. 1985. «Identidad de los católicos españoles». En *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Instituto de Sociología Aplicada, 89-120. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.

González-Anleo, Juan María. 2017. «Jóvenes y religión». En *Jóvenes españoles entre dos siglos 1984-2017*. Juan María González-Anleo y José A. López-Ruiz, 235-280 Madrid: Fundación SM.

González-Anleo, Juan María, y José A. López-Ruiz. 2017. *Jóvenes españoles entre dos siglos 1984-2017*. Madrid: Fundación SM.

González Blasco, Pedro, y Fundación Santa María. 1989. *Jóvenes Españoles 89.* Madrid: Ediciones SM.

González Blasco, Pedro, y Juan González-Anleo. 1992. *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: Fundación SM.

González de Cardedal, Olegario. 1985. *España por pensar*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca.

González-Carvajal, Luis. 1990. «Retos de la sociedad española actual a la Iglesia». En La *Iglesia en la sociedad española. Del Vaticano II al año 2000*, Instituto Superior de Pastoral, 79-114. Estella: Verbo Divino.

González-Carvajal, Luis, Rafael Belda, Alberto Rodríguez Gracia, Augusto Hortal e Ignacio Egurza. 1986. «El hombre a evangelizar en la España actual». En *Evangelización y hombre de hoy*, editado por Secretaría general del congreso, 75-106. Madrid: Edice

González Faus, José Ignacio. 1986. Carta de González Faus a Fernando Sebastián, 20 de septiembre. FGC., caja 29, carpeta 2, subcarpeta «papeles 84-89». AESI-A.

González Martín, Marcelo. 2006. *Escritos sobre la Transición Política Española (1977-1984)*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.

González Ruiz, José María. 1992. «Ateísmo y ciencia» (ponencia en el Foro XVI sobre el Hecho Religioso, Pozuelo de Alarcón). FYS., caja 572, carpeta 3. AHUPCO.

González Ruiz, José María. 1998. *Papeles en la democracia. Memorias de un cura... 2*. Málaga: Editorial Miramar.

González Ruiz, José María, y Fernando Sebastián. 1987. Conversación entre F.S. [Fernando Sebastián] y J.M.G.R. [José María González Ruiz], 19 de septiembre. FGC., caja 29, carpeta 2, subcarpeta «papeles 84-89». AESI-A.

Griera, Mar, y Anna Clot. 2015. «Banal is not Trivial: Visibility, Recognition, and Inequalities between Religious Groups in Prison». *Journal of Contemporary Religion* 30:1, 23-37. DOI: 10.1080/13537903.2015.986974.

Grimaldos, Alfredo. 2008. *La Iglesia en España 1977-2008*. Barcelona: Península.

Guerra, Alfonso. 1992. «La década del cambio». En *La década del cambio. Diez años del gobierno socialista. 1982-1992*, editado por Alfonso Guerra y José Félix Tezanos, 11-20. Madrid: Sistema.

Guerra, Alfonso. 2007. *Dejando atrás los vientos. Memorias 1982-1991*. . Madrid: Espasa.

Hermet, Guy. 1985. *Los católicos en la España franquista. I. Los actores del Juego Político*. Traducido por Carmen-Ana Hernández-Rubio. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Hobsbawn, Eric. 2000. «1. Introduction: Inventing Traditions». En *The Invention of Tradition*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

Hortal, Augusto. 1985a. Notas de la intervención «Casi todos católicos, casi nadie católicos» (Foro 33, reunión 21, 14 de diciembre). FGC., caja 38, carpeta 6. AESI-A.

Hortal, Augusto. 1985b. Intervención de Hortal en torno al Congreso de Evangelización (Foro 33, reunión 21, 14 diciembre). FGC., caja 38, carpeta 6. AESI-A.[378]

Iglesias, María Antonia. 2003. *La memoria recuperada. Lo que nunca han contado Felipe González y los dirigentes socialistas (I)*. Madrid: Santillana.

Instituto Fe y Secularidad. 1987-1988. «Guión de la propuesta de Diseño curricular base (Según el MEC 22.03.88)» (Seminario de FYS 206 *Escuela pública y religión*, coordinado por Emma Martínez Ocaña, Javier Martínez Cortés en el Instituto Fe y Secularidad). FYS., caja 556 «seminarios», carpeta 1. AHUPCO.

[378] Probablemente las dos referencias de Hortal (1985 a y b) hagan referencia a la misma ponencia, pero aparecen en el archivo en documentos separados, y así se ha respetado en la presentación de la bilbiografía.

Juan Pablo II. 1982. *Carta del Santo Padre Juan Pablo II a los Sacerdotes con ocasión del Jueves Santo 1982*. Disponible en https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1982/documents/hf_jp-ii_let_19820325_sacerdoti-giovedi-santo.html (último acceso: 5 de junio de 2019).

Juan Pablo II. 1986. «No sois una alternativa a la parroquia», audiencia del 8 de diciembre de Juan Pablo II a las comunidades neocatecumenales. *Ecclesia* 2253: 18-19.

Juliá, Santos, y José-Carlos Mainer. 2000. *El aprendizaje de la libertad (1973-1986)*. Madrid: Alianza Editorial.

Laboa, Juan María. 1989. «Cultura política y desarrollo religioso». En *España: balance 1988-1989*, editado por Bernhard Hagemeyer, 129-161. Madrid: Unión Editorial.

La Croix [De nos envoyées spéciales]. 1992. «Peu à peu, l'indifférence grignote la foi». *La Croix*, 20 y 21 de abril: 14-16. Fondo 15 CE-134, carpeta 6. Centre National des Archives de l'Eglise en France.

La Iglesia, promotora de la Transición y sobrepasada por esta (Euroletter). [1981?]. FAB., caja 68, carpeta 1. AESI-A.

Lamet, Pedro Miguel. 1989. «Setenta teólogos españoles denuncian miedo, involución y gobierno abusivo en la Iglesia», *Diario 16*, 19 de abril: 12.

Linz, J.J. 1980. «Religion, politics and working class in Spain». *Social Compass* 27/2-3: 255-278.

Llona, Miren. 2012. «Historia oral: la exploración de las identidades a través de la historia de vida». En *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, coordinado por Miren Llona, 15-60. Zaratutz (Guipúzcoa): Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

López Aranguren, José Luis. 1992. «Agnosticismo y fe». *El País*, 31 de octubre.

López Camps, Jordi (secretario general de Cristianos por el Socialismo de España). 1984. «La manifestación contra la política educativa del Gobierno. No todos los cristianos estarán en Madrid». Tribuna libre. *El País*, 17 de noviembre https://elpais.com/diario/1984/11/17/espana/46 949400785 0215.html (último acceso: 6 de junio de 2019).

López Pintor, Rafael. 1993. *La Iglesia de Andalucía*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros.

López Romero, Mª Ángeles. 2018. (Exredactora jefe de la revista *21* y actual directora de la Editorial San Pablo). En conversación con el autor, Madrid 23 de enero.

Löser, Warner. 1989. Carta al prepósito de la Compañía de Jesús, respondida en Roma el 27 de marzo de 1989. FGC., caja 26, carpeta 1 «polémicas». AESI-A.

Louzao Villar, Joseba. 2008. «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea». *Hispania Sacra* LX/121 (enero-junio): 331-354. DOI: https://DOI.org/10.3989/hs.2008.v60.i12 1.58.

Luhmann, Niklas. 2007. *La religión de la sociedad*. Traducido por Luciano Elizaincín. Madrid: Trotta.

Macintyre, Alasdair. 2004. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

Mardones, José María. 1983. «El redescubrimiento de la escatología y la crisis de la modernidad». *Iglesia Viva* 108: Escatología y vida cristiana: 523-542.

Mardones, José María. 1987. «Dios y la cultura. Notas para el análisis de una situación». *Razón y fe* número 2167: 695-707.

Marí, Jorge. 2009. «La Movida como debate». *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*: 1-13.

Marías, Julián. 1979. «Enseñanza y cultura» (en el seminario de la Fundación FUNDES *Libertad en la Enseñanza*), Madrid, 26 de agosto. FAB., caja 98, carpeta 1«Libertad en la enseñanza. Seminario organizado por FUNDES Madrid, 22 y 23 de octubre de 1979. Hotel "Los Galgos" al que asistí. Al final dos artículos míos publicados». AESI-A.

Marías, Julián. 1984. «La actitud religiosa de siete generaciones españolas». En *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, editado por Joaquín Ruiz-Giménez, 325-332. Barcelona: Argos Vergara.

Marín, Karmentxu. 1983. «Medidas paralelas a la despenalización del aborto. Una manifestación feminista pidió ante la Moncloa que se amplíe la despenalización del aborto». *El País*, 3 de febrero. https://elpais.com/diario/1983/02/03/espana/413074816_850215.html (último acceso: 8 de junio de 2019).

Martí i Martí, Casimir. 2013. *Iglesia y sociedad en España 1965-2010 en la trayectoria de las revistas Pastoral Misionera Frontera*. Valencia: Atrios Llibres.

Martín, Santiago. 1991. «La recuperación vocacional, clave para la supervivencia de la Iglesia católica». *ABC* (Madrid), 19 de marzo: 52. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 5 de junio de 2019).

Martín Descalzo, José Luis. *s.f.* «¿Qué se hizo del profetismo?», Cara y cruz. *ABC.* Recorte de periódico recogido en FGC., caja 29, carpeta 3 «Asociación Juan XXIII», subcarpeta «Asociación Teólogos Juan XXIII-Papeles 80-81». AESI-A.

Martín Patino, José María. 1981. «La Iglesia frente a la crisis de la modernidad» (Conferencia pronunciada por D. José María Martín Patino en el Club Siglo XXI el 13 de octubre de 1981). Madrid: Servicio Editorial.

Martín Patino, José María. 1984. «La Iglesia en la sociedad». En *España: un presente para el futuro*, Juan José Linz e Instituto de Estudios Económicos, 151-212. Madrid: Instituto de Estudios Económicos.

Martín Patino, José María. 1985. «El rumbo de la Iglesia española». Tribuna libre. *El País*, 2 de julio https://elpais.com/diario/1985/07/02/sociedad/489103203_850215.html (último acceso: 7 de junio de 2019).

Martín de Santa Olalla, Pablo, y José Francisco Serrano Oceja. 2016. *50 años de la Conferencia Episcopal Española*. Madrid: Encuentro.

Martín Velasco, Juan de Dios. 1988. *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*. Santander: Sal Terrae.

Martín Velasco, Juan. 2002. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.

Martín Velasco, Juan de Dios. 2018. (sacerdote, doctor en Filosofía, exrector del seminario de Madrid y profesor emérito del Instituto Superior de Pastoral). En conversación con el autor, Instituto Superior de Pastoral (Madrid), 15 de febrero.

Martínez Cortés, Javier. 1981. «¿Hacia una aceptación de lo experiencial? Evolución de la conciencia religiosa en España (1939-1980)».*Razón y fe* número 996: 250-258.

Martínez Cortés, Javier. 1983. «Capítulo VII: Religión, cultura, sociedad». En *Informe Sociológico Sobre El Cambio Social En España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*, Fundación FOESSA, 609-633 Madrid: Editorial Euramérica.

Mayoral, Victorino. 2017. (Ex-Consejero de Presidencia y Trabajo y de Educación, Juventud y Deportes de la Junta de Extremadura de 1993 a 2000 y actual Presidente de la Fundación CIVES y de la Liga Española de la Educación). En conversación con el autor, Madrid, 3 de noviembre.

McLeod, Hugh. 2007. *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.

Méndez, A. 1977. «Experimento: una parroquia democrática». *ABC* (Madrid), 3 de agosto: 52-53. http://hemeroteca.abc.es/ (último acceso: 5 de junio de 2019).

Mendoza, Pedro. 1982. «La Iglesia alternativa». *El País*, 7 de noviembre.

Menozzi, Daniele. 1993. *La Chiesa Cattolica e la Secolarizzazione*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.

Mérida, María. 1982. *Entrevista con la Iglesia*. Barcelona: Planeta.

Miret Magdalena, Enrique. 1989. *El nuevo rostro de Dios. El porvenir de la religión*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

Monserrat, Javier. 1984. «El discurso sobre Dios, hoy». *Razón y Fe*, número 1026: 273-286.

