

14

INFORME
ESPAÑA
2 0 0 7

una interpretación
de su realidad social



Fundación Encuentro



Edita: **Fundación Encuentro**
Oquendo, 23
28006 Madrid
Tel. 91 562 44 58 - Fax 91 562 74 69
correo@fund-encuentro.org
www.fund-encuentro.org

ISBN: 978-84-89019-34-8
ISSN: 1137-6228
Depósito Legal: M-23488-2007

Fotocomposición e Impresión: Albadalejo, S.L.
Antonio Alonso Martín, s/n - Nave 10
28860 Paracuellos del Jarama (Madrid)

PARTE SEGUNDA: RELIGIOSIDAD DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

1. Religiosidad, religión y hecho religioso: aclarando conceptos	4
1.1 Religiosidad	5
1.2 Religión	6
1.3 Hecho religioso	7
1.4 El objeto de nuestro análisis	8
2. Los datos de las encuestas	8
2.1 Actitudes y creencias religiosas (Estudio 2.443 del CIS)	8
2.2 Opiniones y actitudes sobre la familia (Estudio 2.578 del CIS)	14
2.3 La religiosidad de los jóvenes (Jóvenes Españoles 2005)	16
2.4 Algunas conclusiones	21
3. Contexto sociocultural de la religiosidad en España	22
3.1 Contexto secularizado	22
3.2 Contexto postmoderno	24
3.3 Contexto globalizado	28
3.4 Contexto tecnoeconómico	29
3.5 Contexto de la incertidumbre	29
3.6 Conclusión	30
4. Anatomía de la religiosidad en España: una interpretación	31
4.1 Dos modelos	31
4.2 La religiosidad institucionalizada	34
4.3 La religiosidad dual	37
4.4 La indiferencia religiosa	45
5. Resurgimiento del clericalismo-anticlericalismo en la sociedad española	46
6. La presencia del Islam en la sociedad española	52
7. Conclusión	58
7.1 La religiosidad institucional	58
7.2 La religiosidad dual	60
7.3 La indiferencia religiosa	61

Parte Segunda

**RELIGIOSIDAD
DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA**

Durante muchos siglos, España, junto con Irlanda y Polonia especialmente, han sido considerados países de fuerte tradición católica. Sin embargo, los tres están inmersos en fuertes, aunque diferentes, procesos de secularización. En España, la religiosidad está sufriendo una profunda transformación.

Cualquier interpretación de la realidad social no puede ignorar una dimensión humana como la religiosa. Se trata de una dimensión que contribuye a la vitalidad de la sociedad. Y como todo lo vital, puede ayudar a una convivencia rica, justa y pacífica. Pero, por ser vital, puede conllevar también excesos y convertirse en motor de crispación de la sociedad o ser manipulada por intereses partidistas que nada tienen que ver con lo religioso.

El fin que persigue y articula este capítulo es la búsqueda de vías de entendimiento de cara a una sociedad más justa, más solidaria y más pacífica. Para ello es necesario analizar antes la dimensión religiosa tal y como aparece en estos momentos en el contexto español.

En primer lugar, se intentarán aclarar algunos *términos* que pueden resultar equívocos, con la intención de lograr una mejor delimitación del objeto de nuestro análisis, la religiosidad. Después se procederá a la *descripción del contexto* en el que se vive la religiosidad desde dos vertientes interrelacionadas: la sociológica y la sociocultural. Para la vertiente sociológica, se utilizarán los datos más significativos de las encuestas que permitan ir extrayendo los rasgos más destacados en el modo de vivirse y expresarse la religiosidad en España. Las fuentes son el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) y la Fundación Santa María. Para la vertiente cultural, se destacarán los lugares comunes en muchos de los análisis socioculturales, que describen las notas más características que colorean la religiosidad que se vive en España.

Así, se estará en condiciones de ofrecer una interpretación de la religiosidad en España. De cara al fin perseguido, esta descripción se completa con dos fenómenos del contexto español que necesitan un tratamiento urgente:

— En la relación con la Iglesia católica, el fenómeno bipolar clericalismo-neoant clericalismo (este último con un fuerte acento antijerárquico), que en España genera un debate enconado, muy especialmente en los medios de comunicación social.

— La presencia del Islam en la sociedad española con motivo de las inmigraciones procedentes fundamentalmente del Magreb, y que desde los acontecimientos del 11-S y del 11-M es vista con sospecha.

Se puede echar de menos algunos temas de vital importancia relacionados con la religiosidad en España, como las relaciones Iglesia-Estado, la enseñanza de la asignatura de religión en la escuela pública o la religiosidad popular, tan arraigada en comunidades autónomas como Andalucía y Castilla y León. Estos temas, por su complejidad e importancia, necesitan un tratamiento monográfico que excede el espacio de este capítulo. Algunos de ellos serán recogidos de manera implícita.

1. Religiosidad, religión y hecho religioso: aclarando conceptos

Una de las primeras tareas que hay que afrontar para interpretar la religiosidad en España es aclarar los términos. Con mucha frecuencia se intercambian términos sin reparar en que en ese intercambio se solapan experiencias que tienen lugar en la conciencia de los individuos sin distinguirlas, ahondando aún más la confusión que reina sobre este asunto en los ámbitos no especializados. Además, no existe unanimidad, razón por la cual se pretende delimitar el objeto de este análisis.

Hablar de **religiosidad** podría dar a entender que el objeto del análisis es la centralidad de Dios en la vida de una persona. Hablar de religiosidad puede llevar a la mayor parte de las personas a imaginar al sujeto como perteneciente a una determinada religión institucionalizada. En este capítulo se entiende por **religión** institucionalizada aquella religión que es vivida y practicada de forma organizada por un grupo de creyentes. Las principales religiones institucionalizadas en España son la religión cristiana católica (mayoritaria), la cristiana protestante (organizada a su vez desde distintas denominaciones, siendo la evangélica la de mayor visibilidad), la islámica y la judía.

La aclaración de términos no obedece a un prurito académico. Religiosidad, religión y hecho religioso son términos que expresan aspectos muy distintos –aunque relacionados– de la experiencia religiosa cotidiana de hombres y mujeres que viven en nuestra sociedad.

Otra confusión proviene del uso del término **hecho religioso**. Su utilización corre el riesgo de “meter a todas las religiones en un mismo saco”,

como si en el fondo todo se tratara de lo mismo, diluyendo lo específico de cada una de ellas. Tal uso puede conllevar la pretensión de situarse de forma neutral ante las religiones. ¿Acaso puede ser alguien neutral frente a las religiones? J. M. Mardones dice acertadamente: “No existen exploraciones neutras en el mundo de los fenómenos humanos. Siempre miramos desde una determinada perspectiva y con unos intereses que necesariamente acompañan a nuestro conocimiento”¹. El fenómeno religioso no es una excepción.

Si no se aclaran estos términos, se pueden producir confusiones como las de quienes identifican sin más religiosidad y religión, como si la religiosidad se practicara siempre en el seno de una religión organizada o institucionalizada. Aquí se hablará de la religiosidad de forma que no sólo incluya la práctica religiosa en el seno de una religión organizada, sino también la práctica religiosa que tiene lugar al margen de la misma o cuyos contenidos no se identifican con los de las religiones organizadas y reconocidas en España.

1.1 Religiosidad

¿Se puede tratar la religiosidad como facultad previa al ejercicio de la fe religiosa? En nuestra sociedad, esta pregunta es importante, ya que el creyente corre el riesgo de excluir a los no creyentes al hablar de este tema y los no creyentes se desmarcan del mismo como si este asunto no fuera con ellos. Según las encuestas, hay personas que entienden su religiosidad desprovista de lo divino.

El siguiente testimonio es representativo de un reconocimiento personal de esa religiosidad sin Dios:

“Yo no soy un hombre de fe, soy un hombre de razón y desconfío de todas las fes. Pero distingo religión de religiosidad. Religiosidad significa para mí, simplemente, tener el sentido de los propios límites, saber que la razón del hombre es una pequeña lucecita, que ilumina un espacio ínfimo respecto a la grandiosidad, a la inmensidad del universo. La única cosa de la que estoy seguro, siempre en los límites de mi razón –porque no me cansaré de repetirlo: no soy un hombre de fe, tener fe es algo que pertenece a un mundo que no es el mío–, es en todo caso que yo vivo el **sentido del misterio**”².

¹ Mardones, J. M. (2005): “¿Qué es la religión?”, en *Imágenes de la Fe*, 395, 6.

² Bobbio, N. (2002): “Religión y religiosidad”, en *Iglesia Viva*, 212, 91 (la marca en negrita es nuestra).

En este caso, en el ejercicio de su religiosidad, la persona experimenta los límites humanos con un “sentido de misterio” ante la grandiosidad del universo en el que habita.

Entonces, ¿qué entendemos por religiosidad? Si acudimos a los orígenes de la palabra, el vocablo latino *religio* posee distintas acepciones. Haremos nuestra la acepción de *religio* propuesta por Lactancio (250-325 d. C.) en el sentido de religación (vinculación) del ser humano con la trascendencia³.

Así, se puede concluir que religiosidad es esa instancia personal que lleva al ser humano a referirse a la finitud que experimenta en su vida como misterio y, al mismo tiempo, a vincularse con todo aquello que reporta sentido vital a su existencia, se haga explícita o no su relación con la trascendencia.

Después sabremos qué es lo que está pasando en la sociedad española con esta instancia; se puede adelantar que parece estar sufriendo una transformación, una serie de apuestas distintas en este mapa contradictorio de la realidad.

1.2 Religión

A la hora de hablar de la religiosidad en España se distinguirá entre la religiosidad que se desarrolla en el seno de una religión institucionalizada y la que se desmarca de ésta.

Pero, ¿qué es la religión? Una de las más completas definiciones es la del profesor Martín Velasco. El término religión “designa principalmente un hecho humano complejo y específico: un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado. Este hecho se caracteriza externamente por su complejidad –en él se ponen en juego todos los niveles de conciencia humana– y por la intervención en él de una intención específica de referencia a una realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa, de la que se hace depender el sentido último de la vida”⁴.

La religión no es algo periférico a la vida. Más bien se preocupa de la totalidad de la existencia humana, planteando cuestiones y temas cruciales como la creación del universo, el fundamento de la realidad, el sentido de la vida, la historia humana, la ética, la felicidad personal, la trans-

³ Lactancio, *Divinae Institutiones* IV, 28.

⁴ Martín Velasco, J. (1997a): *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ed. Cristiandad, 75-76.

vida, etc. La religión no es una tarea especulativa, centrada meramente en elucubraciones abstractas. Es fuente de inspiración y donadora de sentido para afrontar las dimensiones de la existencia humana.

Desgraciadamente, la historia nos ha enseñado que en torno a la religión (o a las religiones) se han sucedido numerosos actos violentos, bien desde el interior de la religión, haciendo uso de ésta para legitimar la violencia, bien desde fuera para combatirla y retirarla de la vida pública. Pero la religión es también fuente de inspiración de actos de solidaridad y de cultura. La historia arroja no pocos ejemplos. Manuscritos inspirados, pensamiento, música, pintura, escultura, poesía, arquitectura religiosa, etc., son sólo algunas de las aportaciones más valiosas de la religión a las grandes civilizaciones que han tenido lugar en la historia. Ésta es nuestra apuesta.

1.3 Hecho religioso

La religión ha sido presentada como un hecho que emerge en la vida como consecuencia del reconocimiento por parte del ser humano de una realidad suprema, experimentada como estremecedora y fascinante, que confiere su sentido último a la existencia humana, a la realidad en su conjunto y al curso de la historia⁵.

Las religiones se nos presentan en una abigarrada diversidad de manifestaciones que las convierten en un auténtico mosaico vital de creencias, símbolos, ritos, doctrinas, etc. Sin embargo, existe un nexo de unión común a todas esas manifestaciones. A este nexo de unión se le denomina hecho religioso.

