

RELIGIÓN, IDENTIDAD POLÍTICA Y ESTADO EN ESPAÑA.

Alfonso Pérez-Agote

Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN.

El histórico proceso de modernización de los países occidentales europeos inaugura una forma específica de relación entre la identidad colectiva y la legitimidad política. La que establece entre ellas es biunívoca: a un centro de poder territorial se corresponde una identidad colectiva, que adquiere así una función política, y a una identidad colectiva con proyección política se corresponde un único centro de poder legítimo. Ello no significa que ocurra así siempre y en todos los casos¹. La relación entre identidad colectiva y legitimidad política es tan estrecha que se puede afirmar que esta identidad colectiva se convierte en la única fuente, con exclusión de cualquier otra, de legitimidad política. Con ello entra en crisis el papel que jugaba la religión a la hora de legitimar el poder político. El advenimiento de la democracia en los países europeos significa la relativa autonomización simbólica de la política. La comunidad civil pasa a denominarse Nación, excluyendo toda otra forma de legitimar el poder político.

La nacionalización de Estado es la secularización de la legitimación del poder, y del poder mismo, que ya no emana simbólicamente de Dios. Se dará a partir de entonces una cierta sacralización de la Nación, visible en ciertos rituales de mantenimiento de la solidaridad nacional y, sobre todo, en los procesos sociales de crisis profunda en los que se producen

¹ El caso problemático actual más flagrante es el de los nacionalismos étnicos que reclaman una secesión territorial; También podemos recordar el largo y complicado proceso de formación de algunos Estados europeos.

momentos de des-diferenciación social. En el mundo occidental se da una variedad de modelos de secularización de la legitimación política. En algunos países el nacionalismo democrático compite por imponerse social y políticamente con otras corrientes de nacionalismo religioso, como ocurre en la historia de España. En otros, el nacionalismo democrático coexiste con una religión oficial nacional que progresivamente se retira al ámbito privado, como ocurre en la mayoría de los países europeos de tradición protestante. El caso de los Estados Unidos puede representar otro modelo, pues el nacionalismo democrático coexiste con un extremado pluralismo religioso, lo que hace que el Estado tenga, en algún sentido, su propia religión, haciendo llamada a un Dios no identificable con ninguna de las religiones específicas.

En el proceso, largo y muy traumático, de construcción y desarrollo del sistema europeo de Estados (Tilly, 1992), podemos señalar dos momentos particularmente relevantes para nuestra cuestión. La Paz de Augsburgo (1555), al establecer el principio *cuius regio eius religio*, implicaba un sometimiento cierto de la religión a la voluntad del príncipe o del rey; y la de Westfalia (1648), al consagrar la condensación y centralización del poder político territorial, trató de secularizar la política, de hacerla más autónoma en relación con las cuestiones religiosas. Sin embargo, en sociedades cuyas matrices simbólicas eran religiosas, el poder seguía teniendo un origen divino y su legitimidad también.

La modernización política europea, es decir la nacionalización y democratización del Estado es la fase final de un proceso en el que se alcanza la independencia de lo político con respecto a la religión. La política produce sus propios símbolos nacionales que ya no tienen su entronque en la religión. Se trata de un proceso largo y complicado, que tiene idas y venidas y que en cada país adquiere una forma diferente.

Ese proceso de secularización de la legitimación del poder forma parte del complejo y multidimensional proceso de secularización, tal y como ha sido teorizado por Karel Dobbelaere

(2002). Según este autor, el proceso de secularización abarca tres dimensiones que están, a su vez, relacionadas entre ellas. La secularización societal se refiere claramente a las relaciones entre sociedad y religión y en concreto al proceso por el cual la religión es empujada hacia zonas cada vez más marginales de las sociedades modernas occidentales, lo que produce, por un lado, una ruptura de la unidad del cosmos sagrado tradicional, y, por el otro, la progresiva liberación de esferas concretas de la vida social con respecto a la tutela religiosa a la que estaban sometidas. Esta dimensión de la secularización entra de lleno en el campo del proceso de diferenciación social (Dobbelaere, 2002, 29), y, dentro de ella, incluye la secularización de la política, que es el aspecto central para este trabajo.

Por otro parte, el proceso de secularización y diferenciación societal, como proceso de racionalización de las esferas de la vida, ya que no se detiene en el campo puramente económico, alcanza también a la propia religión, de manera tal que la dimensión organizativa de ésta propende a una progresiva racionalización y a su adaptación a los cambios; son la propia religión y su organización eclesial las que se secularizan (Dobbelaere, 2002, 35). Por esta razón, esta dimensión ha sido denominada por Luckmann (1973) secularización interna.

Por último, la dimensión individual hace referencia al proceso por el cual las creencias y las prácticas religiosas de los individuos van decreciendo sustantivamente, así como va disminuyendo la capacidad de la religión y de la Iglesia para determinar el comportamiento de éstos. Esta dimensión de la secularización nos habla de las relaciones entre tres niveles institucionales de la vida religiosa. La decadencia de la religión en la esfera individual implica pérdida de importancia de la religión histórica concreta y de la Iglesia correspondiente; pero no implica necesariamente la caída de la religiosidad (creencia en Dios, experiencia religiosa, etc.); si subsiste la religiosidad decayendo la religión y la Iglesia, el individuo tendrá que construir su sentido de la vida y verificarlo intersubjetivamente.