Montero, Feliciano. 2007. «Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo». *Historia y Política* 18 (Las derechas: tecnócratas, liberales y *neocons*.: coordinado por Fernando del Rey): 101-128.

Montero José Ramón. 1986. «Iglesia, secularización y comportamiento político en España». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 34: 131-59.

Montero, José Ramón, Kerman Calvo y Álvaro Martínez. 2008. «El voto religioso en España y Portugal». *Revista Internacional de Sociología (RIS)* LXVI/51 (septiembre-diciembre): 19-54.

Montero, Mercedes, Natalia Rodríguez, Jordi Rodríguez y Jorge del Río. 2010. *Historia de la publicidad y de las relaciones públicas en España (volumen 2). La edad de oro de la comunicación comercial. Desde 1960 hasta 2000.* Zamora: Comunicación Social. Ediciones y publicaciones.

Moreno-Navarro, Isidoro. 1986. «Religiosité populaire andalouse et catholicisme». *Social Compass* 33/4: 437-455.

Moreno Seco, Mónica. 2011. «Feminismo, antifeminismo, catolicismo y anticlericalismo en la Transición política a la democracia». En *Feminismos y antifeminismos: culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, editado por Ana María Aguado y Teresa Ortega, 307-332. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions.

Muñoz Varo, Antonio. 2017. (presidente de la Acción Católica entre 2015 y 2018, y profesor de matemáticas en instituto público). En conversación con el autor, sede de la Acción Católica (Madrid), 13 de diciembre.

Muñoz Soro, Javier. 2017. «La transición de la cultura». En *España en democracia, 1975-2011. Volumen 10*, coordinado por Xosé M. Núñez Seixas, 489-524. Barcelona: Planeta.

Nesti, Arnaldo. 1986. «Introduction: le catholicisme espagnol dix ans après la mort de Franco». *Social Compass* 33/4: 337-345.

Nicolau, Roser. 2005. «Población, salud y actividad, en Estadísticas históricas de España». En *Estadísticas Históricas De España: Siglos XIX-XX, vol. 1*. Albert Carreras y Xavier Tafunell, 77-154. Bilbao: Fundación BBVA, 2005.

Notas sobre el documento «Rencontre entre les Conferences Episcopales Française et Espagnole (7-8.05.87». 1987. Fondo 57 CE 132, Dossier 1 «Rencontres Episcopales Franco-espagnoles. 1986-1987», Subcarpeta 1 «3è rencontré Franco-espagnole. Madrid 7-8 mai 1987». Centre National des Archives de l'Eglise en France.

Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia. 1979. *Guía de la Iglesia en España*. Madrid: Secretariado del Episcopado Español-Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España

Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia. 1988. *Estadísticas de la Iglesia Católica 1989*. Madrid: Editorial de la Conferencia Episcopal Española.

Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia. 1995. *Estadísticas de la Iglesia Católica 1995*. Madrid: Editorial de la Conferencia Episcopal Española.

Oficina de Información de la Conferencia Episcopal Española. 1983. *Extracto del comunicado final de la XCVII Reunión de la Comisión Permanente de la CEE sobre la quiebra de valores morales en España,* 13 de mayo. https://www.conferenciaepiscopal.es/base-documental/ (último acceso: 4 de junio de 2019).

Orizo, Francisco Andrés. 1983. *España, entre la apatía y el cambio social. Una encuesta sobre el sistema europeo de valores: el caso español*. Madrid: Editorial Mapfre.

Orizo, Francisco-Andrés. 1991. *Los nuevos valores de los españoles. España en la Encuesta Europea de Valores.* Madrid: Fundación Santa María.

Orizo, Francisco Andrés, y Fundación Santa María. 1985. *Juventud Española, 1984*. Madrid: Ediciones SM.

Ortega, Victorino. 1985. «El cambio de valores en España». En *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Instituto de Sociología Aplicada, 121-138. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.

Otero Echazarreta, Alba Isabel. 2013. *La educación pública y privada en la antesala de la LOMCE*. Trabajo Fin de Grado (Grado en Educación Primaria), dirigido por María Carmen Sabater Fernández, Facultad de Letras y de la Educación, Universidad de la Rioja (UNIR).

Pan-Montojo, Juan. 2017. «Las claves del periodo». En *Historia Contemporánea de España. Volumen 2 (1931-2017)*, dirigido por Jordi Canal, 259-270. Barcelona: Taurus.

Paz, Luz María. 1992. «Cambios sociales en los años ochenta». En *La década del cambio. Diez años del gobierno socialista. 1982-1992*, editado por Alfonso Guerra y José Félix Tezanos, 637-697. Madrid: Sistema.

Peña de la Cámara, José. 1983. Ponencia en la Mesa Redonda «La visita del Papa a debate» (organizada por el Ateneo Popular en colaboración con Comunidades Cristianas Populares, JOC y Movimiento Juvenil de AC-Intervenciones socioeconómicas, enero). Texto aparecido en la revista *Comunidades cristianas de Andalucía* 24, y es recogido en el Archivo Fe y Secularidad como documento preparatorio del Foro VII sobre el hecho religioso *Utopías humanas y cristianas ante la democracia impasible* (1983). FYS., caja 570, carpeta 3. AHUPCO.

Pereda Olarte, Carlos, Fernando Urbina de la Quintana y Miguel Ángel de Prada Junquera. 1983. *Cambio de actitudes religiosas y secularización de comportamientos en la situación española actual*. Madrid: Colectivo IOÉ. Intervención sociológica y análisis grupal.

Pereda, Carlos, y Miguel Angel de Prada. 1986. «The Breakdown of Religious Debates in Spain in the 80's». *Social Compass* 33/4 (November): 347-62. DOI: 10.1177/003776868603300402.

Pérez-Agote, Alfonso. 1986. «The Role of Religion in the Definition of a Symbolic Conflict. Religion and the Basque Problem». *Social Compass* 33/4: 419-435.

Pérez-Agote, Alfonso. 2012a. *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización (colección monografías, 276)*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pérez-Agote, Alfonso, dir. 2012b. *Portraits du catholicisme : une comparaison européenne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

Pérez-Agote, Alfonso. 2014. «The notion of secularization: Drawing the boundaries of its contemporary scientific validity» .*Current Sociology Review* 62/6: 1-19. DOI:10.1177/00 11392114533333-

Pieper, Josef. 1980. *La fe ante el reto de la cultura contemporánea (Sobre la dificultad de creer hoy)*. Traducido por Juan José Gil Cremades. Madrid: Rialp.

Prada, José M. 1984. «"El pan nuestro de cada día": una pastoral discutida». En *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982,* editado por Joaquín Ruiz-Giménez, 101-115. Barcelona: Argos-Vergara.

Prini, Pietro. 2003. *El cisma soterrado. El mensaje cristiano, la sociedad moderna y la Iglesia Católica*. Traducido por César Palma. Valencia: Pre-textos.

Puente-Ojea, Gonzalo. 1990. «. Socialismo y sufragio universal», publicado en *El Mundo* el 2 de abril de 1990. Citado en Gonzalo Puente Ojea. 2001. *Ateísmo y Religiosidad. Reflexiones sobre un debate.* Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.

¿Qué pasa en la Iglesia española? 1980. Informe sobre la situación de la Iglesia en España realizado para la embajada de España ante la Santa Sede, enviado por Ramón Echarren a Álvarez Bolado. FAB., caja 68, carpeta 1. AESI-A.

Rahona, Marta. 2008. « La educación universitaria en España y la inserción laboral de los graduados en la década de los noventa» (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1º Premio Injuve para tesis doctorales 2008). http://www.injuve.es/conocenos/ediciones-injuve/1o-premio-injuve-para-tesis-doctorales-2008-marta-mercedes-rahonalopez (último acceso: 20 de mayo de 2019).

Recio, Juan-Luis, Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar. 1990. *Para comprender la Transición española. Religión y política*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Requena, Miguel. 1994. «Juventud y religión en España». En *Historia de los cambios de mentalidades de los Jóvenes entre 1960-1990*, dirigido por Olivia Velarde Hermida, Antonio Alaminos, Francisco Bernete García, Mauricio Martín Escudero, Antonio Muñoz Carrión, Miguel Requena y Díez de Revenga; Manuel Martín Serrano, 77-97. Madrid: Instituto de la Juventud.

Reus Canals, Manuel. 2017. (Teólogo jesuita, profesor de teología sistemática de la Universidad de Deusto). En conversación con el autor, Bilbao, 22 de marzo.

Riaza, José María, compilador. 1983. Notas introductorias (seminario de FYS 165 bis *Valores éticos en la nueva situación democrática*, 1983-1984). El documento señala que las reflexiones se encuentran basadas en las sesiones del Foro sobre el Hecho Religioso, celebradas en septiembre de 1982). FYS, caja 545 (seminarios), carpeta 3. AHUPCO.

Riba, Albert. 2019. (Presidente y fundador de Ateus de Catalunya y de la Unión de Ateos y Librepensadores). En conversación con el autor, sede de Ateus de Catalunya (Barcelona), 21 de enero.

Ribera, José Manuel. 2018. (Antiguo congregante de la FECUM y catedrático emérito de geriatría). En conversación con el autor, Hospital Clínico de San Carlos (Madrid), 15 de noviembre.

Ricoeur, Paul. 1999. *Historia y narratividad*. Traducido por Gabriel Aranzueque Sahuquillo. Barcelona: Paidós Ibérica.

Ricoeur, Paul. 2006. «La vida: un relato en busca de narrador». Traducido por los responsables de los Fonds Ricoeur. *Ágora. Papeles de Filosofía* .25/2: 9-22.

Ricoeur, Paul. 2009. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducido por Agustín Neira. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Roca i Girona, Jordi, y Lidia Martínez Flores. 2012. «Mi vida, tu vida, la nuestra. Determinantes y configuración de la estructura narrativa de los relatos de vida». En *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, coordinado por Miren Llona, 93-130. Zaratutz (Guipúzcoa): Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

Rodríguez Olaizola, José María. 2006. *En tierra de nadie.* Santander: Sal Terrae.

Ruiz-Giménez, Joaquín, ed. 1984. *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*. Barcelona: Argos-Vergara.

Sábada, Javier. 1988. «Las inmoralidades de la religión». *El País*, 16 de junio. https://elpais.com/diario/19 88/06/16/sociedad/582415202_850215.html (último acceso: 5 de junio de 2019).

Salas Ximelis, Antonio. 1998. «Breve historia de un proceso en el que la enseñanza de la religión en España ha tenido que recorrer un camino lleno de dificultades» (borrador de ponencia el 18 de febrero para el seminario FYS 324 bis. 1997-1998. *El hecho religioso en el Sistema Educativo Español*, oganizado por J.G. Caffarena en el Instituto Fe y Secularidad). FYS, caja 558, carpeta 13. AHUPCO.

Sánchez, Marciano. 1986. «Técnicas y mecanismos de descristianización». En *Catolicismo en España. Análisis sociológico.*, Instituto de Sociología Aplicada, 455-460. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.

Sánchez Jiménez, José. 2007. «El peso social de los creyentes en la España democrática (la etapa socialista 1982-1996)» *Cuadernos De Historia Contemporánea*: 291-300.

Sánchez Millas, Pilar. 2015. «La Europa soñada, la Europa creada. Idea y acción del PSOE en la CEE (1982-1992)» (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, director: Juan Pablo Fusi Aizpurúa). https://eprints.ucm.es/38228/ (último acceso: 10 de mayo de 2019).

Sánchez Soler, Mariano. 2002. *Las sotanas del PP. El pacto entre la Iglesia y la derecha española*. Madrid: Temas de hoy.

Sarrias, Cristóbal. 1989. «Aproximación sociológica a los movimientos matrimoniales en España». *Razón y Fe* número 983: 404-416.

Sauquillo, Francisca. 2018. (Presidenta del Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad-MPDL, colaboradora con el Padre Llanos en el Pozo del Tío Raimundo, excongregante de FECUM y miembro de plataformas políticas como ORT y PSOE). En conversación con el autor, sede del MPDL (El Pozo del Tío Raimundo, Madrid), 12 de noviembre.

Savater, Fernando. 1980. «Osadía clerical». Tribuna Libre. *El País*, 21 de marzo.

Sebastián, Fernando. 1984. «Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española». *Ecclesia* 109: La Iglesia española en tiempo de crisis: 49-67.