Según la fenomenología de la religión, el hecho religioso consta de los siguientes elementos: en la mayoría de las religiones, el ser humano ha sentido la presencia de una realidad suprema (o Misterio) a la que reconoce como fuente y destino divino de su vida; en todas estas religiones tiene lugar en el creyente una disposición o actitud religiosa ante el reconocimiento de dicha realidad suprema; en todas ellas el creyente expresa su actitud religiosa a través de oraciones, doctrinas, ritos, símbolos, etc.

Por consiguiente, es necesario no mezclar los distintos conceptos, aunque obviamente están todos interrelacionados.

⁵ *Ibíd.*, 203.

1.4 El objeto de nuestro análisis

Una vez aclarados los términos religiosidad (vinculación del ser humano con sus límites y con sus lugares vitales), religión (sistema de todos aquellos elementos que ayudan al ser humano en su relación con el Misterio) y hecho religioso (esquema reconocible desde la fenomenología de la religión en las principales religiones que pueblan nuestro mundo) se analizará la situación de la religiosidad en el contexto español. No sólo se tratará de la situación de la religiosidad que se vive en la religión cristiana, sino de una religiosidad que va tomando distancia de las instituciones religiosas y que tiene unas notas muy características.

2. Los datos de las encuestas

Para extraer datos sobre la religiosidad en España se han tenido en cuenta, por separado, tres estudios:

1. *Estudio 2.443* del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de enero de 2002. Este análisis se dirigía a pulsar explícitamente las actitudes y las creencias religiosas de los españoles, por lo que es obligado para indagar sobre esta dimensión humana en España.

2. *Estudio 2.578*, realizado también por el CIS en octubre y noviembre de 2004. Aunque el tema es el de la familia, es oportuno mostrar sus resultados, dada la importancia que ha tenido la familia en la formación de la religiosidad de la persona en España.

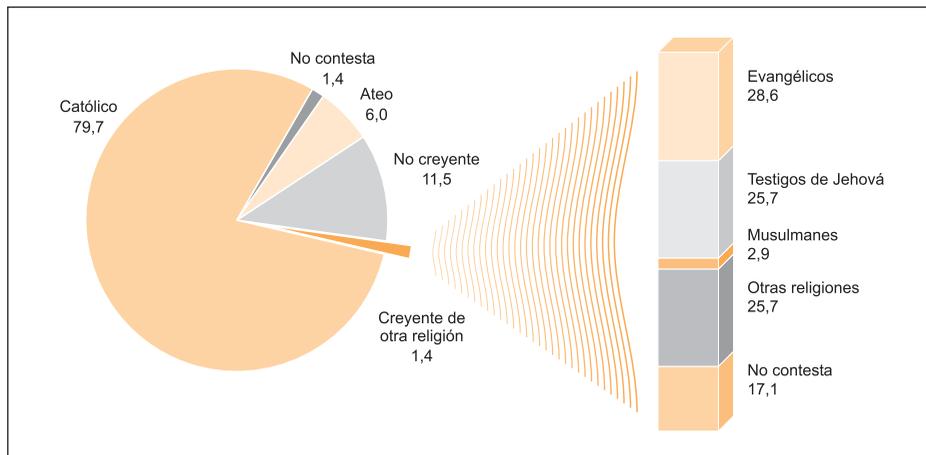
3. El tercer estudio es la última edición del conocido trabajo que la Fundación Santa María viene realizando desde hace varias décadas sobre los jóvenes españoles. La última edición lleva el título *Jóvenes Españoles 2005*, publicado en 2006. A través de él se indaga en la religiosidad de un sector de la población que representa el futuro inmediato de nuestro país.

2.1 Actitudes y creencias religiosas (*Estudio 2.443 del CIS*)

Religiosidad y sociedad

El mapa religioso español se divide en tres grupos principales (gráfico 1): una gran mayoría (79,7%) se declara católica, con predominio de los no practicantes; una minoría (11,5%) no pertenece a ninguna religión por diversos motivos (indiferencia o agnosticismo); y un 1,4% pertenece a religiones distintas a la cristiana católica, fundamentalmente cristianos evangélicos y Testigos de Jehová.

Gráfico 1 – ¿Cómo se define en materia religiosa: católico, creyente de otra religión, no creyente o ateo? En porcentaje. 2002



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2002): *Actitudes y creencias religiosas. Estudio 2.443*.

Si se analiza la progresión de este mapa religioso desde el momento en que se hizo este estudio hasta el barómetro del CIS de abril de 2006, se observa una disminución de los católicos y un aumento, con pequeñas fluctuaciones, de los no creyentes y ateos (tabla 1).

Aunque un porcentaje significativo de los encuestados percibe que la religión ejerce mucha (7,5%) o bastante (35,2%) influencia sobre la sociedad, la mayoría cree que ha disminuido en la última década (72,5%) y lo hará aún más en la próxima (64,9%).

Una gran mayoría opina (con distintos grados) que “las autoridades religiosas no deberían intentar influir en lo que la gente vota en las elecciones” (82,3%) ni “en las decisiones del Gobierno” (81,1%).

Tabla 1 – Evolución de la pertenencia a distintas religiones. En porcentaje. 2002-2006

	2002	2003	2004	2005	2006
Católico	79,7	79,7	79,1	79,4	76,1
Creyente de otra religión	1,4	1,9	1,2	2,3	1,5
No creyente	11,5	11,5	11,9	11,0	13,3
Ateo	6,0	5,1	5,8	6,0	7,0
No contesta	1,4	1,9	2,1	1,3	2,1

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2002): *Actitudes y creencias religiosas. Estudio 2.443*; CIS (2003): *Familia y género. Estudio 2.529*; CIS (2004): *Estudio 2.568*; CIS (2005): *Estudio 2.602*; y CIS (2006): *Estudio 2.640*.

Un 8,7% y un 31,2% confía “mucho” o “bastante”, respectivamente, en la Iglesia y las organizaciones religiosas. Estos resultados sitúan a estas instituciones por encima del Parlamento de la nación, de las empresas, de la Justicia y el sistema judicial, de los sindicatos y de la banca; con los mismos porcentajes que el Ejército y las Fuerzas Armadas; y por debajo de las escuelas y el sistema educativo, de las ONGs, de la Monarquía y de los medios de comunicación.

Respecto a la imagen que transmiten las religiones institucionalizadas, un 57,9% opina que las religiones son más fuente de conflictos que de paz; un 62,8% cree que los muy creyentes son a menudo demasiado intolerantes con los demás. Un 44,3% considera que la Iglesia y las organizaciones religiosas tienen un gran poder. De este porcentaje, un 6,4% cree que ese poder es desmesurado y el resto que es demasiado elevado.

Religiosidad y vida personal

Existen ámbitos de la vida desligados del ámbito religioso. El mismo tipo de pregunta da por supuesta esta separación, como si la religión nada tuviera que ver con dimensiones personales como el trabajo, la familia o la salud. La religión ha perdido esa influencia predominante sobre el resto de las dimensiones humanas para pasar a una posición más residual o accesoría en la vida del sujeto. Así, la religión aparece como penúltima en valoración; sólo el 18,7% la considera de máxima importancia, frente a la salud (90,8%), la familia (89,6%) y el trabajo (58,1%).

A la hora de tomar decisiones importantes, una mayoría confiesa tener poco (28,9%) o nada (35,8%) en cuenta sus propias creencias religiosas. Sólo un 6,4% declara dar mucha importancia a sus convicciones religiosas en sus decisiones. De hecho, un 18,8% cree que se deben tener en cuenta las creencias religiosas a la hora de votar y un 22,5% relaciona la responsabilidad de su trabajo con sus convicciones religiosas.

Estos datos refuerzan aún más la idea de la pérdida del carácter predominantemente inspirador de lo religioso sobre el resto de las dimensiones de la vida. Al mismo tiempo, hablan de una religiosidad donde la figura divina (o Misterio), tan central en las religiones organizadas, queda difusa o ignorada.

Cuando se relacionan religión y ciencia, se vislumbra de nuevo en la encuesta un desligamiento entre religión y vida cotidiana, al quedar referida la religión al “más allá”. Cabe preguntarse por qué 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.

Religiosidad y credo religioso

En cuanto a los contenidos presentados de la fe cristiana católica, ninguno de ellos destaca con una amplia mayoría, excepto dos: la creencia en Dios, ya sea con firmeza (41,7%) o en menor medida (31,2%), y la afirmación de la Virgen María como la Madre de Cristo (61,4%).

Respecto a la transvida, la adhesión se hace más patente cuando se subraya lo positivo (cielo, 41,1%) que cuando se muestra el lado negativo (infierno, 25,9%; purgatorio, 23,4%; diablo, 22,6%). Podría verse aquí una resolutiva decisión por desterrar cualquier sentimiento de culpa que antaño estuvo muy presente en la religiosidad española. Un 39,7% de los encuestados, aunque con distintos grados de adhesión, cree en una vida después de la muerte. De este porcentaje, el 16,5% muestra un alto grado de seguridad en esa transvida. Ese 16,5% contrasta con el 41,1% que dice creer con seguridad en el cielo; ¿a qué se debe esta diferencia? Por último, un 17,3% cree en la reencarnación (contenido que no pertenece a la confesión católica).

Un 37,9% cree firmemente en el Espíritu Santo, la tercera persona del misterio cristiano trinitario, a pesar de que un 79,7% sea católico. Cabe preguntarse por la configuración del Misterio cristiano en el imaginario de este porcentaje que se declara católico.

Aunque un 74,3% no la lee nunca y un 20,4% la lee ocasionalmente, para la mayoría (48,7%) la Biblia es un libro inspirado por la Palabra de Dios, si bien requiere de interpretación para no caer en el literalismo, que sólo un 12,9% apoya.

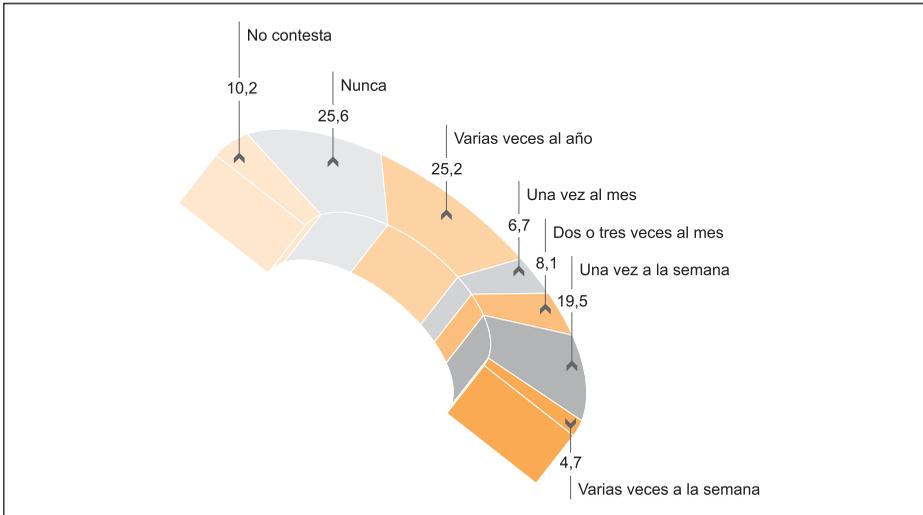
Religiosidad y práctica religiosa

A partir de los que se declaran católicos y creyentes de otras religiones se han extraído dos gráficos sobre práctica religiosa (gráfico 2) y sobre su grado de religiosidad (gráfico 3).