Cada una de las tres dimensiones - societal, interna e individual - tiene una cierta independencia analítica e, incluso, empírica, ya que pueden seguir procesos diferentes y hasta contradictorios. Pero también están relacionadas entre ellas. A la hora de analizar el caso español, no es fácil entender cómo con un proceso de secularización de las conciencias individuales tan fuerte, que veremos que se inicia en los años sesenta del pasado siglo, la iglesia Católica sigue teniendo hoy un peso muy importante en la esfera pública; pero sobre esta cuestión volveré más adelante.

Wuthnow ha escrito que "en verdad mucha de la investigación sobre religión estaba basada en la asunción de que la secularización era una tendencia inevitable. Esta asunción ha llegado a ser ahora materia de discusión. Muchos continúan poniendo el acento en el conflicto entre religión y modernidad; otros argumentan que la tesis de la secularización debería ser totalmente abandonada; incluso otros sugieren modificaciones que permitirían analizar el cambio religioso en cada periodo histórico. Más evidente es la necesidad -concluye Wuthnow- de repensar las relaciones entre la religión y el entorno social. La religión moderna es elástica y sin embargo está sujeta a influencias culturales; no se trata simplemente de que sobreviva o decline, sino que se adapta a su entorno a través de complejos caminos" (Wuthnow, 1.988, 475).

Una de las consecuencias inevitables de la afirmación de la incompatibilidad entre modernidad y religión fue la consideración del caso de Estados Unidos como una excepción (Tiryakian, 1991 y 1993).

El desarrollo económico de algunos países del Pacífico asiático (Japón, Corea, Singapur, etc. y China en la actualidad) constituyó después una buena razón para replantearse las relaciones entre religión y modernidad. Si es cierto que estos países están pasando a ser el corazón del sistema económico, entonces no solamente se trata de un cambio en la titularidad del liderazgo económico mundial, sino también en el estilo y en el

contenido de éste. La globalización del sistema ha sido una occidentalización del mundo, de ello no cabe duda. Pero no es menos cierto que estos países por muy occidentalizados que estén no son occidentales. Y, precisamente, tal vez su fuerza y su potencia provengan, en parte, de su capacidad de integrar lo que en Occidente no se pudo o no se supo integrar: las instituciones de la vida tradicional y el cambio tecnológico de la modernidad.

En la actualidad, por un lado, se da una convergencia (Berger, 1992, 2001; Martin, 1996; Hervieu-Léger, 1996, 2001; Davie, 2001, 2007) hacia la consideración de Europa "como la única área geográfica y cultural (quizá junto con Canadá) en la cual el esquema típico ideal de la secularización como expulsión de la religión puede aplicarse, en oposición a los otros continentes, comprendidos los Estados Unidos." (Hervieu-Léger, 2001, 7). Y, por el otro, las revisiones más recientes de la teoría de la modernización convergen hacia la idea, hace tiempo explicitada por Eisenstadt (1998, 2000 y 2001), de que los caminos a través de los cuales se alcanza la modernidad pueden ser múltiples.

Pero dentro de la excepción europea occidental, nos encontramos con tres países del sur, de tradición católica. - España, Italia y Portugal - que han seguido la senda secularizadora con mucha mayor lentitud. En España, en concreto, la secularización individual se lleva acabo de forma muy tardía, en relación con los países situados al norte; y la separación entre la Iglesia y el Estado es un proceso que en la actualidad dista mucho de haber concluido. La complejidad de esta situación se ha acrecentado con la llegada masiva, en estos últimos años, de flujos de inmigrantes transnacionales que ponen en crisis la homogeneidad religiosa y cultural de España.

Así pues, para tratar de dar cuenta de esta situación, voy a analizar las tres lógicas principales a las que me acabo de referir:

- La lógica de la secularización de las conciencias.

- La lógica de la separación Iglesia – Estado (secularización societal).
- La lógica de la quiebra de la homogeneidad religiosa (des-secularización).

Las dos primeras lógicas son propias del llamado proceso de modernización de la sociedad española y la tercera se refiere más al contemporáneo proceso de globalización, de progresiva interrelación a escala planetaria.

2. LAS TRES OLEADAS DE SECULARIZACIÓN DE LAS CONCIENCIAS.

Con toda seguridad podríamos hablar de una cierta secularización en la sociedad española del siglo XVIII; pero para la sociología este fenómeno adquiere relevancia cuando alcanza un nivel de masas. Por ello, propongo hablar de una primera oleada de secularización de las conciencias, para aquella que se sitúa en el siglo XIX y en la primera parte del XX, hasta la Guerra Civil. En este periodo se dan importantes fuerzas secularizadoras, representadas por corrientes intelectuales y políticas propias de la era moderna. La libertad de pensamiento crece entre ciertas elites urbanas modernas y la industrialización de determinadas zonas lleva consigo el desarrollo de las ideas socialistas, comunistas y anarquistas entre las clases trabajadoras de la ciudad e incluso del campo. Esta secularización cierta de la sociedad española, sobre la que no poseemos datos estadísticos fidedignos, se realiza según el modelo prototípico propio de los países de la Europa occidental de tradición católica (Martin, 1979), en donde, a falta de una secularización de la propia religión², los individuos que se interesan por el mundo, en general, y por los cambios que trae la modernidad, en particular,

² Es decir, a falta de un proceso de interesamiento de la propia religión en el mundo, como el llevado a cabo por el calvinismo descrito por Weber en *La ética protestante* (1979).

deben hacerlo contra la religión y contra la Iglesia, ya que ésta se afana en perpetuar su monopolio sobre la verdad; se trata del fenómeno conocido normalmente como anticlericalismo. En España, esta primera oleada de secularización se vio drásticamente interrumpida por la Guerra Civil y por la subsiguiente dictadura franquista.