Sebastián, Fernando. 1987. Notas de la reunión entre los representantes de la Conferencia Episcopal y la Asociación de Teólogos Juan XXIII, 30 de julio. FGC., caja 29, carpeta 2, subcarpeta «papeles 84-89». AESI-A.

Sebastián, Fernando. 1991. «Vivir en el hoy de nuestra Iglesia».*Communio* A los 25 años del Concilio (enero-febrero): 8-21.

Seco, Avelino y Ernesto Bustio. 2017. (Sacerdotes de la diócesis de Santander. Ambos han trabajado en parroquias de barrios obreros. Actualmente Bustio gestiona el Albergue del Abuelo Peuto en un área rural de Cantabria. Seco continúa vinculado a una parroquia santanderina). En conversación con el autor, Güemes (Cantabria), 21 de marzo.

Sobre la situación española en cuanto a fe e increencia. 1986. Documentación preparatoria de las *Jornadas Fe e Increencia* de 1986. FAB., caja 99, carpeta 3. AESI-A.

Sotillo, Antonio, y María Rodríguez. 2017. (Miembros del movimiento focolar). En conversación con el autor, Las Matas (Madrid), 14 de junio.

Stoetzel, Jean. 1983. *¿Qué pensamos los europeos? Encuesta sobre los valores morales, sociales, políticos, educativos y religiosos en: Alemania Federal, Bélgica, Dinamarca, España, Gran Bretaña, Holanda, Irlanda e Italia*. Madrid: Editorial Mapfre.

Subirats, Eduardo. 1995. *España. Miradas fin de siglo*. Madrid: Akal.

Suquía, Ángel. 1983. Carta de Ángel Suquía a Gómez Caffarena preguntando por las celebraciones de los Congresos de Teología de Madrid, Madrid, 21 de octubre. FGC., caja 29, carpeta 3 «Asociación Juan XXIII», subcarpeta «Asociación Teólogos Juan XXIII-Papeles 80-81». AESI-A.

Suquía, Ángel. 1986. «Don Ángel Suquía, en el club siglo XXI». *Ecclesia* 2260: s.p.

Suquía, Ángel. 1987. Discurso de inauguración del presidente de la Conferencia Episcopal en la XLVII Asamblea Plenaria, Madrid, 16-21 de noviembre. Fondo 15CE-134, carpeta 4. Centre National des Archives de l'Eglise en France.

Tafunell, Xavier. 2005. «Urbanización y vivienda». En *Estadísticas históricas de España. Siglos XIX-XX*, vol. 1, coordinado por Albert Carreras y Xavier Tafunell, 455-483. Bilbao: Fundación BBVA.

Tamayo, Juan José. 2003. *Adiós a la Cristiandad. La Iglesia Católica española en la democracia*. Barcelona: Ediciones B.

Taylor, Charles. 2006a. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Traducido por Ana Lizón. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles. 2006b. *Imaginarios sociales modernos*. Traducido por Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles. 2015. *La Era Secular. Tomo II*. Traducido por Ricardo Pérez. Barcelona: Gedisa

Taylor, Charles. 2017. *Animal de lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana del lenguaje.* Traducido por Elena Álvarez. Madrid: Rialp.

Teólogos españoles en solidaridad con el documento de colonia. 1989. Carta en protesta por los cambios efectuados en los centros de estudio católicos, abril. FGC., carpeta 26, subcarpeta 1 «polémicas». AESI-A.

Tezanos, José Félix. 1980. «Radiografía de dos Congresos: una aportación al estudio sociológico de los cuadros políticos del socialismo español». *Sistema: Revista de ciencias sociales* 35: 79-100.

Toharia, José Juan. 1990a. «La sociedad española: los últimos 25 años». En *La Iglesia en la sociedad española. Del Vaticano II al año 2000*, Instituto Superior de Pastoral, 15-26. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.

Toharia, José Juan. 1990b. *Juventud: familia, política y religión. s.e.*

Toharia, José Juan. 1992. «El tono vital de los españoles». En *La década del cambio. Diez años del gobierno socialista. 1982-1992*, editado por Alfonso Guerra, José Félix Tezanos, 725-735. Madrid: Sistema.

Tornos, Andrés. 1978-1979. «La religiosidad española bajo las condiciones de los cambios sociales de la modernidad. 1936-1980». Recopilado en la memoria académica del Instituto Fe y Secularidad del curso 1978-1978: 3-19. FYS., caja 577. AHUPCO.

Tornos, Andrés, y José María Díaz Mozaz. 1983. «Capítulo: III La Iglesia Católica en la España de hoy, sujeto de actividad social». En *Informe Sociológico Sobre El Cambio Social En España 1975/1983: IV Informe FOESSA, vol. 2*, Fundación FOESSA, 543-572. Madrid: Editorial Euramérica.

Umbral, Francisco. 1985. «Los ateneístas», Tribuna: memorias de un hijo del siglo 10. *El País*, 15 de julio. https://elpais.com/diario/1985/07/15/opinion/490226409_850215.html (último acceso: 7 de junio de 2019).

Uribarri, Gabino. 1994. «La fe ante la increencia de la España de los 90». *Razón y fe* tomo CCXXX: 197-210.

Valls, Francesc. 1987. «Relevo en la cúpula de la Iglesia española. El arzobispo de Madrid, cardenal Ángel Suquía, nuevo presidente de la Conferencia Episcopal». *El País* (Madrid), 25 de febrero. https://elpais.com/diario/1987/02/25/sociedad/541206003_850215.html (último acceso: 6 de junio de 2019).

Valls, Francesc. 1989. «62 teólogos españoles acusan al Vaticano de actuaciones "autoritarias y excluyentes"». *El País*, 19 abril. https://elpais.com/diario/1989/04/19/sociedad/608940004_8 50215.html (último acceso: 6 de junio de 2019).

Valls, Francesc. 1990. «La Comunidad Europea recuerda al Gobierno español que la Iglesia católica debe pagar IVA». *El País* (Barcelona), 24 de enero. https://elpais.com/diario/1990/01/24/sociedad/633135 602_850215.html (último acceso: 8 de junio de 2019).

Valls, Francesc. 1992. «Franco y la Iglesia». *El País*, 17 de septiembre. https://elpais.com/diario/1992/09 /17/espana/716680812_850215.html (último acceso: 6 de junio de 2019).

Valverde, Carlos. 1984. «Perspectivas para una Iglesia española con futuro». *Iglesia viva* 112: Modelos y proyectos de Iglesia en España: 271-280.

Varios autores (entre ellos Alfonso Ávarez Bolado). 1985. «Borrador del documento constructores de la paz»: (el texto final será una modificación de este y fue aprobado en XLIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española. Madrid, 11-16 Noviembre 1985). FAB., caja 96, carpeta 1. AESI-A.

Vázquez, Alfredo. 1976. «La situación religiosa en España». En *Estudios sociológicos sobre la situación social de España 1975*, Fundación FOESSA, 529-704. Madrid: Euramérica.

Vázquez, Jesús Mª. 1983a. *La vida a debate. El aborto en la prensa*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada.

Vázquez, Jesús Mª. 1983b. *Juan Pablo II en España a través de la prensa*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.

Vázquez, Jesús Mª. 1985. «La descristianización en España». En *Catolicismo en España. Análisis sociológico,* Instituto de Sociología Aplicada, 409-454. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.

Vericat, José. 1986. «Le Veau d'Or L'expérience de la sécularisation et le labyrinthe religieux espagnol». *Social Compass* 33/4: 401-418.

Villar, Evaristo. 2017. (sacerdote claretiano vinculado a la Comunidad de Santo Tomás de Aquino y promotor de Redes Cristianas y de revistas vinculadas al cristianismo progresista como *Misión Abierta*, *Éxodo* y *Utopía*). En conversación con el autor, Madrid, 30 de octubre.

Warner, Rob. 2010. *Secularization and its discontents*. New York: Continuum.

White, Hayden. 1984. «The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory».*History and Theory* 23/1 (February): 1-33.

Yazdani, Farid, y Sergio García. 2017. (Miembros de la comunidad bahá'í en España). En conversación con el autor, Centro Nacional Bahá'í (Madrid), 25 de enero.

Yanes, Elías. 1987. «Espagne: une église mise à l'épreuve. Une interview du vice-président de la Conférence épiscopale Espagnole». *La croix,* 13 de febrero : s.p. Consultado en el fondo 15CE-135, carpeta 4. Centre National des Archives de l'Eglise en France.

Zamarriego, Tomás. 1992. «¿Por qué se descristianiza España?». *Razón y Fe* tomo CCXXV: 623-632.

Zárraga, José Luis. 2015. «Los estudios sobre la juventud en España: Pasado, presente, futuro». *Revista de estudios de juventud* 110 (diciembre): 13-34.

CAPÍTULO 7. SECULARIZACIÓN Y RELIGIONES DESDE LA ESPAÑA DEL SIGLO XXI

Aguilar, Susana. 2013. «La jerarquía católica española en perspectiva comparada. La confrontación política entre la Iglesia y el Gobierno socialista a comienzos del siglo XXI».*Revista Internacional de Sociología (RIS)* 71/ 2 (mayo-agosto): 309-334. DOI:10.3989/ris.2011.09.15.

Alonso, Francisco Javier. 2016. (Presidente de la Comisión Diocesana de Madrid de Justicia y Paz en el momento de realización de la entrevista. Actualmente presidente de la Comisión General de Justicia y Paz de España). En conversación con el autor, Madrid, 5 de octubre.

Alonso, Gregorio. 2016. «En el ADN de la democracia». *Diacronie* 26/2: revista online http://journals.openedition.org/diacronie/4160. DOI: 10.4000/diacronie.4160 (último acceso: 10 de junio de 2019).

Álvarez Bolado, Alfonso. *s.f. Sentido y contextualización de los documentos contenidos en este Archivo.* FAB., caja 76, carpeta 3. AESI-A.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 1995. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 2005. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Annuarium Statisticum Ecclesiae. 2015. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Arana, María José. 2017. (Teóloga feminista, religiosa del Sagrado Corazón. Ha sido copresidente del Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas y ha desempeñado funciones de párroco en la diócesis de Bilbao). En conversación con el autor, Getxo (Vizcaya), 22 de marzo.

Assmann, Jan. 2008. «Communicative and Cultural Memory». En *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning en colaboración con Sara B. Young, 109-118. Berlin: De Gruyter.

Baeza, Javier. 2017. (Sacerdote de San Carlos Borromeo, Madrid, y activista social). En conversación con el autor, Madrid, 6 de marzo.

Bastante, Jesús. 2019. «España deja de ser católica: ya hay más ateos y no creyentes que católicos practicantes». *Eldiario.es*, 1 de agosto de 2019. https://www.eldiario.es/sociedad/Espana-catolica-creyentes-catolicos-practicantes_0_926707871.html (último acceso: 4 de agosto de 2019).

Bayón, Ana. 2017. (Involucrada en actividades de pastoral juvenil de la Archidiócesis de Oviedo y profesora de Lengua y Literatura en un instituto público). En conversación con el autor, Oviedo, 23 de marzo.

Bayona, Eduardo. «Crisis en la Iglesia: misas vacías, 4.200 parroquias sin cura y 7.000 frailes ymonjas dejan de cotizar». *Público*, 4 de junio. https://www.publico.es/sociedad/crisis-iglesia-misas-vacias-200.html (último acceso: 27 de junio de 2019).

Bedoya, Juan G. 2008. «Discusión bizantina». *El País*, 1 de diciembre. https://elpais.com/diario/2008/12/01/sociedad/1228086002_850215.html (último acceso: 12 de junio de 2019).

Bedoya, Juan G. 2010. «Los obispos vuelven a la "guerra de los crucifijos"». *El País,* 24 de junio. https://elpais.com/sociedad/2010/06/24/actualidad/1277330405_850215.html (último acceso: 11 de junio de 2019).

Bedoya, Juan G., y Emilio de Benito. 2008. «"Para que nazca una persona se ha destruido a sus hermanos". Los obispos condenan con dureza la selección de embriones para curar a un niño». *El País,* 18 de octubre. https://elpais.com/diario2008/10/18/sociedad/1224280805_85 0215.html (último acceso: 11 de junio de 2019).

Berger, Peter. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista.* Traducido por Francisco J. Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme.