El cruce de los datos de la autoidentificación religiosa, de las prácticas religiosas y de los grados de religiosidad lleva a Alfonso Pérez-Agote y a José Antonio Santiago a afirmar lo siguiente:

“El indicador de la religiosidad puede ayudarnos a sustanciar la idea de que la definición católica es un elemento de la cultura y de la identidad cultural, sin que ello implique una dependencia institucional en términos de creencias y de experiencia existencialista. La definición de muchos católicos como ‘no religioso’ puede también ser un indicador que refleje el

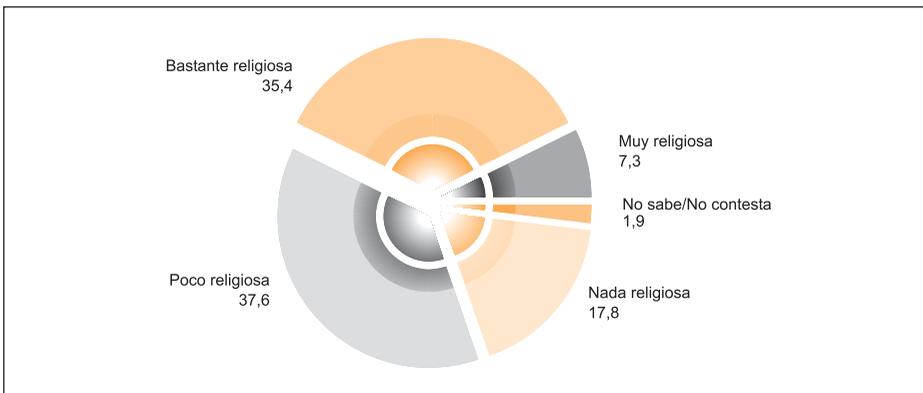
Gráfico 2 – ¿Con qué frecuencia asiste a misa u otros oficios religiosos, sin contar las ocasiones relacionadas con ceremonias de tipo social, por ejemplo, bodas, comuniones o funerales? En porcentaje. 2002



Nota: Esta pregunta se realiza únicamente a los que anteriormente se han definido como católicos o creyentes de otra religión.

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2002): *Actitudes y creencias religiosas. Estudio 2.443.*

Gráfico 3 – ¿Se describiría a sí mismo como una persona...? En porcentaje. 2002



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de CIS (2002): *Actitudes y creencias religiosas. Estudio 2.443.*

perfil de los católicos que sienten no tener una vida religiosa debido a que no practican”⁶.

⁶ Pérez-Agote, A. y Santiago, J. A. (2005): *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*. Madrid: CIS, 31.

Es decir, hay españoles que son cultural y formalmente católicos, pero que su experiencia existencial delata otro tipo de religiosidad.

Esta idea se refuerza con los datos acerca de la práctica de la oración. Siendo la oración la expresión más primaria de lo religioso, donde convergen creencias, sentimientos y memoria de las experiencias, no es de extrañar que sea considerada una medida de la interioridad religiosa. La practican al menos una vez a la semana un 38,9%, porcentaje que desciende al 25,3% entre quienes rezan al menos una vez al día. Se pregunta por la interioridad, instancia fundamental de la religiosidad, del 81,1% de quienes se declaran católicos. ¿No se estaría hablando de una interioridad muda o colonizada por otras influencias?

Religiosidad y educación

Cuando se pregunta sobre la importancia de la formación religiosa en la vida del entrevistado, ésta disminuye a medida que aumenta su nivel de formación. Teniendo en cuenta que un 95,1% de los encuestados ha recibido una educación católica, un nivel de formación alto conlleva una actitud más crítica frente a lo religioso.

Hay que preguntarse por qué ante una mayoría (53,6%) que se muestra en desacuerdo con la idea de que las creencias religiosas son cada vez más necesarias (lo que no deja de filtrar lo religioso por el tamiz del utilitarismo), un 55,7% dice estar de acuerdo con que la religión es importante para la educación de los hijos. ¿Estamos ante un vacío axiológico que sólo la religión parece llenar?

Un 22,1% considera que la enseñanza de la religión católica debería ser obligatoria. Este porcentaje aumenta cuando se incrementa la edad del entrevistado. Un 48,3% afirma que debería darse a los niños o a sus padres la posibilidad de elegir entre la religión católica, otra religión o ninguna. Esta proporción crece cuando disminuye la edad del entrevistado. Más de un 90% de los encuestados ha recibido una educación religiosa católica, de padres católicos. Si contrastamos esta cifra con las dos anteriores, no es difícil pensar que la familia está dejando de ser un lugar de transmisión de la fe religiosa.

Religiosidad y ciencia

Un 55,3% opina que “la felicidad de la humanidad depende más de la ciencia que de la religión”, frente al 25,7% que afirma lo contrario. Teniendo en cuenta que la salud es lo más valorado por los encuestados, es de suponer que éstos perciben en la ciencia unos resultados tangibles que inciden en la salud y en el bienestar. La felicidad humana aparece asocia-

da a resultados tangibles que sólo la ciencia, antes que la religión, puede ofrecer.

Una mayoría abrumadora (91,5%) considera que “los avances científicos ayudan al desarrollo de la humanidad”, si bien la confianza en la ciencia no es absoluta, especialmente cuando se la percibe como un peligro para la naturaleza (52,4%) o cuando se la limita en sus pretensiones: el 78,6% afirma que “hay cosas que la Ciencia nunca llegará a explicar”. Ahora bien, esta limitación a las pretensiones y expectativas de la ciencia no viene acompañada de una mayor confianza en lo religioso. Esta desconfianza parcial obedece a la sospecha que la cultura posmoderna arroja sobre la razón humana, especialmente sobre la razón científica.

2.2 Opiniones y actitudes sobre la familia (Estudio 2.578 del CIS)

Religiosidad y familia

Las funciones que más se atribuyen a la familia son la educación de los hijos y la dotación de un espacio de amor y afecto. Más atrás quedan la transmisión y el mantenimiento de los valores culturales y morales. Este dato es significativo, porque lo afectivo parece prevalecer sobre la transmisión de valores.

En opinión de los encuestados, la familia no parece ser lugar de la transmisión de la fe religiosa; sólo lo es para un 4,3%. Sin embargo, es lugar de transmisión de valores como la tolerancia y el respeto (61,2%), el sentido de la responsabilidad (56,1%), los buenos modales (43,6%) o la honestidad (29,8%). En un segundo lugar aparecen la laboriosidad (15,8%), la obediencia (15,7%) y la generosidad (16,5%). De nuevo, los valores y la fe religiosa aparecen disociados: si se es tolerante, honesto, responsable, etc., no es porque se sea religioso.

Religiosidad y vida personal

En esta encuesta se declara católico un 74,9% de los entrevistados, lo que indica una tendencia a la baja con respecto al estudio anterior. Un 12,1% y un 25,4% cree que la religión es muy importante o bastante importante, respectivamente, en su vida. La mayoría (61,4%) opina que la religión es poco o nada importante.

Vuelve a aparecer la misma escala de prioridades que en el estudio anterior. Cuando se les pregunta a los encuestados qué consideran muy importante en su vida, priman la salud (84,8%), la familia (78,5%) y el trabajo (54,4%). La religión ocupa el penúltimo lugar, por detrás del dinero y por delante de la política. Además, se muestra un alto grado de satisfac-

ción en estas áreas: trabajo (70,9%), salud (82,5%) y familia (96,7%). La religión aparece desligada de dos instituciones, la familia y el trabajo, tradicionalmente unidas a las cosmovisiones religiosas.

Cuando un 76,7% se dice creyente –según el *Estudio 2.568*, realizado por el CIS en junio de 2004–, un 19,1% afirma ser practicante y un 61,4% considera la religión poco o nada importante, parece que estamos ante un divorcio entre religiosidad personal y religiosidad institucionalizada. Lo institucional es un referente al que apenas se acude, o si se hace es a modo orientativo, pero no normativo.

A la hora de buscar significados al matrimonio, la mayoría de los encuestados opina que representa: el mejor medio para garantizar los derechos de los hijos (74,9%), la obligación de ser fiel (63,6%) y la manifestación genuina del cariño (59,9%).

Religiosidad y moral

Los entrevistados opinan que la gente opta por el matrimonio en lugar de hacerlo por la vida en pareja fundamentalmente por: tener hijos, la estabilidad, la comodidad (evitar problemas) y las presiones familiares. Este último motivo aparece incluso por encima de las creencias religiosas, aunque nada dice la encuesta acerca de la correlación existente entre las presiones familiares y las tradiciones religiosas de las familias.

Un 32,2% de los encuestados se manifestó en contra de la ley de matrimonio civil para parejas homosexuales. Semejante porcentaje es contrario también a la adopción de niños por parejas homosexuales. El resto de los encuestados apoya dicha ley con distintos grados de adhesión. Por tanto, se observa otro distanciamiento de la religiosidad general de la religiosidad institucional en lo referente no sólo al culto, sino también a la moral inspirada por la fe religiosa. Esta idea se refuerza con la baja adhesión que los encuestados muestran a la doctrina de la Iglesia católica en asuntos como la política, la sexualidad, el matrimonio y la educación de los hijos.

Religiosidad y práctica religiosa

El 19,1% de los creyentes participa semanalmente de las celebraciones religiosas, según el citado estudio del CIS realizado en junio de 2004. Nos encontramos, por tanto, con una religiosidad desligada de la práctica ritual institucionalizada.

2.3 La religiosidad de los jóvenes (*Jóvenes Españoles 2005*)

Esta encuesta de la Fundación Santa María considera “joven” a la población de edad comprendida entre 15 y 24 años. Sus resultados son interesantes porque, a través de los jóvenes, se pueden vislumbrar las futuras tendencias en materia de religiosidad.

Religiosidad y vida personal

Los jóvenes juzgan muy importante para sus vidas la salud (82%), la familia (80%) y los amigos y conocidos (63%). Sólo el 6% considera fundamental la religión, que es el último aspecto valorado (por primera vez en la historia de este informe), incluso por detrás de la política.

En comparación con las opiniones de la población general recogidas anteriormente, se observa una disminución de la importancia concedida a la religión por los jóvenes. Según el estudio de la Fundación Santa María, este descenso también es significativo respecto a las preferencias de los jóvenes hace algo más de una década. Ahora bien, que la religión esté considerada como última en esta lista no quiere decir que el factor religioso no influya a la hora de mostrar la preferencia en algunos de los aspectos antes citados. El informe señala que el factor religioso es una variable determinante en la importancia concedida a la salud, a la familia y a los amigos. En este sentido, a la hora de mostrar la influencia de lo religioso en los otros aspectos de la vida, este informe es más explícito que los otros estudios mencionados.

Estos datos confirman la importancia concedida a la relación de proximidad que reflejan los datos de *Jóvenes 2000 y religión*⁷. En este informe, cuando se les pregunta por las experiencias que estiman como de mucha ayuda y les llenan su vida, las más señaladas son “La amistad, el tener amigos que me comprenden, me ayudan y con los que siempre puedo contar” (78%), “El amor de una persona que me acepta y quiere de verdad” (77%), “El triunfo en mi vida profesional” (60%), “Las relaciones íntimas con una persona que me gusta mucho” (55%) y “Los éxitos en los estudios, en los exámenes” (54%). Por consiguiente, las experiencias de proximidad son las más vitales para ellos.

Religiosidad y familia

En el capítulo de este informe dedicado a la familia, a partir de datos aportados por distintos estudios demográficos del INE, se obtiene el siguiente balance: los matrimonios se retrasan y descienden en número; la

⁷ González-Anleo, J. (2004): *Jóvenes 2000 y religión*. Madrid: Fundación Santa María.

vida del matrimonio se acorta; el número de separaciones y de divorcios aumenta; la fertilidad descende; el uso de anticonceptivos se generaliza; el número de abortos y esterilizaciones voluntarias crece y la natalidad descende⁸.

A la hora de identificar algunas de las causas de los cambios que está experimentando la institución familiar, se señalan las siguientes:

“Una sociedad que quiere vivir y vivir lo mejor posible relativizando cualesquiera ideas o creencias que obstaculicen ese disfrute. No es una sociedad ni corrompida ni deshonestas. Es sobre todo disfrutadora, consumidora. Por ello también lo presente, *el aquí y ahora prevalece* sobre el pasado y el futuro. No se difieren las satisfacciones y no se aceptan fácilmente; por el contrario, se procura más bien evitar los compromisos estables de cualquier tipo que anclen y no permitan moverte con desenfado, sobre todo si esos compromisos entrañan sacrificios o exigen continuidad. La amistad e incluso lo familiar tienen ahí un cierto límite. Lo pragmático, lúdico, inmediato, no exigente, no comprometedora prevalece sobre la donación, la gratuidad y el compromiso vital duradero”.