La segunda oleada de secularización tiene sus orígenes en la generalización del proceso de desarrollo económico y de acceso a una sociedad de consumo de masas, que tiene su comienzo en la década de los sesenta³ del pasado siglo; y dura hasta finales de los años ochenta. A diferencia de la primera oleada, en esta segunda la posición y actitud de los individuos no se sitúa tanto en la oposición o contradicción con respecto al campo religioso (y, por tanto, en el mismo campo semántico), cuanto en el progresivo distanciamiento por desinterés, sin oposición virulenta y reactiva, sin ir en contra de la religión institucionalizada y de la Iglesia.

Durante este proceso⁴, una parte muy importante de la población se sigue definiendo como católica. Pero esta definición no lleva aparejada para muchos una práctica definida como obligatoria por la Iglesia; ni una preocupación por el magisterio de la Iglesia a la hora de actuar en diferentes esferas de la vida (conducta sexual, económica, profesional, comportamiento político, por ejemplo); ni tampoco una preocupación por la ortodoxia de sus creencias. Por otro lado, los rituales católicos siguen gozando de gran valor social añadido, sin que ello signifique una estricta implicación en la institución eclesiástica.

³ Y es precisamente de esa época de cuando datan los primeros datos sobre indicadores religiosos que poseemos en España.

⁴ Para una visión detallada de los datos correspondientes a esta época, ver: (Pérez-Agote & Santiago, 2005 y Pérez-Agote, 2008b)

Tabla 1: Evolución de la auto-definición religiosa. Porcentajes

	1965	1975	1982	2002
Católico	98	88	89	79,7
No creyente	2	2	9	11,5
Otra relig.	0	0.2	0.5	1.4
N/C	0	4	2	7.3

Fuentes: (Díaz-Salazar, 1993; Pérez-Agote & Santiago, 2005)

Tabla 2: Evolución de la autodefinition religiosa. Porcentajes

	11976	11977	11978	11979	11983
Muy buen católico	114	112	88	99	88
Católico practicante	442	338	229	228	228
Católico no muy practicante	226	225	222	225	226
Católico no practicante	110	112	119	223	119
Indiferente	66	99	116	111	111
Ateo	11	22	44	33	44
Creyente de otra religión	00	00	11	11	11
No contesta	11	11	11	11	22

Fuente: (Díaz Salazar, 1993,133)

Este tipo de secularización no impide que el otro tipo anterior, correspondiente a residuos de la primera oleada y representado por el crecimiento del porcentaje de indiferentes y ateos, siga funcionando. La secularización más prototípica de la segunda oleada queda reflejada en el hecho de que el decrecimiento de los porcentajes de las dos categorías primeras de católicos, las de los más católicos, viene compensado por el crecimiento del de quienes se definen como católicos no practicantes y del de los indiferentes.

Todo ello parece significar que el proceso de secularización en España, en el sentido de progresivo apartamiento del comportamiento social de la disciplina de la Iglesia, es decir, de progresivo debilitamiento de la religión orientada hacia la Iglesia (Luckmann, 1973), es un proceso que, en gran medida, no significa desaparición de la religión, sino mutación de ésta en una especie de cultura religiosa. La religión se retira al ámbito privado, con lo cual seguramente estamos ante formas privadas de sincretismo, ante *bricolages* individuales que posiblemente necesiten de alguna estrategia social individual de búsqueda de *intersubjetivización* de la verdad fabricada; y lo que es seguro es que los contenidos religiosos católicos se mezclan y se adosan a contenidos de origen científico, político, literario, etc. Formando así un conglomerado seriado de ideas y sensaciones, un sincretismo en gran parte individual.

Lo que ha ocurrido durante esta segunda oleada ha sido una pérdida de importancia de la religión en la vida de los españoles y una pérdida de densidad y solidez de su vínculo con la institución eclesíástica. La pérdida de importancia la podemos ver en la retirada de la religión del campo del comportamiento político, del trabajo y de las relaciones sexuales. La pérdida de solidez del vínculo está anclada en la caída de la práctica y en la conformación de unas creencias personales que no toman el credo católico como un todo, sino que aceptan ciertos elementos sin preocuparles el hecho de ignorar otros.

Parece, por lo tanto, que no se trata de una secularización por la vía de la oposición y negación de la religión y de la Iglesia, como ocurría en la primera oleada: entonces, el hombre, para poder interesarse en el mundo, se apartaba de la religión e, incluso, debía luchar contra ella. Ni tampoco se trata en esta segunda de la adopción tardía de un modelo de tipo protestante (Martin, 1979), que implicaría un interesamiento en el mundo hecho desde la religión: la religión se interesa en el mundo, y el hombre religioso también. Se trata en España de un interesamiento en el mundo que lleva en sí un desinteresamiento

en la religión y, sobre todo, en un credo católico cerrado y en la institución que lo mantiene.