Bericat, Eduardo, dir. 2003. *El conflicto cultural en España. Acuerdos y desacuerdos entre los españoles.* Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

Bericat Alastuey, Eduardo. 2008. «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 121: 13-53.

Bermejo, Diego. 2013. «El retorno de Dios en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada». En *¿Dios a la vista?*, editado por Diego Bermejo, 15-83. Madrid: Dykinson.

Blázquez, Mariano. 2017. (Secretario ejecutivo de FEREDE-Federación de Entidades Evangélicas de España). En conversación con el autor, Madrid, 7 de noviembre.

Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Traducido por Richard Nice. Stanford: Standford University Press.

Cabrera, Miguel Ángel. 2001. *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid: Cátedra.

Callahan, William J. 2003. *La Iglesia Católica en España (1875-2002).* Traducido por Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica.

Callejo González, José Javier. 2010. «Privatización, desinstitucionalización y persistencia de la religión en la juventud española». *Revista de Estudios de Juventud* Nº. 91 (Ejemplar dedicado a: Jóvenes y laicidad): 29-47.

Caputo, John D. 2001. *On Religion.* Londres: Routledge.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Casanova, José. 2012. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.

Castellano, Pablo. 1994. *Yo sí me acuerdo. Apuntes e historias*. Madrid: Temas de Hoy.

Castells, Manuel. 1997. *La Era de la Información. Volumen I: La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.

Castells, Manuel. 2001. *La era de la información. Volumen II: El poder de la identidad*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). 1998. *Religión (International Social Survey Programme)*. Estudio nº 2301, septiembre.

Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). 2002. *Actitudes y creencias religiosas*. Estudio nº 2443, enero.

Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). 2008. *Religión (II), ISSP*. Estudio nº 2776, octubre-diciembre.

Clark, Jonathan C. D. 2012. «Historiographical Reviews. Secularization and Modernization: The Failure of a Grand Narrative». *The Historical Journal* 55/1: 161-194. DOI: https://doi.org/10.1017/S00 1 8246X11000586 (último acceso: 24 de junio de 2019).

Comas Arnau, Domingo. 2006. «La evolución del pluralismo religioso en España». *Letra internacional* 90: 39-54.

Comas Arnau, Domingo. 2012. «Laicidad en España: realidad e imagen pública». En *Informe Ferrer i Guàrdia: Anuario De La Laicidad, 2012*, Fundación Ferrer i Guàrdia, 25-29. Colección Pensament Laic I Progressista, N. 13. Barcelona: Fundación Ferrer Guardia

Comte-Sponville, André. 2006. *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*. Traducido por Jordi Terré. Paidós Contextos; 108. Barcelona: Paidós.

Congostrina, Alfonso L., y Julio Núñez. 2019. «La religión pierde influencia al desplomarse los ritos y la fe». *El País*, 10 de abril. https://elpais.com/sociedad/2019/04/09/actualidad/155 4813896_138391 .html (último acceso: 10 de mayo de 2019).

Connerton, Paul. 2009. *How Modernity Forgets*. New York: Cambridge University Press.

Corbí Marià. 2007. *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder.

Cordero, Guillermo. 2014. «La activación del voto religioso en España (1979-2011)». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 147: 3-20. DOI: http://dx.DOI.org/10.5477/cis/reis.147.3.

Cortés, Teresa, y Andrés Muñoz. 2018. (Cortés fue coordinadora general de MOCEOP, Movimiento pro Celibato Opcional, y Muñoz –su marido, miembro de MOCEOP y cura casado– fue sacerdote activo, pero no efectuó posteriormente los trámites de secularización antes de contraer matrimonio con Cortés). En conversación con el autor, Getafe (Madrid), 16 de septiembre.

Cuesta. Josefina. 2008. *La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España. Siglo XX*. Alianza Editorial: Madrid.

De Toro, Suso. 2007. «El fracaso del catolicismo español». *El País*, 14 de septiembre. https://elpais.com/diario/2007/09/14/opinion/1189720805_850215.html (último acceso: 10 de junio de 2019).

Díaz, Elías. 2007. «“Neocons” y “teocons”: una coalición fundamentalista». *El País*, 31 de julio.

Díaz-Salazar, Rafael. 1993. «La transición religiosa de los españoles». En *Religión y sociedad en España*, editado por Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner, 93-174. Madrid: CIS.

Díaz-Salazar, Rafael. 1996. «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente.». En *Formas modernas de religión*, editado por Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, 71-114. Madrid: Alianza Editorial.

Díaz-Salazar, Rafael. 2006. *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo.* Madrid: PPC.

Díaz-Salazar, Rafael. 2007. *Democracia laica y religión pública*. Taurus Pensamiento. Madrid: Altea Taurus Alfaguara.

Díaz-Salazar, Rafael. 2008. *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*. Madrid: Espasa Calpe.

Duch, Lluís. 2007. *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder.

El Independiente. 2018. «Se buscan sacerdotes: más de 6.000 parroquias sin cura en la España rural». *El Independiente*, 21 de junio. https://www.elindependiente.com/politica/2018/04/21/se-buscan-sacerdotes-mas-6-000-parroquias-sin-cura-espana/ (último acceso: 26 de junio de 2019).

El País. 2008a. «La iluminación de Rouco». Análisis: el acento. *El País*, 20 de octubre. https://elpais.com/_diario/2008/10/20/opinion/1224453603_850215.html (último acceso: 27 de junio de 2019).

El País. 2008b. «La "Misa de las Familias" quiere reunir a dos millones de personas en Madrid Los obispos congregan en Madrid a sus fieles frente a las leyes que "van contra el orden natural"». *El País*, 28 de diciembre, 12:30 del mediodía. Documento disponible para consulta, cedido por Rafael Díaz-Salazar.

Elzo, Javier. 2004. «La religión de los jóvenes en España». En *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean-Pierre Bastian, 234-257. México: Fondo de cultura económico.

Entrevista con miembros del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos (Juana María Marinas, Integrante 1 e Integrante 2). 2016. En conversación con el autor, Madrid, 13 de diciembre.

Escolar, Ignacio. 2012. «España no es católica, lo son sus élites». *El Diario.es*, 16 de diciembre. https://www.eldiario.es/escolar/Espana-catolica-elites_6_80201988.html (último acceso: 23 de junio de 2019).

Estrada, Juan Antonio. 1993. «Modernidad y cristianismo: una relación dialéctica». En *Cristianismo y modernidad* (Primer Foro Religioso Popular), 59-74. Madrid: Editorial Nueva Utopía.

Estrada, Juan Antonio. 2000. «La atracción del creyente por la increencia». En *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Javier Muguerza y Juan Antonio Estrada, 7-37. Cuadernos Fe y Secularidad: 48/49. Santander: Sal Terrae.

Estrada, Juan Antonio. 2015. *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*. Madrid: Trotta.

Europa Press. 2009. «El Congreso insta al Gobierno a retirar los crucifijos de los colegios». *El Mundo*, 3 de diciembre. https://www.elmundo.es/elmundo/2009/12/03/espana/1259826100.html (último acceso: 14 de junio de 2019).

Europa Press. 2015. «Diez mil cofradías procesion durante la Semana Santa», 29 de marzo.

Europa Press. 2016. «Cae un 3,5% el número de religiosos en España durante el Año de la Vida Consagrada». *Alfa y Omega, semanario católico de información*, 2 de febrero. http://www.alfayomega.es/51477/cae-un-35-el-numero-de-religiosos-en-espana-durante-el-ano-de-la-vida-consagrada (último acceso: 4 de julio de 2019).

Eurostat. 2017. Base de datos (última modificación: 1 de mayo de 2017). https://ec.europa.eu/eurostat/en/ data/database (último acceso: 3 de julio de 2017).

Feindt, Gregor, Félix Krawatzek, Daniela Mehler, Friedemann Pestel y Rieke Trimçev. 2014. «Entangled Memory: toward a third wave in memory studies». *History and Theory* 53: 24-44. DOI: 10.1111/hith.10693.

Franco, Ricardo. 1994. «Jesuitas e increencia» (ponencia-testimonio en las *Jornadas de Increencia: Fe en el Mundo de Hoy* del Instituto Fe y Secularidad). FYS., caja 547, carpeta 5. AHUPCO.

Fundación Encuentro. 2007. *Informe España 2007: una interpretación de su realidad social*. Número 14. Madrid: Fundación Encuentro.

Fundación Encuentro. 2017. *Informe España 2017*. Número 24. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Fundación Ferrer i Guàrdia. 2012. *Informe Ferrer i Guàrdia: anuario de la laicidad, 2012*. Colección Pensament Laic I Progressista, N. 13. Barcelona: Fundación Ferrer Guardia.

Fundación Ferrer i Guàrdia. 2018. *Informe Ferrer i Guàrdia. Pensament crític, raó per a l'emancipació.* Barcelona: Fundación Ferrer Guardia.

Gala, Antonio. 2009. «Crucifijo y aulas». La Tronera, *El Mundo*, 9 de noviembre. https://www.elmundo.es/opinion/columnas/antonio-gala/2009/11/20403024.html (último acceso: 14 de junio de 2019).

García Alba, Pompeya Elvira. 2011. «Modernidad, secularización y religión: el caso de México» (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, dirigida por Manuel Fernández del Riesgo).

García de Andoin, Carlos. 2018. (Profesor del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao, fundador de Cristianos Socialistas en el PSOE y asesor de laicidad de Mª Teresa Fernández de la Vega cuando desempeñaba el cargo de vicepresidenta del Gobierno). En conversación con el autor, Madrid, 2 de febrero.

García Ortega, Adolfo. 2008. «El regreso de lo retrógrado». *El País*, 14 de febrero. https://elpais.com/diario/2008/02/14/opinion/1202943612_850215.html (último acceso: 13 de junio de 2019).

García Santesmases, Antonio. 2011. «Religión y espacio público: los nuevos retos del laicismo». *VIENTO SUR* 114 (enero): 43-52.

Garrido, Javier. 2017. (Monje franciscano, filósofo y teólogo). En conversación con el autor, Madrid, 5 de marzo.

Gauchet, Marcel. 2005. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión.* .Traducido por Esteban Molina González. Madrid: Trotta.

González-Anleo, Juan María. 2015. *Generación Selfie*. Madrid: PPC.

González-Anleo, Juan María. 2016. «La indiferencia enemiga: jóvenes, religión e iglesia en la última oleada de secularización en España». *Razón y fe* número 1416 (Monográfico: Fe, secularización y pluralismo religioso, octubre): 323-332.

González-Anleo, Juan María. 2017. «Jóvenes y religión». En *Jóvenes españoles entre dos siglos 1984-2017*. Juan María González-Anleo y José A. López-Ruiz, 235-280 Madrid: Fundación SM.

González-Anleo, Juan María, y José A. López-Ruiz. 2017. *Jóvenes españoles entre dos siglos 1984-2017*. Madrid: Fundación SM.

González Blasco, Pedro, y Javier Elzo. *Jóvenes Españoles 2005*. Informes Sociológicos. Madrid: SM, 2006.

González Blasco, Pedro, y Juan González-Anleo. 1992. *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: Fundación SM.

González de Cardedal, Olegario. 1999. «La Iglesia en España: problemas de superficie y problemas de fondo». En *La Iglesia en España. 1950-2000*, edición preparada por Olegario González de Cardedal, 177-248. Madrid: PPC.

González de Cardedal, Olegario. 2015. «El futuro: la Iglesia ante el siglo XXI». En *La Iglesia en la Historia de España*, dirigida por José Antonio Escudero, 1457-1477. Madrid: Marcial Pons.

Gorritxategi, Jesús Mari. 1994. «La identidad increyente en Euskal Herria: análisis cultural de la increencia» (tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas-Madrid, dirigida por Andrés Tornos).

Goytisolo, Juan. 2007. ¿De vuelta al anticlericalismo?. *El País*, 11 de diciembre. https://elpais.com/diario /2007/12/11/opinion/1197327604_850215.html (último acceso: 14 de junio de 2019).

Grimaldos, Alfredo. 2008. *La Iglesia en España 1977-2008*. Barcelona: Península.

Grupo de discusión 1A 2017. (Instituto público ubicado en una localidad al norte de la ciudad de Madrid. Alumnos de 4º de la ESO. Grupo compuesto por 3 varones y 3 mujeres de 15-16 años). En conversación con el autor, 31 de enero.