Además de señalar las nuevas aportaciones de la técnica y del cambio de estatus de la mujer, indica que “[...] la mayor valoración y aceptación de *lo emocional*, de la visibilidad social, de lo aparental, del buen existir cotidiano sobre el ser sustantivo y eterno, han hecho que se relativicen valores y se desdramaticen situaciones, facilitando la aceptación de conductas y de tipologías sociales y familiares hasta hace pocos lustros consideradas inaceptables o marginadas”⁹.

La mayoría de los jóvenes españoles encuestados prefiere el matrimonio religioso dentro de la Iglesia (43%) al civil (22%) y a las distintas alternativas al matrimonio (19%). Los que eligen el matrimonio religioso lo hacen fundamentalmente por motivos religiosos y por tradición familiar.

Religiosidad y sociedad

Los jóvenes españoles encuestados opinan que las instituciones que les ofrecen un grado de confianza considerable (“mucha” y “bastante”) son las organizaciones de voluntariado (69%), el sistema de enseñanza (60%) y la Seguridad Social (54%). De una lista de 16 instituciones públicas, la Iglesia (21%, ocho puntos por debajo de la anterior encuesta) aparece en último lugar de preferencia, incluso por detrás de las multinacionales. En general, el grado de confianza de los jóvenes españoles hacia las institu-

⁸ González Blasco, P. (2006): “Familia y Jóvenes”, en Fundación Santa María: *Jóvenes Españoles 2005*. Madrid, 196.

⁹ *Ibidem*, 197.

ciones es bajo y decreciente. Juan María González-Anleo no duda en calificar la tendencia hacia la desconfianza –con excepción de los voluntarios– como “tendencia generacional de abandono de las instituciones”.

Vivimos en un contexto de bajo asociacionismo juvenil (un 80,9% no está asociado a ninguna de las asociaciones que se les proponen). Un 2,5% de los jóvenes españoles dice pertenecer a asociaciones religiosas. Este porcentaje supone en términos absolutos la nada desdeñable cifra de 141.000 jóvenes, aproximadamente. Ninguna otra asociación cuenta con esta cifra de jóvenes asociados. Según el posicionamiento religioso, el asociacionismo aumenta a medida que lo hace el grado de compromiso con la fe católica. Según el posicionamiento ideológico, el asociacionismo se incrementa entre los moderados de izquierda y los que se sitúan más a la derecha.

Un tema muy importante es la *imagen* juvenil de la Iglesia. En este informe se dice: “[...] los jóvenes se aferran a una imagen triste y negativa de la Iglesia Católica, jaleada con mucha frecuencia por ciertos MCM y políticos, enfatizan sus contravalores, olvidan o no justiprecian sus valores, dejan de confiar en ella y, finalmente, se alejan y le niegan adhesión y compromiso en sus obras y actividades, incluida la vocación religiosa o sacerdotal”¹⁰.

Respecto a la imagen y el recuerdo de las experiencias con la Iglesia cercana, un 31% declara tener un recuerdo muy positivo o positivo y en un 43% ha dejado un poso de indiferencia. Donde los jóvenes chocan con la Iglesia institución es en su carácter normativo, especialmente en una situación donde prima un individuo que tiende a dictarse sus normas desde sus propias experiencias personales. En este contexto, un 29% de los jóvenes declara ser miembro de la Iglesia y piensa seguir siéndolo. Este dato representa una fuerte caída respecto al estudio de 1994 (64%) y al de 1999 (51%).

Religiosidad y credo religioso

Una parte de la encuesta se centra en la configuración del Ser Supremo. Al encuestado se le daba la posibilidad de mostrar su acuerdo, su desacuerdo, no sabe o no contesta respecto a varias opciones. En el cuadro 1 se recoge el porcentaje que se mostraba de acuerdo.

¹⁰ González-Anleo, J. (2006): “Jóvenes y Religiosidad”, en Fundación Santa María: *Jóvenes Españoles 2005*. Madrid, 287.

Cuadro 1 – Grado de acuerdo sobre las siguientes afirmaciones acerca de Dios. En porcentaje. 2005

A	Dios existe y se ha revelado en Jesucristo	42
B	Lo que hay de positivo en hombres y mujeres	31
C	Algo superior que creó todo y de quien depende todo	35
D	Padre bondadoso que nos cuida y nos ama	34
E	Juez supremo de quien dependemos y que nos juzgará	28
F	Fuerzas o energías en el universo que influyen en la vida	44
G	No sé si existe o no, pero no tengo motivos para creer en Él	30
H	Yo paso de Dios. No me interesa el tema	25
I	Para mí, Dios no existe	28

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de González-Anleo, J. (2006): "Jóvenes y Religiosidad", en Fundación Santa María: *Jóvenes Españoles 2005*. Madrid.

Podemos identificar distintas concepciones de la Divinidad o Realidad Suprema entre las siguientes opciones:

- La opción A representa una concepción nítidamente cristiana.
- Las opciones C, D y E corresponden a una concepción monoteísta (cristiana o no cristiana).
- La opción B y F muestran una concepción no monoteísta.
- La opción H expresa la indiferencia.
- La G muestra la opción agnóstica.
- La I refleja la opción atea.

Existen opciones que no son excluyentes. Pero sí nos parecen excluyentes desde el punto de vista religioso-teológico dos grupos de opciones: el grupo integrado por las opciones A, C, D y E; y el grupo que engloba las opciones B, F, G, H e I. La manera de responder a esta batería de opciones nos hace sospechar que el joven encuestado puede estar viviendo una suerte de mezcla de concepciones distintas, reforzando la hipótesis de la religiosidad dual, donde el joven se identifica *culturalmente* con una concepción y existencialmente con otra.

Todo esto muestra una población juvenil en la que conviven religiosidad teísta y no teísta, que adopta la forma institucional (una minoría), sincrética y dual.

Religiosidad y moral

Existe una generalización de las prácticas sexuales, que se asocia con lo lúdico y lo privado. Lo que para unos supone un avance en las libertades, para otros no es más que la trivialización de la sexualidad¹¹.

Religiosidad y práctica religiosa

Un 69% de los jóvenes encuestados confiesa que nunca o prácticamente nunca asiste a la eucaristía, la celebración central de los cristianos católicos. El resto lo hace con diversa regularidad: sólo un 5% declara asistir a misa al menos una vez a la semana; semejante porcentaje acude una vez al mes; un 10% lo hace en los momentos más señalados del año, como la Navidad, la Semana Santa y algunas festividades concretas; y, finalmente, un 9% asiste con motivo de una confirmación, de una peregrinación o de las fiestas locales.

El estudio *Jóvenes Españoles 2005* muestra que la regularidad en la asistencia a la celebración eucarística ha disminuido si se comparan estos resultados con los de años anteriores. Las principales razones que declaran los jóvenes para justificar la baja asistencia son la poca significatividad de la misa (49%) y la falta de interés por la religión (26%). Es digno de señalar que, en un contexto mayoritariamente católico, un 16% afirma que se puede ser religioso sin ir a misa.

Respecto a la práctica oracional, un 42% de los jóvenes encuestados no reza nunca, porcentaje similar al de anteriores estudios. La forma de oración predominante es la oración de petición. Llama también la atención que un 23% de los jóvenes que no se consideran religiosos practica algún tipo de oración.

Religiosidad y educación

Si entre los que se declaran católicos practicantes distinguimos entre los que asisten a centros públicos y los que van a centros religiosos, no se observa una diferencia significativa: el 12% de los jóvenes que fueron a un colegio religioso se declaraba católico practicante, frente al 9% de los que acudieron a un centro público.

Sin embargo, la valoración de las clases de religión es mayor entre los que asisten o asistieron a un colegio religioso: un 32% de los jóvenes encuestados que fue a un centro público dice que las clases de religión le han servido mucho y algo, frente al 47% de los que iban a un centro religioso.

¹¹ González Blasco, P. (2006), 198.

Aun así, prácticamente la mitad de los jóvenes encuestados opina que las clases de religión no le ha servido prácticamente de nada y un 10% declara no haber asistido a las mismas.

2.4 Algunas conclusiones

Los datos comentados se pueden resumir en las siguientes afirmaciones:

- ◆ Se ha producido una aceleración del proceso de secularización en la sociedad española, pues los distintos aspectos de la vida cotidiana son considerados cada vez más al margen de las convicciones religiosas.

- ◆ La confianza en la ciencia y en la tecnología viene matizada por un reconocimiento de la limitación de sus pretensiones y de sus expectativas. Este reconocimiento se da al mismo tiempo que se muestra una mayor desconfianza en las religiones.

- ◆ Es llamativa la disminución del número de personas que se definen como católicas, ya que la religión católica sigue siendo mayoritaria en España. Esta caída es más pronunciada entre la población joven de nuestra sociedad.

- ◆ Se manifiesta un significativo grado de desconfianza hacia la jerarquía eclesiástica. Sus actuaciones son vistas como injerencias en la vida sociopolítica con el fin de influir en la opinión pública.

- ◆ La familia, que sigue siendo valorada en la sociedad española, especialmente por los más jóvenes, no es el lugar de transmisión de la fe religiosa que fue antaño.

- ◆ Prevalece una imagen negativa de las religiones, vistas como fuentes de intolerancia y violencia.

- ◆ Se va estableciendo una religiosidad donde la figura divina es cada vez más difusa, adquiriendo en ocasiones perfiles más panteístas y menos personalistas.

- ◆ Entre los creyentes, se subrayan los aspectos positivos de los contenidos de fe y se orillan aquellos más interpelantes, los que denotan normatividad moral y los contenidos de tonos más sombríos.

- ◆ Se está produciendo una creciente subjetivización de la religiosidad que ignora cada vez más las religiones institucionalizadas.

- ◆ La religiosidad actual acentúa más lo inmanente (lo terrenal, lo mundano, lo corporal, lo material, en definitiva, lo de *aquí* y *ahora*) que lo trascendente (lo divino, lo transhistórico, lo eterno, la transvida, es decir, lo del *más allá*).

3. Contexto sociocultural de la religiosidad en España

Para poder entender el tejido religioso español hay que situarlo dentro del contexto sociocultural en el que la religiosidad española se inserta. Si existe una palabra que puede resumir el actual contexto español es “complejidad”. La complejidad viene determinada por su carácter secularizado, su perfil postmoderno, su inserción en un proceso globalizante y su incertidumbre.

3.1 Contexto secularizado

Si alguien llegara a España procedente de lugares de profunda religiosidad y de pobreza material (en estos momentos, los continentes africano, asiático y latinoamericano), el primer muro invisible con el que chocaría sería la secularización. España lleva inmersa varias décadas en un largo y profundo proceso de secularización. Son muchas las definiciones que sobre este proceso se han ofrecido. Para explicar la religiosidad en España proponemos la siguiente definición de Walter Kasper: “Secularización significa que el hombre se libera de modelos de comportamiento y de categorías mentales determinadas religiosa y metafísicamente, que se acostumbra a orientarse según las leyes propias e inmanentes de los distintos ámbitos de la realidad”¹².

Esta secularización ha sido catalizada inicialmente por el giro antropológico de la subjetividad moderna. Respecto a esto, Kasper señala: “La ilustración representa un proceso de emancipación. El hombre se libera de la autoridad y de la tradición que le vienen dadas previamente. Quiere ver él mismo, juzgar él mismo, decidirse él mismo. Al volver así sobre sí mismo, no por eso su libertad se torna en arbitrariedad. Esta libertad encuentra su medida y su criterio en sí misma. El hombre se convierte en medida del hombre. El hombre se hace el puesto de referencia de la realidad. Deja de saberse a sí mismo como un miembro más –aunque privilegiado– dentro de un cosmos, que le es dado de antemano y que le abarca; a partir de ahora el mundo es comprendido y proyectado a partir del hombre y hacia él. En este sentido se suele hablar de un giro antropológico de la subjetividad moderna”¹³.