Estas características del proceso de secularización durante esta segunda oleada nos permiten afirmar que España va pasando de ser un país de religión católica a ser un país de cultura católica, en el sentido de que el catolicismo constituye un elemento relevante de las representaciones colectivas generales de los españoles. Pero esta mutación de la religión implica dos aspectos importantes. En primer lugar, que la religión entra a formar parte del sistema de creencias y de la cultura al lado de elementos que tienen origen diferente, como la ideología política, la ciencia, etc. Y en segundo lugar, que esta cultura no está regida por la Iglesia, como tampoco el sistema de creencias, que progresivamente va perteneciendo al ámbito individual privado e incluso íntimo. Un campo de la vida social en el que la Iglesia tiene especial capacidad de control es el de los ritos de pasaje, lo que suscita actitudes ambivalentes en sus jerarcas, pues, por un lado, significa conservar su papel, pero, por el otro, comprenden que estos ritos ha perdido para muchas personas que los practican la profundidad de su sentido religioso.

Actualmente podemos observar en el interior de las nuevas generaciones en general, pero sobre todo de las de algunas de las grandes áreas metropolitanas, un fenómeno nuevo, que solamente puede ser interpretado en términos de socialización y relaciones intergeneracionales. Es la tercera oleada de secularización. Desde el comienzo de los noventa se produce un cambio en la forma de cambiar, valga la redundancia, la autodefinición religiosa. En lugar de que la traslación fundamental entre los jóvenes sea la de católicos practicantes a católicos no practicantes, propia de la segunda oleada de secularización, nos encontramos con que a partir de 1994 esta traslación se produce desde los católicos practicantes y no practicantes hacia las posiciones más alejadas de la religión: crecen de forma importante los indiferentes y agnósticos, y, con mayor ímpetu aún, los ateos (Fundación Santa María, 2006, 241-303). Este fenómeno es particularmente

relevante en las comunidades del País Vasco, Cataluña y Madrid, en donde en 2005 la mayor frecuencia estadística la encontramos en los indiferentes y agnósticos. En estas tres comunidades, las dos terceras partes de jóvenes entre 15 y 24 años son ateos, indiferentes o agnósticos. En las otras cuatro Comunidades Autónomas diferenciadas en el estudio señalado (Fundación Santa María, 2006, 241-303) –Andalucía, Castilla y León, Galicia y Valencia – *todavía* la mayor frecuencia se acumula en los católicos no practicantes, como persistencia de la segunda oleada, pero ya los porcentajes de las dos opciones menos religiosas son muy significativos, lo que implica que la tercera oleada ya ha llegado, aunque todavía con menos intensidad que en las otras tres comunidades autónomas mencionadas antes.

Tabla 3: Porcentaje de jóvenes entre 15 y 24 años, por auto-definición religiosa.

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

Fuente: (Fundación Santa María, 2006).

Tabla 4: Porcentaje de jóvenes entre 15 y 24 años, por auto-definición religiosa y por Comunidad Autónoma. 2005.

	Andalucía	Castilla y León	Cataluña	Galicia	Madrid	País Vasco	Valencia
Católico practicante	12	13	3	8	11	8	8
Católico no	48	40	29	40	35	24	42

practicant e							
Indiferent e y agnóstico	21	22	35	24	38	35	24
Ateo	15	19	27	20	20	28	24
Otra religión	2	4	2	1	2	1	2

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

Fuente: (Fundación Santa María, 2006).

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

la religiosidad, para responder a la cual, el *bricolage* individual de una repuesta que diese sentido a la vida iba de par con la búsqueda de una confirmación o corroboración intersubjetiva de la respuesta.

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

3. LA DIFÍCIL SECULARIZACIÓN DE LA POLÍTICA.

La victoria de las tropas de Franco en la Guerra Civil supuso la implantación de un régimen político que ha sido denominado *nacional-catolicismo*. Esta denominación indica la fuerte conexión entre catolicismo y Estado en un régimen que duró, aunque variando con el tiempo sus características, hasta Noviembre de 1975. Pero con el nacional-catolicismo Franco no hacía sino continuar una vieja tradición española⁵, cuyo origen podemos situar en los Reyes Católicos (decretos de expulsión y el tribunal de la Inquisición). Desde entonces, los reyes españoles van a reclamar en el orden eclesiástico un conjunto de los

⁵ Para analizar estas relaciones históricas entre Iglesia y Estado en España, sigo una serie de trabajos míos: (Pérez-Agote, 2002, 2003, 2008a; Pérez-Agote y Santiago, 2005 y 2008).

derechos y atribuciones : el derecho de *presentación* o patronazgo de los cargos eclesiásticos, el *pase regio* y los *recursos de fuerza*

El siglo XVIII va a ser el *siglo de las reformas*, por la ingente tarea reformadora que emprende la monarquía española. Y la Iglesia fue un campo en el que tuvieron lugar importantes reformas, si bien no se dieron transformaciones fundamentales ni en su estructura ni en la religiosidad general de los españoles. El siglo comienza en España con el cambio dinástico. Como dice Álvarez Junco, esta nueva dinastía va a plantear, en relación con la Iglesia, una triple ofensiva: reforzar los derechos propios del *regalismo* con objeto de debilitar los lazos de la Iglesia con Roma, conducir hacia el erario público parte de las rentas de la Iglesia y reducir el peso de ésta en materias culturales y educativas (Álvarez Junco, 2001, 360).