Grupo de discusión 1E. 2017. (Instituto público ubicado en una localidad al norte de la ciudad de Madrid. Alumnos de 2º de Bachillerato. Grupo compuesto por 4 mujeres, 2 varones de 17-18 años). En conversación con el autor, 31 de enero.

Grupo de discusión 2C. 2017. (Instituto público del área sur de la ciudad de Madrid. Alumnos de 2º de Bachillerato. Grupo compuesto por 3 varones y 3 mujeres de 17-18 años). En conversación con el autor, 23 de febrero.

Grupo de discusión 3D. 2017. (Colegio concertado del área norte de la ciudad de Madrid. Alumnos de 2º de Bachillerato. Grupo compuesto por 1 varón de 18 años, 3 mujeres de 17 años). En conversación con el autor, 15 de marzo.

Grupo de discusión 4C. 2017. (Colegio concertado-privado de Santander. Alumnos de 1ª de Bachillerato. Grupo compuesto por 3 mujeres de 16 años, 1 varón de 16 años, 1 varón de 17 años y 1 mujer de 17 años). En conversación con el autor, Santander, 21 de marzo.

Grupo de discusión 5H. 2017. (Centro concertado de Ciclos Formativos, ubicado en la franja norte de España. Alumnos de 1º de Grado Medio en Electromecánica. Grupo compuesto por 2 varones de 18 años, 2 varones de 20 años, 1 varón de 19 años, 1 varón de 30 años). En conversación con el autor, 24 de marzo.

Habermas, Jürgen. 2008. «Apostillas sobre una sociedad postsecular». Traducido por Carlos Manuel Varón Castañeda. *Revista Colombiana de Sociología* 31: 169-183.

Halbawchs, Maurice. 1995. «Memoria colectiva y memoria histórica». Traducido por Amparo Lasén Díaz. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 69: 209-219.

Han, Byung-Chul. 2014. *En el enjambre*. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder.

Hervieu-Léger, Daniéle. 1999. *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement.* París: Flammarion.

Hervieu-Léger, Danièle. 2003. *Catholicisme, la fin d'un monde*. París: Bayard.

Hervieu-Léger, Danièle. 2005. *La religión hilo de memoria*. Traducido por Maite Solana. Barcelona: Herder.

Huyssen, Andreas. 1995. *Twilight memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge.

Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España. 2018. Madrid: Ministerio de Justicia. Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España 2017 Español

Jagodzinski, Wolfang, y Karel Dobbelaere, Karel. 1995. «Secularization and Church Religiosity». En *The Impact of Values*, editado por J. W. Van Deth, y E. Scarbrough, 218-249. Oxford: Oxford University Press.

Jáuregui, Ramón. 2017. (Vice-lehendakari y ministro de Presidencia entre 2010 y 2011, miembro del Parlamento Europeo entre 2014 y 2019). En conversación con el autor, despacho del Congreso de los Diputados (Madrid), 23 de octubre.

Junquera, Natalia. «A sus órdenes, mi capellán. Sotanas en el Ejército. Obispos Generales. Dios y Patria. La Iglesia mantiene su cuota de poder castrense en un Estado aconfesional». *El País*, 26 de octubre. https://elpais.com/diario/2008/10/26/sociedad/1224972001_850215.html (último acceso: 15 de junio de 2019).

Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducido por Vergangene Zukunft. Barcelona: Paidós.

Koselleck, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Traducido por Faustino Oncina Coves. Valencia: Pre-textos.

Laborde, Antonia. 2017. «"La gente te mira raro cuando dices que te casas por la Iglesia"». *El País*, 10 de enero. https://elpais.com/politica/2016/12/19/actualidad/1482162082_252517.html (último acceso: 17 de junio de 2019).

Lafuente, José Luis. 2017. (Tesorero de la Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Transexuales y Bisexuales, grupo de espiritualidad de FELGTB). En conversación con el autor, Madrid, 18 de diciembre.

*Las identidades del creyente y del no creyente. Investigación cualitativa.*1993 .FYS., caja 563, carpeta 5. AHUPCO.

Lindo, Elvira. 2008. «Es probable que Dios no exista». *El País*, 26 de octubre. Consultado en: http://www.octavopasajero.com/2008/10/es-probable-que-dios-no-exista.html (último acceso: 12 de junio de 2019).

Lindo, Elvira. 2019. «El Papa y el amor oscuro». *El País*, 7 de abril. https://elpais.com/elpais/2019/04/06/ opinion/1554554815_081224.html (último acceso: 3 de junio de 2019).

López Aranguren, Eduardo. 2013. *Estado, Iglesia y Sociedad en el proceso de secularización de España. 1978-2013*. Madrid: Dykinson.

López Romero, Mª Ángeles. 2018. (Exredactora jefe de la revista *21* y actual directora de la Editorial San Pablo). En conversación con el autor, Madrid 23 de enero.

Manifiesto ALEAS de Izquierda Unida para el Orgullo LGTBI. 2016. http://izquierda-unida.es/node/16140 (último acceso: 6 de junio de 2019).

Marirrodriga, Jorge. 2016. «España no va a misa pero reza al santo». *El País*, 2 de junio. https://elpais.com/politica/2016/06/01/actualidad/1464802794_896104.html (último acceso: 26 de junio de 2019).

Marirrodriga, Jorge. 2017. «El efecto Francisco». Ideas. *El País*, 3 de julio. https://elpais.com /internacional/2017/07/03/actualidad/1499070808_255334.html (último acceso: 27 de junio de 2019).

Martín de la Hoz, José Carlos. 2016. (Director para la causa de los santos del Opus Dei-España, sacerdote y doctor en Teología). En conversación con el autor, Madrid, 11 de noviembre y 2 de diciembre.

Martín Velasco, Juan de Dios. 2018. (sacerdote, doctor en Filosofía, exrector del seminario de Madrid y profesor emérito del Instituto Superior de Pastoral). En conversación con el autor, Instituto Superior de Pastoral (Madrid), 15 de febrero.

Mate, Reyes. 2013. *La piedra desechada*. Madrid: Trotta.

Mayoral, Victorino. 2017. (Ex-Consejero de Presidencia y Trabajo y de Educación, Juventud y Deportes de la Junta de Extremadura de 1993 a 2000 y actual Presidente de la Fundación CIVES y de la Liga Española de la Educación). En conversación con el autor, Madrid, 3 de noviembre.

Mondher, Kilani. 2007. «Europa. Entre la laicidad y el confesionalismo. Algunas pistas de reflexión». *Revista Cidob d'Afers Internacionals* 77 (mayo-junio): 83-92.

Montero, José Ramón, Kerman Calvo y Álvaro Martínez. 2008. «El voto religioso en España y Portugal». *Revista Internacional de Sociología (RIS)* LXVI/51 (septiembre-diciembre): 19-54.

Montero, Rosa. 2007. «El valor de lo sagrado». *El País semanal*, 18 de noviembre. https://elpais.com/diario/2007/11/18/eps/1195370147_850215.html (último acceso: 11 de junio de 2019).

Montero, Rosa. 2009. «De dioses muertos y arzobispos vivos». Crónica: maneras de vivir. *El País*, 9 de marzo. https://elpais.com/diario/2008/03/09/eps/1205047615_850215.html (último acceso: 11 de junio de 2019).

Movimiento Feminista de Madrid 2015. «Manifiesto.Madrid.28 setiembre 2015. Derecho al aborto libre, seguro, gratuito y fuera del código penal». http://www.feministas.org/manifiesto-madrid-28-setiembre.html (último acceso: 6 de junio de 2019).

Muñoz Varo, Antonio. 2017. (presidente de la Acción Católica entre 2015 y 2018, y profesor de matemáticas en instituto público). En conversación con el autor, sede de la Acción Católica (Madrid), 13 de diciembre.

Nasarre, Eugenio. 2018. (Político vinculado a UCD y, posteriormente, al PP. Ha desempeñado cargos como la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia entre 1979 y 1980, la Dirección General de RTVE en 1982 y la Secretaría General de Universidades entre 1996 y 1998). En conversación con el autor, Madrid, 22 de enero.

Navia Velasco, Carmiña. 2012. «La Inquisición del Siglo XXI», Cali, Mayo de 2012. http://www.felgtb.org/temas/asuntos-religiosos/documentacion/cristianismo/i/2172/523/la-inquisicion-del-siglo-xxi (último acceso: 6 de junio de 2019).

Noah Harari, Yuval. 2016. *Homo Deus. Breve historia del mañana.* Traducido por Joandomènec Ros. Barcelona: Debate.

Observatorio del Pluralismo Religioso en España. 2013. *II Encuesta sobre opiniones y actitudes de los españoles ante la dimensión cotidiana de la religiosidad y su gestión pública.* Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España.

Oreja, Marcelino. 2018. (Miembro del Gobierno de Adolfo Suárez, UCD. Vinculado a la democracia cristiana, exministro de Asuntos Exteriores durante el periodo de la firma de los Acuerdos España-Santa Sede de 1979 y secretario general del Consejo de Europa en 1984). En conversación con el autor, Madrid, 5 de febrero.

Osoro Sierra, Carlos. 2017. (Cardenal-Arzobispo de Madrid). En conversación con el autor, Madrid, 13 de diciembre.

Oviedo Torró, Lluís. 2002. «Algunos rasgos acerca de la religión en España». *Razón y fe* número 1250: 289-303.

Pérez-Agote, Alfonso. 2010a. «La irreligión de la juventud española». *Juventud y laicidad, Revista de Estudios de Juventud* 91 (diciembre): 49-63.

Pérez-Agote, Alfonso. 2010b. «Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría». En *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, editado por Josetxo Beriain e Ignacio Sánchez de la Yncera, 291-322. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pérez-Agote, Alfonso. 2012. *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización (colección monografías, 276)*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pérez-Agote, Alfonso. 2018. «Los procesos de la religión en la España Contemporánea». En *Encrucijadas del cambio religioso en España. Religión, cristianismo e islam*, editado por Julio de la Cueva, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet: 7-30. Granada: Comares.

Pérez Colomé, Jordi, y Kiko Llaneras. 2017. «Dos generaciones que se dan la espalda». *El País*, 2 de julio. https://elpais.com/politica/2017/06/30/actualidad/1498820531_145055.html (último acceso: 13 de junio de 2019).

Pew Research Center. 2018a. *Being Christian in Western Europe*, publicado el 29 de mayo. http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-euro pe/ (último acceso: 18 de junio de 2019).

Pew Research Center. 2018b. *The Religious Typology. A new way to categorize Americans by religion*, publicado el 29 de agosto. https://www.pewforum.org/2018/08/29/the-religious-typology/ (último acceso: 18 de junio de 2019).

Prades, Joaquina. 2008. «La cruz resiste en la España laica». *El País*, 16 de abril. https://elpais.com/diario/2008/04/16/sociedad/1208296801_850215.html (último acceso: 11 de junio de 2019).

Prini, Pietro. 2003. *El cisma soterrado. El mensaje cristiano, la sociedad moderna y la Iglesia Católica*. Traducido por César Palma. Valencia: Pre-textos.

Quesada, Julio. 2001. «Sexo y clero». *El País*, 2 de abril. https://elpais.com/diario/2001/04/02/opinion/98 6162410_850215.html (último acceso: 13 de junio de 2019).

Reus Canals, Manuel. 1997. «Rasgos sociales del cristianismo en la España de los 90». *Razón y Fe* tomo CCXXXV: 143-157.

Reus Canals, Manuel. 2017. (Teólogo jesuita, profesor de teología sistemática de la Universidad de Deusto). En conversación con el autor, Bilbao, 22 de marzo.

Riba, Albert. 2019. (Presidente y fundador de Ateus de Catalunya y de la Unión de Ateos y Librepensadores). En conversación con el autor, sede de Ateus de Catalunya (Barcelona), 21 de enero.

Ribera, José Manuel. 2018. (Antiguo congregante de la FECUM y catedrático emérito de geriatría). En conversación con el autor, Hospital Clínico de San Carlos (Madrid), 15 de noviembre.

Rioyo, Javier. «Ateos, gracias a Dios». *El País*, 22 de marzo. https://elpais.com/diario/2009/03/22/domingo/1237696237_850215.html (último acceso: 12 de junio de 2019).