La secularización ha encontrado también en el desarrollo de la ciencia y de la técnica un gran vehículo de expansión que contribuye a un mun-

¹² Kasper, W. (1976): *Introducción a la fe*. Salamanca: Sígueme, 19-20.

¹³ *Ibíd.*, 18-19.

do cada vez más opaco, en el que se hace difícil descubrir las huellas de Dios¹⁴.

El proceso secularizante intenta entender los diversos ámbitos de la vida desde “dentro” (y no desde el más allá) de la propia realidad humana, dejando la referencia y la explicitación de las creencias religiosas a los ámbitos que le son propias.

¿Qué papel tiene la fe religiosa en este contexto de secularización? Sólo una fe fundamentalista levantaría unos muros defensivos para evitar la influencia del proceso de secularización. En nuestro contexto actual, la fe religiosa está llamada a vivirse dentro del proceso de secularización, y a no ser ajena a la aspiración de una humanidad más libre y más justa. Huyendo de todo esquema de rivalidad entre lo humano y lo divino, la fe religiosa debe ser capaz de ofrecer una garantía de legítima secularización como búsqueda libre de la justicia y de la verdad, de la solidaridad y de la paz. La fe religiosa busca corregir toda pretensión de absolutizar lo que en realidad es relativo en los diversos sectores de la vida cultural o social del ser humano.

No hay que confundir secularización con secularismo, ya que este último representa una ideología programática de la negación de lo trascendente. Los seguidores del secularismo son escépticos o contrarios a la posibilidad de una afirmación sobre Dios. Para el secularismo, la idea misma de Dios es alienante, inútil o imposible. Pensada en un esquema de rivalidad Dios contra hombre, la idea de Dios aparece como alienante, ya que, hipotéticamente, privaría al ser humano de su autonomía y libertad, de su autodeterminación y responsabilidad, al empujar al ser humano fuera del mundo, hacia un refugio escatológico en el más allá.

Supuesta la imposibilidad de una verificación estrictamente empírica de los enunciados religiosos, la idea de Dios es para los seguidores del secularismo algo increíble dentro de un análisis racionalista. Consecuentemente, la idea de Dios se considera un espejismo ilusorio, sin que su ausencia en la conciencia tenga por qué despertar un particular sentimiento de inadecuación o –como dicen otros– de “nostalgia de lo absoluto”.

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.

¹⁴ *Ibíd.*, 19-20.

Actualmente, en España se está produciendo un proceso de secularización con ciertos conatos de secularismo. Algunas defensas de la secularización que aparecen en los medios de comunicación social ponen más el acento en el secularismo que en la propia secularización.

La secularización en España ha sido tardía, pero rápida. Se ha traducido en tres procesos solapados:

- El trasvase de católicos practicantes a no practicantes.
- El paso de creyentes a no creyentes, pero muy especialmente a indiferentes.
- La aparición de una *religiosidad dual*, fundamentalmente en católicos no practicantes.

3.2 Contexto postmoderno

La secularización dio comienzo con la modernidad, de la que España se ha hecho eco a través de señaladas figuras intelectuales del siglo XX. A la modernidad le siguió la postmodernidad¹⁵. Una postmodernidad que, si bien declara fracasado el proyecto de la modernidad, no por ello apela al regreso al ámbito religioso como fuente de sentido. Prefiere pactar incluso con un nihilismo soterrado antes que otorgar carta de ciudadanía a lo religioso. El resultado es una persistente y creciente indiferencia que obstaculiza al sujeto a la hora de profundizar en su vida y confrontarla con la ultimidad del Misterio, dejándole en la superficie de su existencia¹⁶.

Algunos piensan que estamos asistiendo a una segunda modernidad¹⁷, que ha dejado atrás la postmodernidad, y que se instala en nuestra sociedad desde el neoliberalismo económico, las redes informáticas, la estandarización de la cultura, etc.

Sin embargo, muchas de las notas que configuran la postmodernidad siguen muy presentes en nuestro contexto. Antes de entrar en ellas, hay que recordar que la postmodernidad nace con la decepción generada por una modernidad que, si bien generó enormes expectativas en el mundo, no satisfizo ninguna de ellas. Este desencanto de la modernidad tiene una serie de síntomas visibles en nuestra sociedad: desencanto frente a la razón, desconfianza hacia los grandes relatos, realce de lo estético, culto al cuerpo, ensimismamiento en la música y en el grupo, superación de la rutina cotidiana mediante el consumo, etc.

¹⁵ Algunos prefieren llamarla “tardo-modernidad” (Anthony Giddens) o “modernidad líquida” (Zigmunt Bauman).

¹⁶ Mardones, J. M. (2003): *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae.

¹⁷ Vidal, F. (2006): “La remodelización de la inseguridad y el paradigma probabilístico del poder”, en *Iglesia Viva*, 226, 7-34.

Los postmodernos sostienen que la razón no puede decirnos “qué es la realidad, ni puede fundamentar unos principios firmes, claros y distintos, sobre los cuales elevar el edificio seguro de la ciencia, la moral o la concepción del hombre”¹⁸. Este desencanto de la razón nace en la crítica misma que la modernidad hizo de la razón ilustrada. Los maestros de la sospecha vieron en esta razón ilustrada la posibilidad de legitimar unos intereses económicos y de clases (Marx), el ansia de poder, el control y el resentimiento (Nietzsche) o nuestras angustias y pulsiones (Freud). Descubrieron que la razón ilustrada podía ser totalitaria.

La postmodernidad, instalada en estas sospechas, halla que la razón no puede aspirar al encuentro de una estructura única que dé cuenta de las múltiples manifestaciones de la realidad. La razón postmoderna renuncia a buscar un fundamento único de la realidad por encontrar sospechosa de totalitarismo esa búsqueda. La pretensión de búsqueda de “la verdad” (en singular) corre el riesgo de cargar con el sambenito de ser trasnochada y hermana de integristos decimonónicos.

Consecuencia de ello, la razón se atomiza en los distintos fragmentos que componen la realidad social, económica y política. La ética deja de pronunciarse en singular, se fragmenta y tendrá que negociar desde los distintos fragmentos (a menudo muy contradictorios entre sí) los complejos asuntos humanos. Las cosmovisiones se multiplican, las concepciones sobre el hombre y el mundo se atomizan. La palabra corre el riesgo de perder su función deíctica con respecto al mundo que habita.

No sólo la razón ilustrada pierde la confianza de los postmodernos. Los grandes relatos también pierden credibilidad. La cultura y la religión han acudido siempre al relato. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la narración posee una relevancia especial. A través del relato se le invita al creyente a adherirse a determinadas verdades que la narración supone y transmite, pero sobre todo se le anima a incorporarse al acontecimiento relatado para hacerse beneficiario de sus efectos.

El relato valora los acontecimientos y el tiempo en el que transcurren los mismos. La verdad que encierra la narración aparece historizada¹⁹. El relato reduce así la abstracción especulativa en el intento humano por explicarse el mundo sin perder la virtualidad que tiene el lenguaje narrativo para hacer emerger el sentido de las cosas y de la historia en la conciencia humana. Los grandes relatos han gozado siempre de esta prerrogativa desde hace muchos siglos. Sin embargo, la postmodernidad acaba desconfiando de esos relatos. Éstos, tachados de míticos en cuanto que nada tienen que ver con la historia humana, pierden la prerrogativa de ser

¹⁸ Mardones, J. M. (1988): “El desafío de la postmodernidad al cristianismo”, en *Cuadernos FyS*, 2, 10.

¹⁹ Un ejemplo lo tenemos en el Credo de Israel (Dt 26, 5-10).

fuentes de sentido para la vida y se vuelven sospechosos de imponer interesadamente unas cosmovisiones intolerantes con determinadas libertades socialmente conquistadas.

Junto al desencanto por la razón ilustrada y los grandes relatos, emerge un cierto sujeto estético, una exaltación estética de un yo al que se le ha sustraído una cosmovisión y una ética de referencia. Esta estética postmoderna, expresiva del yo, supone un enaltecimiento de lo sensible y de la imagen. Este dato es relevante porque subraya el carácter marcadamente inmanente y subjetivista de la religiosidad en España –dos de las tendencias que arrojan las encuestas reseñadas–. En la cultura de la imagen asociada a este contexto postmoderno subyace un interés por visualizarlo todo, por no dejar lugar en la conciencia y en la imaginación del sujeto a lo evocado por la imagen, lo que pudiera exceder a lo visualizado, lo trascendente, lo inefable. La imagen parece perder así ese exceso o esa profundidad que la dotaba de carácter simbólico.

En este contexto postmoderno irrumpe un individualismo distinto del surgido con la modernidad. El individualismo postmoderno enfatiza la “búsqueda de la calidad de vida, la obsesión por la propia persona, el cultivo de la mente mediante el recurso a toda clase de métodos y ayudas psicológicas, el cuidado del cuerpo y de la forma física, la ruptura con la vigencia de las instituciones, el abandono de los sistemas disciplinarios, coercitivos y convencionales de socialización, el cultivo al máximo del deseo y extensión de las posibilidades de elección privada, el predominio de la esfera privada y del ámbito de la intimidad”²⁰.

Esto incide en el modo de concebir y vivir la libertad. El hombre es su libertad y no tiene una esencia que le preceda; la libertad humana antecede a todo aquello que pueda ser considerado esencia del hombre. No hay diferencia entre el ser del hombre y el ser libre. Así, no se trata de debatir si el hombre es o no libre, porque sólo puede ser en tanto que libre. De este modo, advierte el hombre que sólo él es dueño de su vida: nada ni nadie marca sus modos de proceder: ni una divinidad, ni pretendidas leyes de la naturaleza ni concepciones unitarias de la sociedad.

Esta cultura de la imagen y este individualismo postmoderno representan un caldo de cultivo de la exaltación de lo corporal. El cuerpo se convierte en un foco de absorción de nuestra atención. Cada día más personas dedican un mayor cuidado a su físico: gimnasios, entrenamientos, dietas, clínicas de cirugía estética, etc. A este culto al cuerpo le acompaña una preocupación por la salud, por lo nutricional o dietético y por la forma física. El cuerpo es un escaparate del yo postmoderno. La publicidad se encarga de jalear esta exaltación de lo corporal.

²⁰ Martín Velasco, J. (1997b): *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC, 54.

Llama también la atención el ensimismamiento en la música y en el grupo. El paisaje urbano se ha llenado de personas con auriculares absortos en la música que emiten sus reproductores personales que, al mismo tiempo que reducen su tamaño físico, aumentan su capacidad de memoria. También los macroconciertos se han hecho más frecuentes como espacios para vivir las relaciones de proximidad.

Algunos analistas, haciéndose eco de este ensimismamiento, afirman: “La accesibilidad y disponibilidad de la música, en todo momento y lugar, hace que vivamos una suerte de ‘musicalización de la cultura’ y hasta de la vida cotidiana. Todo queda impregnado de música a través del ‘hilo musical’, de los aparatos de alta fidelidad o de los sencillos reproductores personales de CD”²¹. Este ensimismamiento en la música conduce a generar vínculos grupales por afinidad musical en espacios donde se comparten emociones. Las relaciones de proximidad aparecen claramente entre las preferencias de los jóvenes españoles encuestados.

En este contexto postmoderno de clara tendencia inmanente, no pocos ven un intento de reencantamiento religioso de la sociedad en el consumismo: “El ocio, la diversión, la abundancia material constituyen a su nivel una tentativa patética de reencantamiento del mundo”²². Los centros comerciales se convierten en templos donde “se huele un aroma a tierra prometida donde la miel y la leche fluyen en abundancia, donde por fin la humanidad se redime de sus debilidades”²³. Durante muchos años se ha visto detrás de este consumismo una manipulación por parte de los departamentos de *marketing* de las grandes multinacionales. Gianni Vattimo, haciéndose eco de las palabras de Colin Campbell, observa: “[...] para explicar el consumismo es necesario, por el contrario, recurrir a una transformación de la mentalidad europea más profunda, que se podría caracterizar como curiosidad hacia mundos alternativos, tendencia a la fantasía y, por tanto, un gusto intenso por lo nuevo. Estos rasgos de la mentalidad europea, que, según Campbell, se afirman explícitamente con el romanticismo, son también, como la ética del capitalista weberiano, efectos de la secularización de la religiosidad cristiana: la fe ‘literal’ en las verdades cristianas, con el inicio de la modernidad y la gran convulsión de la Reforma, se debilita, pero dejando su puesto a una propensión hacia otros mundos, tal vez ya no ultraterrenos, pero que, en todo caso, no se identifican con la realidad visible cotidiana”²⁴.