La Iglesia en esta época no tiene una cohesión estructural sólida. Algunos escritores religiosos del siglo XVIII se referían a *las iglesias españolas*; los obispos tenían poco poder, ya que estaba más en manos de cabildos, canónigos y órdenes religiosas; y, además, tenían muy pocos contactos entre ellos, lo que les ocasionaba problemas para tener un poder independiente del rey o del papa. Sin medios colectivos de expresión y sin una estructura coherente, la Iglesia aceptó el papel que le asignó la monarquía borbónica (Callahan, 1989, 16-17). Por otra parte, el clero se convirtió, en gran parte gracias al patronazgo universal que el Concordato puso en manos del rey, en una especie de funcionariado religioso, utilizado por los reformadores monárquicos para modernizar la mentalidad popular. (Callahan, 1989, cap.1).

En España la crisis del Antiguo Régimen comienza después y termina mucho después que en Francia. Las razones de ese retraso hay que verlas en el más tardío y menor desarrollo capitalista, que es uno de los motores del cambio, y en el carácter periférico que desde el punto de vista geográfico tuvo el desarrollo industrial y financiero en España, lo que implicaba la ausencia de una burguesía central poderosa y nacional. Detrás de

las sucesivas opciones políticas opuestas al cambio de la sociedad siempre estuvieron la aristocracia terrateniente y la Iglesia católica, que controlaban una España agraria y profundamente religiosa hasta épocas muy recientes. De manera que las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron siempre en el centro de toda la conflictividad e inestabilidad que atraviesan la historia de España del siglo XIX y gran parte del XX; hasta el punto de que se habla de la tradicional confusión española entre derecha y catolicismo (Jutglar, 1973, tomo 2, 119 y ss).

Como ha señalado Carlos Moya, la progresiva instauración del capitalismo en el siglo XIX precipita la crisis de los supuestos estamentales propios del Antiguo Régimen en que se basa el Estado español. Pero no se trata de una crisis revolucionaria, “sino más bien de una dinámica política conflictual”, una dinámica de guerra civil latente que desemboca sucesivamente en *restauraciones*, siendo cada una de éstas el intento de recuperar el imposible y mítico orden del Antiguo Régimen, socialmente legitimado en términos religiosos (Moya, 1975, 65-66). Uno de los resultados de estas restauraciones era el crecimiento del ya progresivo peso de la Iglesia en el sistema educativo español.

En este tiempo, la cuestión de la legitimación del poder oscila entre dos extremos. En un extremo estaba la idea absolutista de que el poder le viene al rey directamente de Dios y, en el otro, la idea nacional democrática de que el poder procede de la nación o del pueblo. A los vaivenes políticos y constitucionales del XIX y principios del XX, que oscilan entre ambos principios, se corresponden los que se suceden en las relaciones Iglesia – Estado. Nos encontramos ante una variedad de fórmulas que oscilan desde la confesionalidad del Estado hasta la *separación* entre la Iglesia y el Estado que corresponde a la República de 1931, pasando por definiciones más pragmáticas de la relación o por la *tolerancia religiosa*, que significaba que el Estado era confesional católico y seguía atendiendo económicamente al culto y al clero, pero se toleraba el culto privado de otras religiones (Solé Tura y Aja, 1977). Y, de la misma manera, se da una historia larga y llena de vaivenes en el

proceso de desamortización de los bienes de la Iglesia española durante el siglo XIX.

En la primera mitad del siglo XIX, la idea de nación es imposible que sea aceptada por el pensamiento conservador; estos elementos, nación y catolicismo eran antitéticos para ellos a comienzos de ese siglo. Sin embargo, en la segunda, los sectores tradicionalistas logran aclimatar la idea de nación a su tradición católica; como se puede comprender, adoptaron la idea de nación, pero no su sentido democrático; la matriz continuaba siendo religiosa; era una idea de España no como voluntad general o soberanía popular sino como vocación católica (Álvarez Junco, 2001, cap VII). En sectores de la sociedad española contemporánea, esta idea no se ha disipado, como veremos enseguida

El franquismo fue una última restauración del orden tradicional. Para implantarlo esta vez hizo falta una guerra, y para ésta Franco tuvo como fuentes principales de recursos a la aristocracia financiera (Moya, 1975), para los materiales, y a la Iglesia católica para los de legitimación simbólica. Pero la estrecha relación entre Iglesia y Estado no se mantendría incólume durante toda la vida del régimen franquista. El nuevo régimen acrecentaría, como restauración que era, el ya decisivo peso de la Iglesia en el sistema educativo (Cámara Villar, 1984, 258 y 255)

El régimen franquista puso a la Iglesia católica desde su implantación en una situación preponderante, tanto desde el punto de vista religioso frente a otras iglesias como desde el punto de vista de la estructura misma del poder del Estado.

La época del nacional-catolicismo y de sus diferentes precedentes monárquicos del siglo XIX y primera parte del XX se caracteriza por lo siguiente:

- La Iglesia y el Estado son dos estructuras diferentes.

- La Iglesia está subordinada al Estado, pudiendo estar organizado éste como monarquía de corte absolutista, restauracionista, o bien como dictadura.

- La religión y la Iglesia son utilizados por el Estado para la legitimación política de su jefatura.

- La Iglesia es controlada por el Estado a través del regalismo en general, y del derecho de presentación y de la aportación del Estado a sus arcas, en particular.

- Con ello también la Iglesia española ve incrementarse su poder temporal, al situarse como institución en una posición muy alta y recibir del poder político prebendas y encargos.