Rochefort, Florence. 2014. «Mariage pour tous»: genre, religions et sécularisation». En *Qu'est-ce que le genre?*, dirigido por Laurie Laufer y Florence Rochefort, 213-230. Paris: Payot.

Ruano Espina, Lourdes. 2015. «Los nuevos movimientos de espiritualidad, las nuevas comunidades y otras realidades eclesiales.». En *La Iglesia en la Historia de España*, dirigido por José Antonio Escudero, 1211-1242. Madrid: Marcial Pons.

Rudi, Luisa Fernanda. 2018. (Partido Popular. Alcaldesa de Zaragoza entre 1995 y 2000, presidenta del Congreso de los Diputados entre 2000 y 2004, y presidenta de Aragón entre 2011 y 2015). Respuesta enviada por correo electrónico al autor, recibido el día 31 de octubre.

Ruiz Mantilla, Jesús. 2008. «Dios no existe, relájese y disfrute». *El País*, 26 de octubre. https://elpais.com/diario/2008/10/26/madrid/1225020258_850215.html (último acceso: 10 de junio de 2019).

Ruiz Mantilla, Jesús. 2009. «Condones para el cepillo». *El País*, 22 de marzo. https://elpais.com/diario/2009/03/22/madrid/1237724661_850215.html (último acceso: 10 de junio de 2019).

Sáez de la Fuente Aldama, Izaskun. 2009. «Religión y sociedad en España. Balance de Situación». *Iglesia Viva* 240 (octubre-diciembre): 81-99.

Sánchez Soler, Mariano. 2002. *Las sotanas del PP. El pacto entre la Iglesia y la derecha española*. Madrid: Temas de hoy.

Sánchez Vallejo, Mª Antonia. 2008. «El laicismo aún espera su turno». *El País*, 24 de enero. https://elpais.com/diario/2008/01/24/sociedad/1201129201_850215.html (último acceso: 14 de junio de 2019).

Saner, Emine. 2019. «Why childhood sweethearts no longer measure up and six other ways dating has changed». *The Guardian*, 22 de julio. https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/jul/22/why-childhood-sweethearts-no-longer-measure-up-and-six-other-ways-dating-has-changed (último acceso: 28 de julio de 2019).

Sanz, Jesús. 2013. «Religiosidad y laicidad en Europa. El impacto del relevo generacional». En *¿Somos laicos? 17 miradas sobre la laicidad*, Fundación Ferrer i Guàrdia, 167-186. Barcelona: Ediciones La Lluvia.

Sauquillo, Francisca. 2018. (Presidenta del Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad-MPDL, colaboradora con el Padre Llanos en el Pozo del Tío Raimundo, excongregante de FECUM y miembro de plataformas políticas como ORT y PSOE). En conversación con el autor, sede del MPDL (El Pozo del Tío Raimundo, Madrid), 12 de noviembre.

Seco, Avelino y Ernesto Bustio. 2017. (Sacerdotes de la diócesis de Santander. Ambos han trabajado en parroquias de barrios obreros. Actualmente Bustio gestiona el Albergue del Abuelo Peuto en un área rural de Cantabria. Seco continúa vinculado a una parroquia santanderina). En conversación con el autor, Güemes (Cantabria), 21 de marzo.

Sotillo, Antonio, y María Rodríguez. 2017. (Miembros del movimiento focolar). En conversación con el autor, Las Matas (Madrid), 14 de junio.

Taylor, Charles. 2003. *Las variedades de la religión hoy*. Traducido por Ramon Vilà. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles. 2015. *La Era Secular. Tomo II*. Traducido por Ricardo Pérez. Barcelona: Gedisa

Tornos, Andrés, y Rosa Aparicio. 1995. *¿Quién es creyente en España hoy?*. Madrid: PPC.

Tusell, Javier. 2005. *Dictadura franquista y democracia. 1939-2004*. Barcelona: Crítica.

Vicent, Manuel. 2019. «Dos Papas», columna, *El País*, 7 de abril. https://elpais.com/elpais/2019/04/05/opinion/1554465909_484648.html (último acceso: 3 de junio de 2019).

Villar, Evaristo. 2017. (sacerdote claretiano vinculado a la Comunidad de Santo Tomás de Aquino y promotor de Redes Cristianas y de revistas vinculadas al cristianismo progresista como *Misión Abierta*, *Éxodo* y *Utopía*). En conversación con el autor, Madrid, 30 de octubre.

Vitoria Cormenzana, Javier. 1997. *Religión, Dios, Iglesia en la sociedad española*. Cuadernos Fe y Secularidad: 40. Santander: Editorial Sal Terrae. FYS., caja 576. AHUPCO.

Warner, Rob. 2010. *Secularization and its discontents*. New York: Continuum.

Wuthnow, R. 1999. *After heaven: spirituality in America since the 1950s.* Princeton: Princeton University Press.

Zenit. 2005. «España: El número de religiosos de vida activa desciende en casi un 22% respecto al año 2000», 30 de enero. https://es.zenit.org/articles/espana-el-numero-de-religiosos-de-vida-activa-desciende-en-casi-un-22-respecto-al-ano-2000/ (último acceso: 4 de julio de 2019).

BIBLIOGRAFÍA DE LAS CONCLUSIONES

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity.* Stanford: Stanford University Press.

Béraud, Céline. 2007. *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*. Paris: Presses Universitaires de France.

Berger, Peter. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista.* Traducido por Francisco J. Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme.

Bericat Alastuey, Eduardo. 2008. «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 121: 13-53.

Bermejo, Diego. 2013. «El retorno de Dios en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada». En *¿Dios a la vista?*, editado por Diego Bermejo, 15-83. Madrid: Dykinson.

Brown, Callum G. 2009. *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800-2000*. Oxford: Routledge.

Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Traducido por Richard Nice. Stanford: Standford University Press.

Casanova, José. 2012. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.

De la Cueva, Julio, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet, eds. *Encrucijadas del cambio religioso en España. Religión, cristianismo e islam*. Granada: Comares.

Díaz-Salazar, Rafael. 1993. «La transición religiosa de los españoles». En *Religión y sociedad en España*, Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner, 93-174. Madrid: CIS.

Díez de Velasco, Francisco. 2012. *Religiones en España. Historia y presente*. Madrid: Akal.

Dobbelaere, Karel. 1999. «Towards an integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization». *Sociology of Religion* 60/3: 229-247.

Fundación FOESSA. 1970. *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*. Madrid: Euroamérica.

Fundación FOESSA. 1975. *El Cambio Social en España*. Madrid: Fundación FOESSA.

Gorski, Philip S., y Ates Altinordu. 2008. «After secularization?». *Annual Review of Sociology* 34: 55-85.

Habermas, Jurgen. *Entre naturalismo y religión.* Traducido por Pere Fabra et al. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.

Habermas, Jürgen, y Joseph Ratzinger. 2008. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Traducido por Pablo Largo e Isabel Blanco. México: Fondo de Cultura Económica.

Lévinas, Emmanuel. 2002. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme.

Marías, Julián. 1984. «La actitud religiosa de siete generaciones españolas». En *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, editado por Joaquín Ruiz-Giménez, 325-332. Barcelona: Argos Vergara.

McLeod, Hugh. 2007. *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.

Pérez-Agote, Alfonso. 2010a. «Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría». En *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, editado por Josetxo Beriain e Ignacio Sánchez de la Yncera, 291-322. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pérez-Agote, Alfonso. 2010b. «La irreligión de la juventud española». *Revista de Estudios de Juventud* 91: Juventud y laicidad (diciembre): 49-63.

Pérez-Agote, Alfonso. 2012. *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización (colección monografías, 276)*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Roy, Olivier. 2010. *La santa ignorancia: el tiempo de la religión sin cultura*. Traducido por Ana Escartín. Barcelona: Ediciones Península.

Taylor, Charles. 2006. *Imaginarios sociales modernos*. Traducido por Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles. 2014. *La Era Secular. Tomo I.* Traducido por Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa.

Taylor, Charles. 2015. *La Era Secular. Tomo II*. Traducido por Ricardo Pérez. Barcelona: Gedisa

.

ANEXOS DE LA TESIS

ANEXO 1. GUIONES DE ENTREVISTAS Y GRUPOS DE DISCUSIÓN

Anexo 1.1. Entrevistas personales[379]

Datos de la entrevista.

Persona entrevistada. Entrevistador. Forma de entrevista. Día de encuentro. Lugar.

Presentación

El trabajo de investigación tiene por objetivo el estudio de las transformaciones y cambios religiosos, de valores, de costumbres, etc., que conocemos como secularización, con la atención puesta de manera particular en la evolución del catolicismo en España en la segunda mitad del siglo XX (1960-2000). Y he querido integrar una pluralidad de voces a través de entrevistas con diferentes agentes que han experimentado este proceso de cambio. Las preguntas aquí formuladas se encuentran dirigidas hacia el tratamiento del tema señalado (el cambio religioso en España) a través de dos vectores de interés: la experiencia personal del proceso y factores más organizativos, institucionales, de la entidad a la que usted se encuentra vinculado.

Preguntas introductorias

- Breve presentación de quién es el entrevistado.
- Breve presentación de la asociación/institución a la que pertenece.

Bloque 1. Social y personal

- ¿Cuáles son los principales cambios que usted observa en la cuestión religiosa en España en las últimas décadas? ¿Cuáles cree que han sido las principales líneas/vectores de cambio?
- ¿Usted, particularmente, cómo ha vivido este cambio? ¿Qué adaptaciones ha ido realizando ante un contexto cambiante?
- ¿Y el colectivo de personas en el que usted se integra (i.e. ateos, cristianos socialistas, sacerdotes… colectivo más genérico y social que asociativo)? ¿Qué cambios observa usted que han tenido que ir haciendo a partir de las transformaciones del contexto para adaptar su identidad (no) religiosa?

[379]Sobre la base propuesta, las entrevistas han sido profundamente adaptadas a cada uno de los entrevistados y se ha procurado dejar el espacio suficiente para que el propio entrevistado pudiera incorporar aquellas cuestiones que estimase convenientes.

Bloque 2. Asociativo

- Desde su experiencia en su organización, ¿cuál ha sido la evolución de la institución/organización en este contexto? ¿Cómo se ha visto interpelada su institución/organización a la transformación con el cambio de contexto?
- Preguntas relativas a su responsabilidad en el organigrama de la asociación o grupo, en caso de que la persona entrevistada la tuviera
- ¿Quiénes forman parte de su institución/organización? ¿Quiénes son los interesados en incorporarse a la misma?
- ¿Cómo son las relaciones con otras instituciones, colectivos o grupos, tanto religiosos como no religiosos?

Cuestiones finales

- En el mundo de hoy, ¿qué sentido tiene seguir vinculado a su institución/identidad/colectivo particular?

Anexo 1.2. Guion de grupos de discusión

Datos

Tamaño del grupo y distribución por sexos y edad. Centro. Lugar y fecha.

Guion

Voy a introduciros una serie de preguntas para conocer vuestras opiniones al respecto.

1. Explicación desde lo juvenil del cambio religioso
    a. ¿Por qué creéis que una buena parte de los jóvenes pasan de la religión?
    b. ¿Consideráis que la religión tiene mucha o poca importancia en los jóvenes?
    c. ¿Os interesa o no lo religioso? ¿Por qué?
2. Configuración de relato/ identidad religiosa
    a. ¿Creéis en Dios? ¿Cómo os imagináis al Dios en el que creéis?
    b. ¿Qué os parece la figura de Jesús de Nazaret?
    c. ¿Y la Iglesia Católica? ¿Pensáis que la Iglesia está cerca o lejos de los jóvenes?
    d. ¿Qué os parece ir a misa? ¿Vais alguna vez?
    e. ¿Han puesto mucho interés en transmitiros la religión en casa?
3. Detección de adaptaciones religiosas en un contexto secular y juvenil
    a. ¿Qué es lo más importante para vosotros? ¿Qué es lo que os da sentido en vuestro día a día?
    b. ¿Creéis que sólo existe aquello que vemos, y tocamos o creéis que hay algo distinto?
    c. ¿Por qué arriesgarías vuestra vida?
    d. ¿Habéis vivido alguna experiencia que no sepáis explicar? ¿Cuál?
    e. ¿Cuáles son los valores que más estimáis?