Da la impresión de que lo que la cultura de la imagen cierra (la propensión a imaginar mundos alternativos), el consumismo lo abre. Sin em-

²¹ Mardones, J. M. (2004): *La indiferencia religiosa en España: ¿qué futuro tiene el cristianismo?* Madrid: HOAC, 47.

²² Bruckner, P. (1996): *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama, 45.

²³ *Ibidem*, 49.

²⁴ Vattimo, G. (2003): *Después de la Cristiandad: para un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós, 97.

bargo, el consumo de sensaciones al que invita este contexto encierra al espíritu humano en un eterno presente que difícilmente le hará vislumbrar la dimensión trascendente de la vida.

3.3 Contexto globalizado

La globalización es “el proceso de interconexión financiera, económica, política, social y cultural posibilitada por las TIC, que relaciona a determinadas personas y organizaciones gubernamentales o no, creando dinámicas complejas de relación y de exclusión. Existen personas y grupos más o menos globalizados y no podemos afirmar que estar globalizado sea bueno o malo”²⁵.

Nuestra atención va más allá de la globalización tecnoeconómica y sociopolítica. Nos fijaremos en la globalización cultural, aun sabiendo que la difusión de la cultura está dirigida por los intereses económicos e ideológicos de los grandes medios de comunicación social. Es decir, la globalización cultural está interesadamente mediada por la tecnoeconómica y la sociopolítica. Aun así, nos detendremos en la globalización cultural.

El primer efecto de la globalización es que una persona tiene la posibilidad de recibir información en tiempo real sobre otras experiencias de sentido vividas por otros en lugares distantes. Puede conocer cómo viven, cuáles son sus costumbres, en qué consisten las creencias de personas situadas al otro lado del globo terráqueo.

Ahora bien, el acceso a estas formas de ver la vida es un acceso mediado: el interesado en saber acerca de otras tradiciones y costumbres tan sólo accede a las mismas vía internet, y el conocimiento que tiene de esas experiencias es virtual. El riesgo de este tipo de conocimiento está en su superficialidad. Este riesgo se evitaría siendo activo en la elaboración personal de los datos que recibe.

Esta amplitud de información traslada a la conciencia del sujeto la convicción de que su experiencia de sentido es una más entre muchas. Es decir, el sujeto relativiza su experiencia de sentido a la vista de otras muchas vividas por otros en distintos lugares. El sujeto es consciente de que existen otras formas de concebir y vivir la vida muy diferentes a la suya. Esta relativización no necesariamente lleva al relativismo, ya que un creyente puede descubrir lo esencial de su fe (o incluso aspectos no suficientemente conocidos de su religión) al entrar en contacto con otros modos de vivir su fe o con otras creencias.

²⁵ Mària i Serrano, J. F. (2000): “La Globalización”, en *Cuadernos Cristianisme i Justícia*, 103.

Pero no se puede negar que esta circunstancia puede ser caldo de cultivo para un cierto hibridismo cultural y religioso donde se pueden dar identidades múltiples.

3.4 Contexto tecnoeconómico

El avance científico y tecnológico en nuestra sociedad es innegable y digno de ser aplaudido. Este desarrollo nos ha colocado en una situación impensable hace unas décadas. Basta con mirar los cambios que han introducido las tecnologías de la información y la comunicación en el mundo del trabajo y del ocio para caer en la cuenta de la importancia del fenómeno.

Los avances científicos y tecnológicos han contribuido al desarrollo de los medios que nos permiten alcanzar los fines de la sociedad del bienestar. Esto incide en la mentalidad de los ciudadanos. La razón guía al hombre a desarrollar medios adecuados y eficaces para alcanzar los fines que se propone (*razón instrumental*). Esto es muy positivo e importante. Ahora bien, el problema surge cuando esta manera de razonar se traslada a otros ámbitos donde no es aplicable.

Con el desarrollo de la tecnología se ha introducido una manera de proceder donde lo único importante es maximizar el rendimiento económico de los medios. Se valora primeramente lo útil y lo rentable y, como consecuencia, se incurre en excesos como: absolutizar los medios, producir por producir, crear necesidades ficticias mientras quedan sin satisfacer las necesidades más urgentes de muchas personas en otras latitudes del planeta. La religión en este sentido no es “rentable”. Cuando lo rentable es lo que prima, el interés por lo religioso se transforma en indiferencia.

3.5 Contexto de la incertidumbre

En la vida actual hay mucho de incierto, multitud de hechos que escapan a nuestras expectativas, muchas ilusiones que se desbaratan o que tienen lugar de manera muy distinta a como las planeamos.

Ciertamente, el siglo XX nos ha enseñado que la incertidumbre forma parte irremediable de la historia humana²⁶. Y se trata de una incertidumbre de signo muy diverso: ¿quién hubiera pensado en 1980 que la URSS se desplomaría en 1989?; ¿quién hubiera imaginado en 1989 la guerra del Golfo y la guerra que desintegraría Yugoslavia? Pero los comienzos de este siglo dan a la incertidumbre un fuerte tono de inseguridad: los ata-

²⁶ Impactado por el accidente de la central nuclear de Chernobil, Ulrich Beck escribió en 1986 *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*.

ques terroristas que acabaron con las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001; las explosiones en los trenes de Madrid el 11 de marzo de 2004; o los atentados de Londres el 7 de julio de 2005. Lo que ocurre a miles de kilómetros de distancia de nuestro contexto puede acontecer aquí mismo. Los españoles tenemos sobre nuestras espaldas varias décadas de ataques terroristas. Pero el carácter marcadamente indiscriminado de los últimos atentados ha aumentado la sensación de inseguridad.

No faltan quienes con razón denuncian una administración interesada de la inseguridad²⁷, donde basta con jalearse la impredecibilidad del riesgo de un peligro para crear un contexto de inseguridad que ponga en bandeja la adhesión del público a determinadas opciones políticas y económicas partidistas que se presentan como liberadores mesiánicos del peligro. Jaleada o no la inseguridad, la incertidumbre que le acompaña forma parte de nuestro contexto, especialmente a partir de los atentados del 11-M.

La incertidumbre no sólo se deja sentir en los acontecimientos político-sociales de nuestra época. También el conocimiento científico muestra su rostro incierto: "El desarrollo del conocimiento científico es un medio poderoso de detección de errores y de lucha contra las ilusiones. No obstante, los paradigmas que controlan la ciencia pueden desarrollar ilusiones y ninguna teoría científica está inmunizada para siempre contra el error"²⁸. El enorme desarrollo científico no ha evitado, además, el avance del sida en algunas zonas del mundo, las muertes por cáncer, etc.

La incertidumbre también alcanza a la ecología. A la amenaza de la carrera nuclear en la que se han iniciado varios países hay que añadir el riesgo del deterioro medioambiental. Por si fuera poco, cabría añadir, además, la incertidumbre del cambio climático²⁹, cada vez más presente en los medios de comunicación.

3.6 Conclusión

El carácter secularizado de la sociedad española, su perfil postmoderno, su inserción en un proceso globalizante y tecnoeconómico y su incertidumbre nos pueden ayudar a comprender el tejido religioso que acaece en el actual contexto español. Ignorar estas notas es ignorar la transformación que ya se está produciendo en esta religiosidad.

²⁷ Zamora, J. A. (2006): "Inseguridad como ideología, seguridad como chantaje", en *Iglesia Viva*, 226, 35-44.

²⁸ Morin, E. (2001): *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona: Paidós, 12.

²⁹ En los días en que se escriben estas líneas está teniendo mucho eco mediático el *Informe Stern* sobre cambio climático. El primer ministro británico Tony Blair está urgiendo al mundo occidental a tomar medidas efectivas que lo eviten. Asimismo, aparecen en los medios las llamadas desde la ONU para acelerar las decisiones para afrontar este fenómeno.

4. Anatomía de la religiosidad en España: una interpretación

Visto lo que entendemos por religiosidad, vistas las tendencias que reflejan las encuestas, vistas las características del contexto sociocultural español por cuya religiosidad nos interesamos, pasamos ahora a aventurar una interpretación sobre la religiosidad en España.

La situación de la religiosidad en España pasa por tres tendencias:

1. Existe aún una presencia significativa de la *religiosidad institucionalizada*, aunque con un apoyo descendente, especialmente en las capas más jóvenes de la población española.

2. Aparece con mucha fuerza una *religiosidad dual* que toma como referencia cultural al cristianismo, pero que prescinde del mismo en su experiencia religiosa cotidiana.

3. Surge una fuerte *indiferencia religiosa*, que se explicita en el abandono silencioso de toda referencia a la fe religiosa por parte de un número creciente de españoles.

La religiosidad española está pasando por una profunda transformación que transita de una religiosidad institucionalizada u organizada a una religiosidad dual. Pero, para poder explicar detalladamente este cambio, antes se expondrán unos sencillos modelos que permiten visualizar la anatomía de la religiosidad en España y sus cambios más importantes.

4.1 Dos modelos

En una conferencia pronunciada hace más de una década³⁰, el jesuita indio Parmananda Divarkar recurrió a dos modelos para explicar dos grupos de religiones: el modelo triangular, para las religiones monoteístas, a las que en los estudios de fenomenología religiosa se las denomina “proféticas” o “personales” (judaísmo, cristianismo e islamismo); y el modelo circular, para las religiones de Lejano Oriente, llamadas “místicas” o “transpersonales” (hinduismo y budismo).

Traer a colación estos dos modelos no tiene la finalidad de apoyar la visión de Parmananda Divarkar, porque en el fondo ambos modelos se dan en todas las religiones referidas, sino que más bien sirve como ilustración idónea de la transformación religiosa en nuestro país.

³⁰ Divarkar, P. (1994): “El reto de Asia para el cristianismo”, en AA.VV.: *La religión en los albores del siglo XXI*. Bilbao: Universidad de Deusto, 65-77.

Cuadro 2 – Modelo triangular de las religiones monoteístas



Divarkar describe el modelo triangular como aquel cuyos tres lados están formados por un *credo*, un *código* y un *culto* (cuadro 2); es decir, un conjunto de doctrinas, un conjunto de normas morales y un conjunto de ritos. Como vínculo de unión, hay un Libro Sagrado. El Libro Sagrado es venerado por el creyente como palabra de Dios revelada a través de los profetas. El creyente de la religiosidad triangular encuentra en el Libro Sagrado los contenidos de la fe de su religión (credo), el centro de su celebración (culto) y la inspiración de un conjunto de normas morales para su actuación cotidiana (código).

Divarkar describe el modelo circular a través de una serie de círculos concéntricos en cuyo interior, a modo de núcleo, hay una *conciencia* profunda (primer círculo concéntrico), que brota de una *experiencia* y transforma a la persona. Tras la experiencia vivida, la persona se siente movida a *comunicar* (segundo círculo concéntrico) a otros su experiencia transformándola en un mensaje lo más reconocible por ellos. Esta comunicación produce una *comuni3n* (tercer círculo concéntrico) de espíritus, más o me-

Cuadro 3 – Modelo circular para las religiones místicas



nos estructurada, de gente más o menos comprometida (cuadro 3). Para Divarkar, la experiencia es trascendental (en contraposición a la empírica).

En las siguientes líneas se intentará perfilar la experiencia que se produce en la religiosidad. No se pretende encerrar la palabra “experiencia” en un sentido subjetivo ni que la misma quede monopolizada por la carga emocional ligada a las sensaciones, a los estados de ánimo, a los sentimientos y a los tipos de vivencia. Si así fuera, la experiencia de la que hablamos sería algo incomunicable.