- La Iglesia española está sujeta al doble poder, de Roma y del Estado. De aquí las relaciones, muchas veces tensas, entre el Estado y la Iglesia romana universal, generalmente reguladas a través de sucesivos Concordatos.

- El momento de mayor vinculación entre Iglesia española y Estado se da, sin duda, durante la vigencia de un régimen político que encarna el nacional-catolicismo. Se puede llegar a hablar de una Iglesia nacional española.

- Es obvio que el establecimiento de la democracia es incompatible con el nacional-catolicismo, siendo la democracia, la nación democrática una forma de secularización de la legitimidad política.

- Pero ya antes de la muerte de Franco y de la llegada de la democracia, esa encarnación del nacional-catolicismo en el Estado entra en crisis: las relaciones entre Iglesia y Estado dejan de ser de comunión perfecta. Por otro lado, durante el franquismo se va a producir una transformación dentro de la Iglesia española, al abrirse relativamente a la Iglesia católica universal y a las iniciativas de Roma.

El Concilio Vaticano II permitió que los sectores cristianos renovadores y progresistas pudieran adoptar posiciones más abiertas y ofensivas contra una jerarquía todavía anclada en el

fervor nacional-católico y contra el Régimen político mismo. Otra consecuencia del Concilio fue la constitución de la Conferencia Episcopal Española que, reunida en marzo de 1966, eligió para la gran mayoría de sus puestos clave a obispos de observancia nacional-católica (Piñol, 1999, 269). Y al final del Concilio el problema que se planteaba en España era el de que el Concordato vigente que regulaba las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado español entraba en frontal contradicción con las conclusiones del Concilio: la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* afirmaba la absoluta independencia que debía reinar entre la comunidad política y la Iglesia; y el Decreto conciliar *Christus Dominus* era más explícito todavía, pues rogaba a las autoridades civiles con derechos o privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el cargo del episcopado que renunciaran a ellos. España era uno de los pocos países que poseía dicho privilegio de presentación; pero Franco no dio, en principio, respuesta alguna a las peticiones del Concilio.

Dice Guy Hermet que “ el profundo deterioro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado provocado por el *aggiornamento* conciliar y agravado por la fronda del clero y por los militantes de la izquierda católica, desemboca, a partir de 1969, en una situación de ruptura entre los dos poderes. (...) La oposición al régimen franquista por los sacerdotes y los militantes católicos, manifiesta ya durante los años que siguen al Concilio, reviste después de 1969 una amplitud que la convierte en la principal fuente de conflictos entre la Iglesia y el Estado” (Hermet, 1986, 416 y 423). A comienzos de la década de los setenta comienza un proceso de independización de la Iglesia española en relación con los designios del régimen, a tal punto que se ha llegado a hablar de estos años en términos de *transición de la Iglesia* (Piñol, 1999, 395).

Esta posición de mayor independencia de la Iglesia haría factible una contribución cierta de la Iglesia a la llamada transición política a la democracia. En un documento de la

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, fechado en febrero de 1977, se expresa lo que fue uno de los aspectos más importantes de la posición política de la jerarquía eclesiástica española durante la transición : "la Iglesia no desea el poder político ni apoyar en él su acción pastoral. Y, por consiguiente, no entra en el juego de los partidos políticos".

Pero esta posición de independencia, y de respeto, con respecto al nuevo poder político democrático que acabaría llegando, no tardaría en desaparecer. En los años setenta la Iglesia se hacía independiente del poder político pero se refundaba como actor político *per se*, y, con el tiempo, en muy poco tiempo, se constituiría en el grupo de presión que vemos actuar en nuestros días, a través del púlpito, de medios de comunicación, de reuniones con el Gobierno, o tras las pancartas de manifestaciones callejeras contra el Gobierno.

El primer Gobierno de la transición (diciembre 1975 – julio 1976), presidido por Arias Navarro, quiso restaurar las deterioradas relaciones existentes entre el último Gobierno de la dictadura y la Santa Sede. Salvadas las primeras dificultades de orden y procedimiento, la cuestión se desbloquea través de la carta dirigida por el Rey en 1976 a Pablo VI, en la que renuncia al privilegio de presentación de obispos. El 28 de julio de ese mismo año se firma un acuerdo de revisión del Concordato, en el que se re recoge la citada renuncia y la de la Iglesia a la del fuero eclesiástico.

Los nuevos Acuerdos fueron firmados en 1979, y con ellos las relaciones institucionales y políticas entre el Estado y la Iglesia disminuyen en cantidad y calidad. Por un lado, se sigue dando un Concordato, pero sin un carácter general y global, lo que parece simbolizar que la imbricación entre ambas instituciones no es ya global. Después, la Constitución de 1978 intentaría hacer decrecer, no anular, la asimetría de la relación del Estado con la Iglesia católica en comparación con las que mantiene con otras confesiones religiosas.

Por otra parte, es de resaltar el posterior y progresivo acercamiento de la CEE a la principal formación de la derecha política y la progresiva deterioración de sus relaciones con el partido socialista que hoy gobierna. La Instrucción Pastoral de noviembre de 2006 “Orientaciones morales ante la situación actual de España”⁶ establece que la reconciliación nacional está amenazada y habla de laicismo beligerante por parte del Gobierno y del peligro que corre la unidad de España, etc. ; y el portavoz de la CEE declaró, el 29 de noviembre de 2006 que la unidad nacional “es un bien que no puede ponerse a subasta”⁷. De la misma manera que se llega a hablar por la jerarquía de que la catolicidad es un elemento fundante de la identidad nacional española, lo que nos lleva a visiones propias de los sectores conservadoras de la segunda parte del siglo XIX.