ANEXO 2. LISTADO DE ENTREVISTADOS Y GRUPOS DE DISCUSIÓN

Anexo 2.1. Listado e información de entrevistas personales[380]

Nombre del entrevistado	Lugar y año de nacimiento. Ocupación/perfil	Interés para la tesis doctoral	Lugar y día de encuentro	Disponibilidad de la entrevista y utilización en la tesis doctoral
Pablo D'Ors	Nacido en Madrid, 1963. Sacerdote y escritor, promotor de diferentes plataformas de espiritualidad (Amigos del Desierto).	Detección de las adaptaciones y recreaciones religiosas al contexto secular.	Dirección particular (Madrid), 3-III-2016.	Sin registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada a la disertación.
Comunidad de Iesu Communio	Instituto religioso femenino de derecho pontificio aprobado por la Sede Apostólica el 8 de diciembre de 2010.	Visión del proceso de cambio religioso en España desde el sector de la vida religiosa católica.	La Aguilera (Burgos), 19-III-2016.	Sin registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada a la disertación.
Enrique Martínez Lozano	Nacido en Guadalaviar (Teruel), 1950. Exsacerdote, sociólogo, teólogo y psicoterapeuta.	Detección de las adaptaciones y recreaciones religiosas al contexto secular.	Pamplona, 26-IV-2016.	Disponible en Registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.
José María Rodríguez Olaizola	Nacido en Oviedo, 1970. Sociólogo y jesuita especialmente vinculado al trabajo pastoral con jóvenes.	Conocimiento del trabajo pastoral efectuado con jóvenes y de los cambios detectados en estos espacios.	Entrevista por Skype, 8/V/2016. (Sin registro sonoro)	Disponible en Registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.

[380] Aquellas entrevistas que han sido utilizadas en la disertación de la tesis doctoral aparecen marcadas con un asterisco (*) junto al nombre del entrevistado resaltado en letra negrita. Los criterios para la inclusión en el desarrollo de la investigación han sido el interés de las declaraciones del entrevistado, la existencia de registro sonoro de la entrevista y la disponibilidad de una transcripción completa y editada del encuentro tanto para el trabajo de investigación sobre el mismo como para la consulta por potenciales interesados.

Daniel Izuzquiza	Jesuita, director de *Razón y fe* en el momento de la entrevista. Ha trabajado en el ámbito de la exclusión social: con menores y familias en situación de riesgo. Vinculado al blog *Entreparéntesis*.	Contacto con el actual responsable de una de las revistas que más documentación ha proporcionado al desarrollo de la tesis (*Razón y fe*).	Centro de los Jesuitas de la calle Maldonado (Madrid), 27/IX/2016	Disponible en Registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.
Francisco Javier Alonso (*)	Nacido en Madrid, 1965. Presidente de la Comisión Diocesana de Madrid y de la Comisión General de Justicia y Paz	Vinculado a plataformas religiosas (Justicia y Paz) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Zona Pacífico, Madrid. 5/X/2016	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Honorato Garrán González	Nacido en Escobar de Campos (León), 1957. Fraile franciscano y sacerdote	Visión del proceso de cambio religioso en España desde el sector de la vida religiosa católica.	Parroquia María Reina Inmaculada, Palencia, 6/XI/2016	Disponible en registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.
José Carlos Martín de la Hoz (*)	Nacido en San Fernando (Cádiz), 1955. Sacerdote, profesor de Teología (Universidad de Navarra) y director de la Oficina para la causa de los Santos del Opus Dei en España.	Vinculado a grupos católicos (Opus Dei) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Biblioteca Nacional (Madrid), 11/XI/2016 y 2/XII/2016	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Juana María Marinas Montalvillo (*)	Nacida en Cuéllar (Segovia), 1948. Integrante del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos.	Detección de las adaptaciones y recreaciones religiosas al contexto secular.	Acto del Círculo de Esp. Progres., Espacio Ronda 13/XII/2016	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.

Integrante 1 (*)	Nacida en 1986. Integrante del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos.	Detección de las adaptaciones y recreaciones religiosas al contexto secular.	Encuentro en un acto del Círculo de Espiritualidad de Podemos, Espacio Ronda 13/XII/2016	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Integrante 2 (*)	Integrante del Círculo de Espiritualidad Progresista de Podemos. Persona de avanzada edad, jubilado, anteriormente vinculado al Partido Comunista y con raíces librepensadoras.	Detección de las adaptaciones y recreaciones religiosas al contexto secular.	Encuentro en un acto del Círculo de Espiritualidad de Podemos, Espacio Ronda 13/XII/2016	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Farid Yazdani Yazdani (*)	Nacido en Teherán (Irán), 1964. Miembro de la comunidad bahá'í.	Visión del proceso de cambio religioso en España desde las voces de las minorías religiosas	Centro Nacional Bahai, 25/I/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Sergio García (*)	Nacido en San Sebastián (Guipúzcoa, España), 1978. Miembro de la comunidad bahá'í y doctor en sociología.	Visión del proceso de cambio religioso en España desde las voces de las minorías religiosas	Centro Nacional Bahai, 25/I/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Carlos Osoro Sierra (*)	Nacido en Castañeda (Cantabria), 1945. Cardenal-arzobispo de Madrid.	Visión del proceso de cambio religioso en España desde representantes de la Iglesia católica.	Palacio Episcopal, calle San Justo (Madrid), 26/I/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Luis Martín Leyva	Persona de mediana edad. Profesor de religión en instituto público.	Visión del proceso de secularización de la sociedad española desde la voz de los profesores de religión.	Zona norte de Madrid, 31-I-2017	Disponible en registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.

Amelia y Miriam	Amelia tenía 63 años y Miriam 52 en el momento de la entrevista.	Detección de las adaptaciones y recreaciones religiosas al contexto secular.	Edificio Multiusos, Universidad Complutense de Madrid, 15-II–2017	Disponible en registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.
Javier Baeza (*)	Nacido en Madrid, 1967. Cura de San Carlos Borromeo, Entrevías (Madrid). Cura obrero.	Vinculado a grupos religiosos (curas obreros) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX. Polémicas de sectores católicos con la institución eclesial.	San Carlos Borromeo (Entrevías, Madrid), 6/III/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Francisco Delgado Ruiz (*)	Nacido en Albacete, 1949. Ex-diputado del PSOE. Ex-presidente de CEAPA (Confederación española de Padres y Madres de Alumnos). Y Presidente de Europa Laica entre 2008 a 2017.	Grupos sociedad civil (laicidad/laicismo) con un interés específico en el rol de las religiones en la esfera pública.	Sede de Europa Laica (Madrid), 1/III/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Javier Garrido (*)	Bermeo (Vizcaya), 1941. Monje franciscano, teólogo y filósofo vinculado a al personalismo.	Visión intelectual-teológica del proceso de secularización.	Madrid, 5/III/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Ernesto Bustio (*)	Sacerdote diocesano Santander y responsable de la gestión del Albergue del Abuelo Peuto.	Vinculado a grupos católicos (curas obreros, curas del mundo rural) con interés en el proceso de secularización.	Albergue del Abuelo Peuto (Güemes, Cantabria), 21/III/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.

Avelino Seco Muñoz (*)	Nacido en Los Carabeos (Cantabria), 1941. Sacerdote de la diócesis de Santander y profesor de filosofía. Párroco de San Pío X (Santander).	Vinculado a grupos católicos (catolicismo progresista) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Albergue del Abuelo Peuto (Güemes, Cantabria), 21/III/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
María José Arana (*)	Nacida en Bilbao, 1943. Teóloga feminista, religiosa del Sagrado Corazón. Fue copresidente del Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas.	Vinculada a grupos católicos (feminismo y catolicismo) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Getxo (Vizcaya), 22/III/ 2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Manuel Reus Canals (*)	Nacido en Castalla (Alicante), 26 Junio 1961. Jesuita y teólogo. Profesor de la Universidad de Deusto.	Visión intelectual-teológica del proceso de secularización. Visión del proceso de cambio religioso en España desde el sector de los religiosos de la Iglesia católica.	Universidad de Deusto (Bilbao, Vizcaya), 22-III-2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Ana Bayón (*)	Nacida en Oviedo, 1977. Vinculada a la pastoral juvenil de la archidiócesis de Oviedo.	Conocimiento del trabajo pastoral efectuado con jóvenes y de los cambios detectados en estos espacios.	Oviedo, 23-III-2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.

Faustino Huidobro	Persona de mediana edad. Migrante en Chile y sacerdote secularizado.	Visión del proceso de cambio religioso en España desde el sector del antiguo clero, hoy secularizado. Visión migrante del proceso.	Santiago de Chile, 31-V-2017	Disponible en registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.
Antonio Sotillo Membibre (*)	Nacido en Madrid, 1957. Miembro del movimiento Focolar.	Vinculado a grupos católicos (focolares) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Mariápolis Luminosa, Las Rozas (Madrid), 14/VI/2017.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
María Rodríguez Agüero (*)	Nacida en Toledo, 1974. Miembro del movimiento Focolar.	Vinculada a grupos católicos (focolares) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Mariápolis Luminosa, Las Rozas (Madrid), 14/VI/2017.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Hermano Cristian	Persona joven, hermano de la comunidad ecuménica de Taizé. Nacionalidad chilena.	Visión del proceso de secularización desde un punto icónico para el cristianismo europeo.	Taizé, 9/IX/2017	Disponible en registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.
Mariano Blázquez (*)	Nacido a Madrid. Secretario Ejecutivo de la FEREDE. Miembro de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia.	Visión del proceso de cambio religioso en España desde las voces de las minorías religiosas	Sede de FEREDE, Madrid, 7/XI/2017.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.

Ramón Jáuregui (*)	Nacido en San Sebastián (Guipúzcoa), 1948. PSOE. Vice-lehendakari del gobierno vasco (1987-1991), ministro de la Presidencia (2010-2011) y eurodiputado..	Visión del proceso de secularización desde la esfera política.	Despachos del Congreso de los Diputados, Madrid, 23/X/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Javier	Vinculado a la plataforma Cristianos Gays	Vinculado a grupos de matriz religiosa (cristianismo y colectivo LGTBI) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Entrevista entregada por escrito. Recepción de la entrevista: 23/X/2017.	Copia del documento disponible para consulta. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.
Evaristo Villar (*)	Nacido en Sejas de Sanabria (Zamora), 1940. Promotor de Redes Cristianas, redactor de la Revista Éxodo y sacerdote vinculado a la antigua comunidad universitaria, hoy Comunidad Santo Tomás de Aquino	Vinculado a grupos católicos (catolicismo progresista) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Domicilio personal, Madrid, 30/X/2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Victorino Mayoral Cortés (*)	Nacido en Almoharín (Cáceres), 1940. Presidente de CIVES y de la Liga española por la Educación. Exdiputado del PSOE y Exconsejero de la Junta de Extremadura de 1993 a 2000	Grupos sociedad civil (laicidad/laicismo) con un interés específico en el rol de las religiones en la esfera pública.	Sede de la Fundación Cives, Madrid, 3-XI-2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.

Riay Tatary	Nacido en Damasco (Siria), 1948. Presidente de UCIDE-CIE	Visión del proceso de cambio religioso en España desde las voces de las minorías religiosas.	Entrevista entregada por escrito. Recepción: 11/XI/2017	Copia del documento disponible para consulta. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.
Gran Logia Masónica de España.	Masonería en España	Visión del proceso de transformación religiosa desde distintos grupos sociedad civil	Entrevista entregada por escrito. Recepción de la entrevista: 8/XII/2017.	Copia del documento disponible para consulta. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada en la disertación.
Antonio Muñoz Varo (*)	Nacido en Málaga, 1977. Presidente Acción Católica General entre 2015 y 2018 y profesor de Instituto.	Vinculado a grupos católicos (Acción Católica) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Sede de la Acción Católica (Madrid, 13-XII-2017.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
José Luis Lafuente (*)	Nacido en Jaén, 1980. Tesorero de FELTGB y miembro del grupo de espiritualidad de la FELTGB.	Vinculado a colectivos de la sociedad civil (LGTBI) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Zona de Nuevos Ministerios (Madrid), 18-XII-2017	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Mar Grandal	Teóloga y activa en el movimiento feminista. Perteneciente a Católicas por el Derecho a Decidir.	Vinculada a grupos de matriz religiosa (Católicas por el Derecho a Decidir) con un peso en los debates públicos.	Madrid, 19-I-2018.	Sin registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada a la disertación.