“Experimentar quiere decir aprender a través del contacto ‘directo’ con los hombres y las cosas”³¹. Por consiguiente, no es sólo aprender de oídas, de lo que otro te cuenta. En la experiencia se produce una interacción entre lo que se va viviendo y nuestros conocimientos adquiridos previamente.

En la experiencia religiosa tiene lugar la vivencia de la realidad como una alteridad misteriosa, en la cual el sujeto religioso se reconoce como vinculado a la misma. En el plano de la religiosidad institucionalizada, E. Schillebeeckx afirma: “La fe religiosa es la vida misma en el mundo, pero experimentada como encuentro, y por tanto, como descubrimiento de Dios”³². No siempre esta alteridad se reconoce como divina³³.

La experiencia religiosa encierra una verdad –muchas veces relegada al ámbito de la privacidad y la interioridad por la ciencia y la ética– que pide su defensa y expresión explícita en la arena pública. Siempre que no se la encierre en los estrechos márgenes del positivismo y del pragmatismo, esta verdad está llamada a iluminar y cifrar la realidad humana en su más profundo carácter misterioso. Por ello, la verdad que anida en la fe cristiana urge al creyente no sólo a vivirla, sino a comunicarla públicamente. Convierte en contradictoria y estéril una fe arrinconada en una interioridad hermética.

Las experiencias poseen una dimensión de expresión (lenguaje e interpretación), una dimensión social, en tanto que experiencias compartidas, precedidas por una *tradición* y entretejidas en un *contexto*. “La experiencia es, por consiguiente, un conjunto lleno de matices, en el que se dan cita la vivencia, el pensamiento y la interpretación, así como también el pasado, el presente y las expectativas de futuro”³⁴.

³¹ Schillebeeckx, E. (1983): *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Ed. Cristiandad, 23.

³² *Ibíd.*, 24.

³³ Véase Bobbio, N. (2002). En este artículo, publicado previamente en la revista italiana *Micromega* en mayo de 2000, el filósofo italiano confiesa no ser un hombre de fe, pero afirma tener un sentido religioso.

³⁴ Schillebeeckx, E. (1983), 25.

“Quien tiene una experiencia se convierte *eo ipso* en testigo: tiene un mensaje. Cuenta lo que ha ocurrido. Y este relato abre a los demás una nueva posibilidad de vida, pone algo en movimiento. La autoridad de la experiencia se vuelve operativa al ser narrada”³⁵. Es decir, la propia experiencia religiosa anida en sí misma la llamada a ser comunicada por quien ha sido constituido testigo de la misma.

La comunicación de la experiencia religiosa evita que ésta quede encerrada en los muros infranqueables de un subjetivismo autocomplaciente. Posibilita que sea reconocida como participación en una experiencia religiosa colectivamente vivida. Es decir, la comunicación de la experiencia permite la creación de estructuras de comunión que visibilicen una invitación abierta a vivir la vida con sentido y a promocionar su escala de valores, entre los que destacan, en el caso del cristianismo, la paz, la libertad y la justicia.

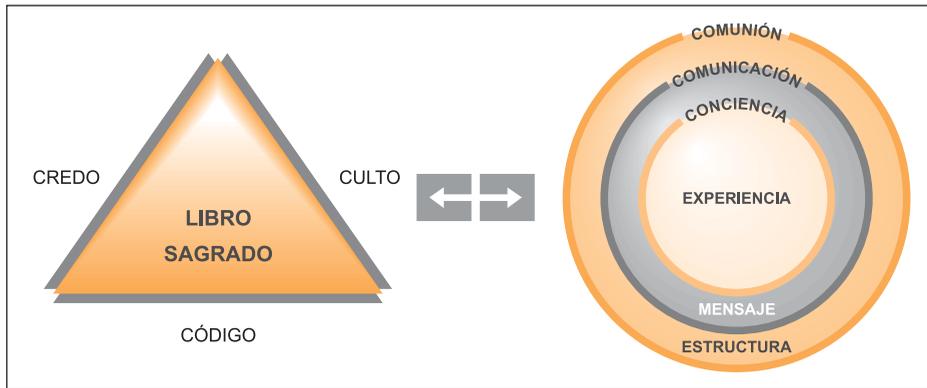
4.2 *La religiosidad institucionalizada*

Los datos analizados anteriormente nos hablan de españoles que se declaran católicos practicantes y de una minoría perteneciente a otras religiones, como los protestantes evangélicos y los musulmanes. Esta capa de la población (especialmente los católicos practicantes) nos lleva a hablar de la presencia en nuestro país de una religiosidad institucionalizada. Al comienzo del capítulo se ha explicado qué entendemos por religión institucionalizada: aquella que es vivida y practicada de forma organizada por un grupo de creyentes, siendo las principales en España la religión cristiana católica (mayoritaria), la cristiana protestante (a su vez organizada desde distintas denominaciones, siendo la evangélica la de mayor visibilidad), la islámica y la judía.

Si se acude a los modelos de P. Divarkar, se podría representar gráficamente esta religiosidad (cuadro 4). Estamos ante una religiosidad donde existe una sintonía entre los dos modelos (flecha de doble dirección). Esta sintonía puede ser de diverso grado y se explica porque la experiencia del sujeto guarda relación con la experiencia colectiva religiosa que se vive en el seno de la religión institucional. En el contexto español, la experiencia del creyente que se define como católico practicante está relacionada con la experiencia religiosa que se vive en el seno de la Iglesia católica (en el caso de las denominaciones cristianas protestantes, sería la experiencia religiosa vivida grupalmente en el seno de las distintas comunidades protestantes). El sujeto, con su experiencia, se siente incorporado a una tradición como la cristiana y a una institución religiosa como la Iglesia, que le preceden. Encuentra en la religión cristiana las claves (libro sa-

³⁵ *Ibidem*, 30.

Cuadro 4 – Representación de la religiosidad institucionalizada



grado –Biblia– y tradición) para entender y hacerse cargo de la experiencia religiosa que anida en su conciencia. El credo supone la formulación de los contenidos de la experiencia que el pueblo cristiano no sólo vive en el presente, sino la que arranca desde sus orígenes, y con la cual el creyente cristiano puede contrastar su propia vivencia religiosa. Estas claves inspirarán además el código ético (en el caso católico, la moral cristiana y doctrina social de la Iglesia) con el que deberá confrontar sus propias decisiones en la vida cotidiana. Finalmente, la religiosidad institucional ofrece un cauce de comunicación (culto, encuentros de carácter religioso y celebraciones) de la experiencia personal y colectiva, que da lugar a estructuras comunitarias (la comunidad cristiana, la parroquia, la iglesia local).

La religión institucional mayoritaria en nuestro país es el cristianismo católico. Como se ha dicho, esta sintonía es de diverso grado: hay quienes mantienen una sintonía muy fuerte con la Iglesia institucional (los nuevos movimientos eclesiales, de carácter neotradicional, son los que mejor encarnan a este grupo) y quienes, reconociéndose pertenecientes a la Iglesia católica, mantienen una cierta distancia. En estos últimos, parece que la sintonía se muestra más débil en lo que se refiere al código ético reflejado en las declaraciones magisteriales. Mientras que muchos católicos practicantes siguen las declaraciones magisteriales, no parece que sean muchos los que en algunos campos concretos, por ejemplo, en el de la moral sexual, confronten todas sus decisiones con dichas declaraciones. Aun así, se sienten pertenecientes a la Iglesia católica, pero como viviendo en “tierra de nadie”³⁶.

³⁶ José M^a Rodríguez Olaizola describe un área a la que llama “tierra de nadie” en torno a la Iglesia católica y que sitúa dentro de un triángulo imaginario formado por tres vértices: militantes creyentes, que hacen fuerza en la unidad eclesial y en el apoyo sin fisuras a las declaraciones magisteriales de la Iglesia; activistas cristianos, que ponen el acento en la dimensión social del Evangelio, materializada en la opción por los pobres; y militantes anticlesiales, que ejercen su militancia de modo anticlerical. Véase Rodríguez Olaizola, J. M. (2005): *En tierra de nadie*. Santander: Sal Terrae.

La religión institucional ofrece al sujeto un cauce de comunicación. Cabe preguntarse si esta comunicación alcanza a su vida cotidiana en todos sus entornos (social, profesional, familiar) o más bien se queda circunscrita a los muros institucionales.

Vivimos en un contexto en el que se dan dos circunstancias: por un lado, el consumismo, que secuestra la sensibilidad religiosa del sujeto y le priva de vivir la experiencia religiosa; por otro, algunas declaraciones públicas presionan al sujeto a confinar su experiencia religiosa personal en la intimidad de su conciencia o en un reducto confesional. Se siente la presión laicista (que no laica), que busca una privatización de la fe con el fin de anular su visibilidad y su influencia pública.

Da la impresión de que la visibilidad de los creyentes cristianos se reduce a los macroencuentros organizados por los movimientos eclesiales o por la jerarquía eclesiástica. Esa visibilidad desaparece por completo en la vida cotidiana. El creyente se vuelve invisible. Apuntando a las causas de esta invisibilidad, resultan muy atinadas las palabras de Adela Cortina cuando señala a lo “socialmente incorrecto”:

“Una de las razones por las que el cristianismo está en crisis en determinadas sociedades de Occidente es que en ellas el tema religioso es tan vital como prohibido; no sólo no está de moda, sino que es ‘socialmente incorrecto’. Si no es para atacar a las iglesias o a sus jerarquías, hablar de religión en medios no declaradamente religiosos –y aun en ellos a veces– es prácticamente obsceno, y no deja de ser curioso que en sociedades cansadas de hablar de tolerancia y pluralismo el creyente haya de practicar la autocensura si no quiere ser excluido del libro de los que tienen derecho a la existencia”³⁷.

Significarse como creyente en la vida cotidiana es socialmente incorrecto. Se puede sospechar que algunos interiorizan esa autocensura de tal manera que la acaban racionalizando: “no me significo como creyente porque no quiero violentar la conciencia del otro no creyente”.

¿Por qué significarse como religioso es socialmente incorrecto? Se han apuntado dos causas: el estilo de vida al que conduce el consumismo y las presiones de sectores de nuestra sociedad más proclives al laicismo que a la laicidad. El estilo de vida consumista acaba presentando lo religioso como una necesidad, como algo inútil o como algo que resta libertad al individuo. Por otro lado, las presiones de sectores laicistas que buscan la ausencia de cualquier tipo de manifestación religiosa pública acaban incorporando la autocensura en el creyente.

³⁷ Cortina, A. (2005): *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 174-175.

Si se quiere contribuir a una sociedad tolerante y respetuosa, si se quiere colaborar a la paz social de nuestra sociedad, debería facilitarse esa comunicación a través de la visibilidad. Hay que recordar que el tercer anillo del esquema de Divarkar es la comunión, que no apela a la uniformidad creyente o ideológica, sino al reconocimiento recíproco de unos con otros:

“Hay una ‘ob-ligación’ más profunda que nace cuando descubrimos que estamos ligados unos a otros y por eso estamos mutuamente ob-ligados, que los otros son para nosotros ‘carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre’, y por eso nuestra vida no puede ser buena sin compartir con ellos la ternura y el consuelo, la esperanza y el sentido”.

“Es el descubrimiento de ese vínculo misterioso el que lleva a compartir lo que no puede exigirse como un derecho ni darse como un deber, porque entra en el ancho camino de la gratuidad”³⁸.

Si queremos que las religiones, especialmente la católica, contribuyan a la sociedad española con lo mejor de sí mismas no se debe cortar la comunicación de la conciencia del creyente. El mejor bien con el que las religiones pueden contribuir a una sociedad más tolerante y justa es lo que algunos identifican como “sentido trascendente”, que incluso los no creyentes, como un ex dirigente sindical, reconocen: “Celebro el compromiso de la Iglesia con los pobres, con los trabajadores y con el pueblo en general, pero me parecería una pérdida irreparable que la Iglesia fuera sólo eso. Lo que incorpora a ese compromiso la Iglesia es también el sentido de trascendencia del hombre, porque si no sería convertir la Iglesia en un mero sindicato, y, en definitiva, rebajar su papel”³⁹.