4. EL NUEVO PLURALISMO CULTURAL Y RELIGIOSO.

El comienzo del siglo XXI significa, para la sociedad española, el inicio de un proceso de inmigración transnacional que transforma su paisaje cultural y religioso de forma radical. Tenemos todavía muy poca información sociológica sobre esta población inmigrada. Existen datos no muy precisos, dado el componente de población no censada, sobre su volumen; y tenemos también datos sobre su situación en relación con el mercado de trabajo; pero poco más; no cabe duda de que nuevos datos sobre opiniones y creencias van a salir a la luz, pero por el momento no disponemos de ellos.

Sin embargo, podemos, a través de los escasos e imperfectos datos existentes y de estimaciones y presunciones basadas en el conocimiento teórico, trazar un cuadro de la situación existente:

⁶ Cfr.: www.conferenciaepiscopal.es

⁷ El País, 23 y 30 de noviembre 2006. ABC, 5 de diciembre 2006

- La población extranjera en España debe situarse en estos momentos en torno al 10% de la población total, como puede deducirse de la tabla 3, de la que también se deduce que la inmigración es también la principal fuente de crecimiento de la población.

Tabla 5. Población extranjera en España. 1996-2005

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

Fuente: INE. Censos de población.

- La mayor parte de los inmigrados son de religión católica, evangélica y musulmana. Si nos fijamos en el Registro de Entidades religiosas no católicas, podemos señalar que a 2 de febrero de 2008 había inscritas un total de 1980 entidades de las que algo menos de la mitad eran de confesión evangélica y en torno a una cuarta parte de confesión musulmana; entre ambas confesiones llegan a algo más de dos tercios de las registradas; y el otro tercio está compuesto de una grandísima variedad de confesiones difícilmente agrupables entre ellas. Se calcula que la población musulmana está en torno al millón y medio de personas y que la evangélica representa parecido volumen, si bien es necesario advertir que esta última está formada, además de por inmigrantes latinoamericanos, por la población gitana española, que ha sufrido un proceso de sedentarización y otro de conversión a la religión evangélica.

- La población inmigrante tiene un nivel de religiosidad mayor que el de la población autóctona. Los católicos, evangélicos y musulmanes provienen de sociedades en las que la religión no ha sufrido un proceso de secularización y de diferenciación social (sobre todo entre las esferas religiosa, cultural y política).

• Y, por otra parte, la religión, cuando está implantada en grupos que están minorizados socialmente cumple, además de las funciones puramente religiosas, otras funciones específicas; y ello, tanto más cuanto mayores sean las dificultades de inserción en la sociedad de llegada. Por lo cual, podemos decir que cuanto menos funcionan los mecanismos de integración de esta sociedad, mayores son las funciones de la religión como fuente de otro tipo de integración, más centrada en este caso en fomentar la diferencia en relación con la población autóctona. Estas funciones que realiza la religión como consecuencia de la minorización social de la población inmigrada son:

1. Fuente de autoestima y de estima social.
2. Fuente de identidad.
3. Fuente de solidaridad pragmática.

5. LA COMPLEJA SITUACIÓN CONTEMPORÁNEA.

Del análisis somero de las tres lógicas que en torno a la religión están activas, podemos deducir el grado de complejidad que alcanza la cuestión religiosa en España.

En los últimos años del siglo XX, España comienza a dejar de ser un país de cultura religiosa: Cultura religiosa significaba que aunque la gran mayoría de los españoles no se encontraba sometida al magisterio de la Iglesia católica seguía teniendo significados compartidos modelados por formas católicas. Las ideas sobre la institución familiar, por ejemplo, aunque no fueran las exactamente difundidas por la Iglesia derivaban en alguna manera de la manera católica de pensar la familia; sin embargo, en los diversos trabajos cualitativos sobre jóvenes, estamos viendo una profunda transformación de estas ideas; este sería el sentido en el que he hablado de la *exculturación* (Hervieu-Léger, 2003) que corresponde a la tercera oleada de secularización.

Por otro lado, se da un crecimiento muy importante de religiones no católicas y también de la religión católica, debido a la muy visible llegada de población extranjera, no española. Por el momento estamos ante la primera generación de inmigrantes transnacionales; pero está ya comenzando una segunda generación, y muchos de los miembros de ésta serán administrativamente españoles y miembros de confesiones religiosas no católicas; y otros serán católicos, pero no sabemos cómo serán sus relaciones con la jerarquía católica española.

Esta jerarquía, por otra parte, está empeñada en seguir definiendo a España como un país esencialmente católico y no parece dispuesta a despojarse de su rol de actor político central. Y, sobre todo, no se puede legitimar este rol en términos de la identidad católica de España. Por varias razones:

- La identidad política de España está determinada por el hecho de ser una democracia, por lo que la legitimidad política está determinada por la voluntad popular. Naturalmente que esta identidad está atravesada por la cuestión de si España es un Estado nacional o plurinacional, pero esto nada tiene que ver con la religión. Por más que, a veces, en el discurso de la jerarquía eclesiástica católica, religión y unidad de España aparezcan unidas, como hemos visto que ocurría en la Instrucción Pastoral de noviembre de 2006 “Orientaciones morales ante la situación actual de España”.