Eugenio Nasarre Goicoechea (*)	Nacido en Madrid, 1946. Perteneciente a la UCD/PP. Director General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia (1979-1980); Subsecretario de Cultura (1980-1982), Director General de RTVE (1982) y secretario General de Universidades (1996-1998).	Visión del proceso de secularización desde la esfera política.	Domicilio particular (Madrid), 22/I/2018	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
María Ángeles López Romero (*)	Nacida en Sevilla, 1970. Directora actualmente de la editorial San Pablo, exredactora jefe de la revista 21.	Responsable de un colectivo de matriz religiosa (editoriales católicas) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Sede de la Editorial San Pablo, (Madrid), 23 de enero de 2018.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Carlos García de Andoin (*)	Nacido en Zalla (Vizcaya), 1963. Fundador de Cristianos socialistas/ militancia en EE/PSOE. Asesor de laicidad de la vicepresidenta María Teresa Fernández de la Vega.	Visión del proceso de secularización desde la esfera política. Exresponsable de un colectivo de matriz religiosa (Cristianos Socialistas) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Universidad Complutense (Madrid), 2-II-2018	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.

Juan María Laboa	Nacido en Pasajes de San Juan (Guipúzcoa), 1939. Profesor, historiador de la Iglesia y encargado de pastoral universitaria de Madrid en el periodo de Tarancón.	Visión intelectual-histórica del proceso de secularización.	Domicilio particular (Madrid), 14-II-2018.	Sin registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada a la disertación.
Marcelino Oreja Aguirre (*)	Nacido en Madrid, 13 de febrero de 1935. Ministro de Exteriores (1976-1980), secretario general del Consejo de Europa (1984), UCD/PP.	Visión del proceso de secularización desde la esfera política. Responsable de la firma de los acuerdos España-Santa Sede, democristiano.	Instituto de Estudios Europeos de la Universidad CEU San Pablo, Madrid, 5-II-2018.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada. A petición del entrevistado, solo se citan ideas generales de la entrevista durante la disertación y no declaraciones concretas.
Juan de Dios Martín Velasco (*)	Nacido en Santa Cruz del Valle (Ávila), 1934. Profesor del Instituto Superior de Pastoral y ex-rector del seminario de Madrid	Visión intelectual-fenomenológica del proceso de secularización.	Instituto Superior de Pastoral (Madrid), 15-II-2018)	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Cristina González (*)[381]	Nacida en Málaga, 1948. Religiosa de la Asunción. Responsable del Área de Formación y Espiritualidad de la CONFER (Confederación de Religiosos).	Vinculada a grupos católicos (sector de vida religiosa, CONFER) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Encuentro: Sede de CONFER (Madrid), 13/IX/2018 Entrevista por escrito, recepción el día 16/X/2018	Copia del documento disponible para consulta y citada en la disertación de la tesis.

[381]Aunque durante el proceso de envío y recepción de la entrevista mantuve contacto con Cristina González, responsable del Área de Formación y Espiritualidad de CONFER, en la confección de las respuestas a mi formulario también participó Jesús Miguel Zamora, hermano de las Escuelas Cristianas (La Salle) y secretario general de la Conferencia Española de Religiosos (CONFER).

Andrés Muñoz (*)	Nacido en Almarail (Soria), 1942. Ex sacerdote de la Diócesis de Osma-Soria, miembro de MOCEOP.	Vinculado a grupos católicos (sacerdotes casados) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Domicilio particular, Getafe (Madrid), 16/X/2018.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Teresa Cortés (*)	Nacida en Iruecha (Soria), 1954. Ex coordinadora del Movimiento por el Celibato Opcional (MODEOP).	Vinculada a grupos católicos (Movimiento pro-Celibato Opcional) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Domicilio particular, Getafe (Madrid), 16/X/2018.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Luisa Fernanda Rudi (*)	Nacida en Zaragoza, 1950. Alcaldesa de Zaragoza (1995-2000), presidenta del Congreso de los Diputados (2000-2004), Presidenta de Aragón (2011-2015).	Visión del proceso de secularización desde la esfera política	Respondida por escrito. Firmada en Madrid, 31/X/2018.	Copia del documento disponible para consulta y citada en la disertación de la tesis.
Francisca Sauquillo (*)	Nacida en Madrid, 1941. Presidenta del Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad. Antigua congregante de la FECUM y militante de la ORT.	Doble visión desde la militancia católica en origen (FECUM) y militante de partidos de izquierda (ORT, PSOE). Experiencia con el Padre Llanos en El Pozo del Tío Raimundo (Madrid).	Sede del Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad (El Pozo del Tío Raimundo, Madrid), 12/XI/2018.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.

Marcelino Manzano	Nacido en Sevilla, 1972. Delegado diocesano de Hermandades y Cofradías de la Archidiócesis de Sevilla. Director espiritual del Seminario de la Archidiócesis de Sevilla.	Vinculado a espacios católicos (mundo cofrade y seminarios) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX	Entrevista telefónica, 14/XI/2018.	Sin registro sonoro. Utilizada en la elaboración de conclusiones, pero no incorporada a la disertación.
José Manuel Ribera (*)	Nacido en Valladolid, 1940.Catedrático emérito de geriatría y antiguo congregante de la FECUM.	Vinculado a grupos católicos (la FECUM) con un peso en el desarrollo de los dilemas surgidos durante el proceso de cambio religioso durante la segunda mitad del siglo XX.	Hospital Clínico San Carlos (Madrid), 15/XI/2018.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.
Albert Riba (*)	Nacido en Barcelona, 1947. Presidente fundador de la Asociación de Ateus de Catalunya y Presidente de la Unión de Ateos y Librepensadores de España.	Grupos sociedad civil (asociacionismo ateo) con un interés específico en el rol de las religiones en la esfera pública.	Entrevista en la sede de la Asociación de Ateus de Catalunya, (Barrio de Sants Barcelona), 21/I/2019.	Disponible en registro sonoro. Transcripción editada y utilizada en la disertación de la tesis doctoral.

Anexo 2.2. Listado de grupos de discusión[382]

Centro	Descripción del área	Listado de grupos de discusión mantenidos	Fecha de entrevista	Utilización en la tesis doctoral
Centro 1. Instituto público ubicado en una localidad al norte de la ciudad de Madrid.	Localidad al norte de Madrid. Ubicado en zona residencial, y con alumnos de un perfil de clase media.	**A) 3 mujeres y 3 hombres, 15-16 años (4ºESO) (*).** B) 3 hombres y 3 mujeres, 15-16 años (4º ESO). C) 3 hombres y 3 mujeres, 16-17 años (1º de Bachillerato). D) 5 hombres y 1 mujer, 16-17 años (1º de Bachillerato). **E) 4 mujeres y 2 hombres, 17-18 años (2º de Bachillerato) (*).**	31/I/2017	Incorporadas a la disertación las declaraciones de los grupos 1A y 1E. Resto de los grupos de discusión disponibles en registro sonoro. Utilizados en la elaboración de conclusiones.
Centro 2. Instituto público del área sur de la ciudad de Madrid.	Barrio del sur de Madrid, Instituto ubicado en un barrio con perfil obrero y clase baja. Abundante presencia de migrantes en el centro.	A) 3 hombres, 2 mujeres, 17-18 años (2º Bachillerato). B) 4 hombres y 3 mujeres, 17-18 años (2º Bachillerato). **C) 3 hombres y 3 mujeres, 17-18 años (2º de Bachillerato) (*).**	23/II/2017.	Incorporadas a la disertación las declaraciones del grupo 2C. Restode los grupos de discusión disponibles en registro sonoro. Utilizados en la elaboración de conclusiones.
Centro 3. Colegio concertado del área norte de la ciudad de Madrid.	Colegio concertado al norte de la ciudad de Madrid. Ubicado en zona residencial. El perfil del	A) 1 hombre de 18 años, 2 hombres de 17 años y 1 mujer de 17 años (2º de Bachillerato). B) 1 hombre de 19 años, 2 hombres y 1 mujer de 17 años (2º de Bachillerato).	15/III/2017	Incorporadas a la disertación las declaraciones del grupo 3D. Resto de los grupos de discusión disponibles en registro sonoro.

[382]Aquellos grupos de discusión que han sido utilizados en la disertación de la tesis doctoral aparecen marcados con un asterisco (*) y resaltados en letra negrita. Los criterios para la inclusión en el desarrollo de la investigación han sido el interés de las declaraciones de los entrevistados, la existencia de registro sonoro de la entrevista y la disponibilidad de una transcripción completa y editada del encuentro tanto para el trabajo de investigación sobre el mismo como para la consulta por potenciales interesados.

	alumnado responde a familia de clase media.	C) 1 hombre y 1 mujer de 18 años, 2 mujeres de 17 años. (2º de Bachillerato). **D) 1 hombre de 18 años, 3 mujeres de 17 años (2º de Bachillerato) (*).**		Utilizados en la elaboración de conclusiones.
Centro 4. Colegio concertado-privado de Santander.	Centro ubicado en capital provincia de la franja norte de España. El perfil del alumnado responde mayoritariamente a familias de clase media.	A) 5 hombres de 16 años y 1 mujer de 16 años (1º de Bachillerato). B) 5 hombres de 16 años y 1 mujer de 16 años (1º de Bachillerato). **C) 3 mujeres de 16 años, 1 hombre de 16 años, 1 hombre de 17 años y 1 mujer 17 años (1º Bachillerato) (*).**	21/III/2017	Incorporadas a la disertación las declaraciones del grupo 4C. Resto de los grupos de discusión disponibles en registro sonoro. Utilizados en la elaboración de conclusiones.
Centro 5. Centro concertado de Ciclos Formativos, ubicado en la franja norte de España.	Centro del norte de España que acoge a alumnos de formación de toda la región. Ubicado en zona rural y de reconversión industrial, depauperada en las últimas décadas. Alumnos de ciclos formativos.	A) 5 hombres de 19 años, 1 hombre de 21 años (I Grado Medio Electromecánica). B) 8 hombres: 1 de 21 años, 2 de 17 años, 1 de 20 años, 1 de 23 años, 1 de 32 años, 1 de 29 años, 1 de 19 años.(I Grado Medio de Carrocería). C) 2 hombres de 16 años, 2 hombres de 17 años (Formación Profesional Básica 1) D) 6 hombres: 2 de 17 años, 2 de 18 años, 1 de 22 años, 1 de 16 años (I Grado Medio de Electricidad). E) 8 mujeres: 3 de 20 años, 1 de 22 años, 1 de 23 años, 1 de 26 años, 1 de 18 años, 1 de 19 años (Formación Profesional Superior 1). F) 1 mujer de 17 años, 1 mujer de 21 años, 1 mujer de 16 años, 1 mujer de 20 años, 1 mujer de 22	24/III/2017	Incorporadas a la disertación las declaraciones del grupo 5H. Resto de los grupos de discusión disponibles en registro sonoro. Utilizados en la elaboración de conclusiones.

		años, 1 hombre de 21 años (I Grado Medio de Comercio). G) 1 mujer de 19 años, 1 hombre de 19 años, 1 hombre de 23 años, 1 mujer de 26 años, 1 mujer de 18 años, 1 mujer de 17 años, 1 mujer de 21 años (I Grado Medio de Comercio). **H) 6 hombres: 2 de 18 años, 2 de 20 años, 1 de 19 años, 1 de 30 años (I Grado Medio Electromecánica) (*).** I) 7 hombres: 1 de 16 años, 4 de 17 años, 1 de 18 años, 1 de 19 años (Formación Profesional Básica 1). J) 1 hombre de 19 años, 1 hombre de 22 años, 1 mujer de 20 años, 1 hombre de 19 años, 1 hombre de 20 años, 1 hombre de 21 años, 1 hombre de 24 años (Formación Profesional Superior 1).		

ANEXO 3. TRANSCRIPCIONES

El anexo 3, que incorpora las transcripciones de las entrevistas y grupos de discusión, se ubica en el CD adjunto al documento de la tesis enviado a los miembros del tribunal. Aquellos lectores interesados en la consulta de este material pueden acceder al mismo por medio de la petición previa al autor de la tesis (rafaru01@ucm.es).