- Desde el punto de vista de las características objetivas de la realidad española, hemos visto cómo tampoco se puede decir que España es una sociedad católica universalmente o casi bajo el mandato moral de la Iglesia católica. En un porcentaje minoritario sí; pero en otro mayor lo es de cultura católica, no sometida a esta Iglesia; y las generaciones jóvenes están cada vez más lejos de esa misma Iglesia. Por lo que ésta no puede legitimar su posición pública en el carácter católico de España. En la esfera pública debiera expresar su opinión

como una más de las existentes, sin pretender ya tener el monopolio político de la verdad. España, desde el punto de vista de las opciones religiosas, es un país cada vez más plural.

Bibliografía

Álvarez Junco, José (2001); *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus.

Berger, Peter L. (dir.) (1992),

Berger, Peter L. (dir.) (2001), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard

Callahan, William J. (1989); *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750- 1874*, Madrid, Nerea.

Cámara Villar, G. (1984); *Nacional-catolicismo y escuela. La socialización política del franquismo(1936-1951)*, Madrid, Editorial Hesperia.

Davie, G. (2001); "Europe: L'exception qui confirme la règle" in Berger (dir.). pp. 99-128.

Davie, Grace (2007), *The Sociology of Religion*, London, Sage.

Díaz Salazar, R. (1993); "La transición religiosa de los españoles", in Díaz Salazar, R. y Giner, S. (eds.)

Díaz Salazar, R. y Giner, S. (eds.) (1993); *Religión y sociedad en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Dobbelaere, K. (2002), *Secularization: An Analysis at Three Levels*, P.I.E.-Peter Lang, Brussels.

Eisenstadt, S.N.(1998); "Multiple Modernities in an Age of Globalization", *Verhandlungen des 29 Kongressers der Deutschen Gessellschaft fur Soziologie*, p37-50.

Eisenstadt, S.N.(2000); "Multiple Modernities", *Daedalus*, vol. 129, n. 1, Winter.

Eisenstadt, S.N. (2001); "The Contemporary Religious Sphere in the Context of Multiple Modernities", 1st Meeting of Eurosecularity Project, celebrado en Berlin en 2001; multigrafiado.

Fundación Santa María (2006), *Jóvenes españoles 2005*, Madrid.

Hermet, G. (1986); *Los católicos en la España franquista. II Crónica de una dictadura*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Hervieu-Léger, D. (1996); "La religion des européens: modernité, religion, sécularisation", in Davie,G. & Hervieu-Léger, D. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte. 9-25.

Hervieu-Léger, D. (2001); "Faut-il continuer à débattre de la 'sécularisation' ? ", 1st Meeting of Eurosecularity Project, celebrado en Berlin en 2001; multigrafiado

Hervieu-Léger, D. (2003); *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

Jutglar, A. (1973); *Ideologías y clases en la España contemporánea (1874-1931)(vol 2)*, Madrid, Edicusa.

Luckmann, T. (1973); *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*"; salamanca, Sígueme.

Martin, D. (1979), *A General Theory of Secularization* , New York, Harper.

Moya, C. (1975); *El poder económico en España (1939-1975)*, Madrid, Túcar.

Pérez-Agote, A. (2002); "Religious Modernity in Spain: A Belated Vocation", Eurosecularity Project, 2nd Meeting, Berlin.

Pérez-Agote, A. (2003); " Sociología histórica del nacional-catolicismo español ", *Historia Contemporánea*, I, 26, pp. 207-237

Pérez-Agote, A. (2008a); "Altar y trono: sociología histórica de las relaciones Iglesia – Estado en España.", en Pérez-Agote y Santiago (dir.).

Pérez-Agote, A. (2008b); "Las tres oleadas de secularización de las conciencias en España", en Pérez-Agote y Santiago (dir.).

Pérez-Agote, A. & Santiago, J.A. (2005): *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas

Pérez-Agote, A. & Santiago, J.A. (eds.) (2008): *Religión y política en la sociedad contemporánea*, Madrid, Editorial Complutense-CIS.

Piñol, J. M. (1999); *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta.

Solé y Turá, J., Aja, E. (1977); *Constituciones y periodos constituyentes en España (1808-1936)*, Madrid, Siglo XXI.

Tilly, C. (1992); *Coerción, capital y los Estados europeos. 990-1990*, Madrid, Alianza.

Tiryakian, E. A. (1985), " On the significance of Dedifferentiation ", in S. N. Eisenstadt (ed.), *Perspectives on Macro-Sociological Theory*, London and Beverly Hills,CA., Sage.

Tiryakian, E.A. (1985), "From Durkheim to Managua: Revolutions as Religious Revivals", *Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion* , Savannah, Georgia, October 25-27, multigrafiado.

Tiryakian, E.A. (1991), "L'exceptionnelle vitalité religieuse aux Etats-Unis: une relecture de Protestant-Catholic-Jew", *Social Compass*.1991; 38: 215-238

Tiryakian, E.A. (1993), "American Religious Exceptionalism: A Reconsideration", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 527, Religion in the Nineties (May, 1993), pp. 40-54.

Weber, M.(1979); *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Barcelona, Península

Wuthnow, R.J. (1988), "Sociology of Religion" in Smelser (ed.). *Handbook of Sociology*, Newbury Park, Sage Publications, p 473-509.