4.3 *La religiosidad dual*

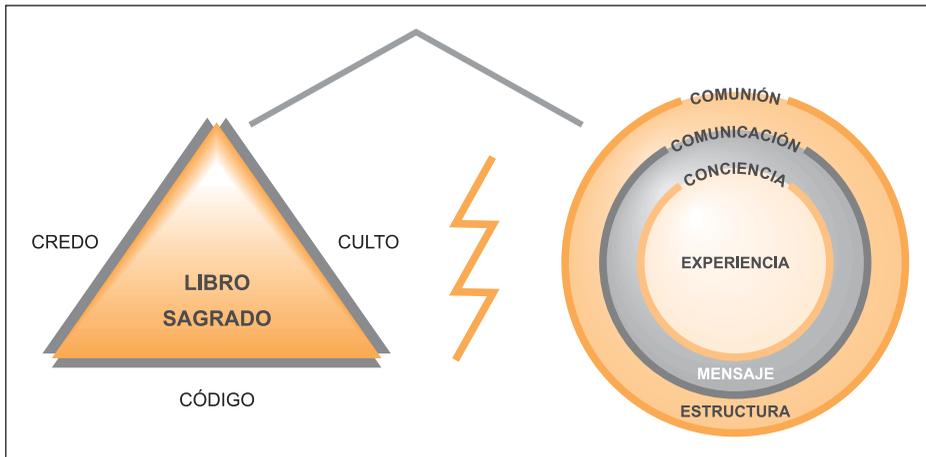
Edward Schillebeeckx señaló que el divorcio entre fe religiosa y experiencia personal era una de las principales causas de la crisis actual entre los cristianos fieles a la Iglesia⁴⁰. Muchos encuestados que se declaran católicos afirman ser, al mismo tiempo, no practicantes y que la fe religiosa no es relevante a la hora de configurar su vida cotidiana. En otras palabras, la fe religiosa transita por un lado y la experiencia personal por el otro. Se produce en la conciencia del sujeto una dualidad a la hora de vivir su religiosidad. Siguiendo los modelos de Divarkar, esta situación se representa en el cuadro 5.

³⁸ *Ibidem*, 171.

³⁹ Las palabras son de Apolinar Rodríguez, recogidas por García de Andoin, C. (2000): “El anuncio explícito de Jesucristo. Una visión. Un programa”, en *Iglesia Viva*, 203, 52.

⁴⁰ Schillebeeckx, E. (1983).

Cuadro 5 – Representación de la religiosidad dual



Ambos modelos son mantenidos por el sujeto (ángulo que los une), pero la referencia religiosa es una referencia cultural (cada vez más débil), mientras que la experiencia personal va por otros derroteros (línea quebrada que describe la ruptura en la conciencia del sujeto entre la religiosidad de la religión institucionalizada y la experiencia religiosa del sujeto). La religiosidad vivida⁴¹ desde esta experiencia personal adopta una serie de notas interrelacionadas unas con otras.

Una religiosidad tendente a sacralizar lo *inmanente*

En el estudio de las religiones se tiende a localizar la tensión inmanencia-trascendencia en la conciencia religiosa (individual o colectiva). En un sentido muy primario, la inmanencia se ha identificado siempre con lo de acá y, por consiguiente, con el mundo, con la materia, con lo corporal, con lo temporal, con la realidad perceptible y natural en la que el ser humano se desarrolla. La trascendencia se ha identificado con el más allá, con lo espiritual, con lo eterno, con lo divino en cuanto fundamento de toda realidad inmanente.

Una conciencia que sólo pone su atención en lo trascendente puede estar reflejando una concepción negativa, escéptica o evasiva de la realidad histórica, geográfica, social, política, económica, etc., en la que se halla inserto el sujeto religioso. Una conciencia así suele no respetar la autonomía del mundo, los procesos naturales que éste conlleva.

⁴¹ Se han dado muchas denominaciones a las formas asociadas a esta religiosidad, dependiendo del acento que se proponga destacar: religiosidad de la inmanencia, religiosidad de sustitución, religiosidad difusa, religiosidad a la carta, religiosidad de reemplazo, religiosidad líquida, religiosidad de la proxemia, religiosidad elusiva, etc.

Una conciencia que únicamente centra su atención en lo inmanente refleja una concepción negativa hacia todo aquello que represente el mundo de lo sagrado (entendido como mundo en el que se hace presente el Misterio), escéptica hacia toda configuración de la divinidad y reactiva frente a toda fe en un Dios personal.

La religiosidad actual está marcada por una tendencia hacia lo inmanente, que prioriza la realidad en la que se halla el ser humano. La tendencia hacia lo inmanente lleva al sujeto a focalizar la atención en lo perceptible, en lo empírico, en lo manejable de esa realidad. Dada esta tendencia hacia lo inmanente, la religiosidad actual revaloriza lo tangible, premia los efectos inmediatos, sitúa la conciencia del sujeto religioso en un eterno presente y tiende a sacralizar la naturaleza.

Esta tendencia hacia lo inmanente puede desembocar en el inmanentismo. El inmanentismo sería la consideración de esa realidad como definitiva o como última en la vida del sujeto. Por consiguiente, la expulsión, el olvido o la pérdida de toda relación del sujeto con lo trascendente y de todo intento de encontrar un sentido a esta realidad más allá de lo inmanente.

Una religiosidad sin *logos* interno

En el estudio de las religiones también se tiende a localizar la tensión unidad-multiplicidad de lo real en la conciencia religiosa (individual o colectiva). La religiosidad actual parece acoger la multiplicidad de la realidad sin la búsqueda (religiosa y filosófica) de un *logos* que dé cuenta de una unidad en la multiplicidad de las manifestaciones sociales, culturales, lingüísticas, políticas, económicas, etc., que toda conciencia percibe.

Esto nos lleva a hablar de una religiosidad sin *logos*. El diccionario de la Real Academia Española coloca como primera acepción del vocablo griego *logos* (λόγος) la acepción filosófica que lo entiende como “discurso que da razón de las cosas”. Abundando en esta acepción, este vocablo también puede ser entendido como “inteligencia”, “pensamiento”, “sentido”, que da unidad a aquella realidad de la que se quiere dar cuenta pública. Éste no es lugar para entrar en la historia del término ni en su sentido teológico cristiano. Interesa subrayar aquí que la religiosidad presente en la sociedad española parece adolecer de un discurso que dé consistencia a todo aquello que se vive religiosamente.

Esta religiosidad parece deudora de la corriente postmoderna que da por agotado cualquier discurso que pretenda dar unidad y fundamento a la realidad⁴². El actual panorama postmoderno arroja una fuerte sospecha

⁴² Vattimo, G. (2003).

sobre cualquier discurso que intente presentar la realidad o cualquier ámbito de ella con una unidad interna. La tensión entre unidad-pluralidad parece ceder a favor de lo múltiple.

Una religiosidad tendente a la *subjetivización*

Relacionada con la anterior y consecuencia de los procesos de secularización y de des-institucionalización de las religiones se halla la tendencia hacia la subjetivización de la religiosidad. El sujeto se convierte en el centro normativo y gestor de la experiencia religiosa que vive, independizado de la mediación institucional y de un discurso que sea expresión de la conciencia colectiva que le sirva de referente.

Es ya un tópico decir que en nuestra sociedad se produce una fuerte tendencia al individualismo, donde el sujeto “se limita a cumplir la ley pasivamente, y su vinculación social y sus compromisos acaban donde termina el grupo con el que comparte sus mismos principios”⁴³. En un contexto así, la religiosidad se convierte en un asunto privado y de libre elección.

La experiencia religiosa es interiormente reconstruida desde un yo más espontáneo que organizado. Esta experiencia religiosa subjetivizada no genera un proyecto dentro del cual circunscribir los otros aspectos de la vida personal. Es una experiencia religiosa hecha de sensaciones y emociones. Esto tiene una clara vigencia en los jóvenes, para quienes la reconstrucción religiosa tiene un evidente tinte emocional, “tanto para desechar lo que no me sirve porque no me atrae, no me dice nada, no responde al gusto o la tendencia al impulso vital y la gratificación inmediata”⁴⁴.

En una sociedad así, la religiosidad se distancia de la formalidad y de las estructuras institucionales. El sujeto se erige en instancia normativa y administrativa. En este sentido, son acertadas las siguientes palabras de Manuel Mandianes:

“Mucha gente busca un monasterio, una casa en una aldea perdida, anhelando unos días de descanso y meditación. Este tiempo es puramente individual; no sitúa al individuo dentro de la sociedad pero refuerza la tendencia, muy fuerte de la sociedad actual, de la individuación. Esta nueva búsqueda de lo sagrado no lleva consigo el renacimiento de la Iglesia ni de ninguna otra institución religiosa; estaríamos ante la presencia de **lo sagrado autoadministrado**”⁴⁵.

⁴³ Díaz Marcos, C. (1995): “Individualismo «expresivo» y solidaridad”, en *Sal Terrae*, 83, 33.

⁴⁴ Mardones, J. M. (2004), 45.

⁴⁵ Mandianes, M.: “¡Oh Supermercado, catedral nuestra!” en *El Mundo*, 26 de diciembre de 2006 (los caracteres en negrita son nuestros).

Cuando el sujeto es la instancia normativa y formal de su propia experiencia religiosa se colige que la religiosidad será más fácilmente sincrética con otras tradiciones distintas de la cristiana.

Otra consecuencia de la subjetivización de la religiosidad es que el individuo no sólo se erige en instancia normativa y administrativa de la experiencia religiosa, sino que además se convierte en primera instancia interpretadora de su propia experiencia religiosa. La subjetivización de la religiosidad conlleva una subjetivización hermenéutica o interpretativa. De esta forma, elementos constituyentes de lo religioso, como el misterio, lo sagrado, etc., pasan a poseer significaciones subjetivas; es decir, tienen el significado otorgado por el individuo. Existe una fuerte resistencia a que la experiencia religiosa sea interpretada por una instancia externa al individuo.

Una religiosidad que se vive como *accesoria*

Estrechamente relacionado con lo anterior, hay una religiosidad que parece concebir la religión como algo accesorio en la vida del creyente. El estudio de las religiones suele reflejar en la conciencia del sujeto el carácter predominantemente influyente de la fe religiosa sobre el resto de las dimensiones de la vida del creyente; en torno a la fe religiosa se sitúan el resto de los elementos que componen la vida cotidiana del sujeto religioso. La fe religiosa otorga un criterio al sujeto religioso para sus decisiones y tiene la virtualidad de ayudarlo a concebir el futuro de su vida como proyecto. Con la fe religiosa, la religión se hace central en la conciencia del creyente.

Los datos de las últimas encuestas parecen desmentir que esto ocurra en la sociedad española. Una de las notas que más llama la atención de las encuestas es el papel que tiene la religión dentro de otras realidades que acompañan al individuo en su vida cotidiana. La misma pregunta de las encuestas ya presupone (y casi empuja al sujeto en su respuesta) que la religión es una realidad más entre muchas otras⁴⁶. En las encuestas tan sólo se espera que el entrevistado sitúe la religión dentro de una jerarquía de múltiples aspectos.

Ahora bien, a pesar de este presupuesto del que parten los que confeccionan los cuestionarios, no hay que desestimar sus datos en lo referente al papel de la religión en la vida cotidiana del individuo. Parecen reflejar una situación que resulta familiar en nuestra sociedad: la religión ya no es lo central en la vida cotidiana. El concepto de religión que parece esbozarse de las encuestas es el de la creencia en una realidad divina y la

⁴⁶ Tan sólo el estudio de la Fundación Santa María refleja cómo influye el factor religioso en las elecciones del encuestado.

práctica de una serie de ritos que tal creencia conlleva. Y parece que no va más allá.

Por ello, nos encontramos ante una religiosidad que tiende a situar a la religión en un lugar meramente accesorio. La religiosidad actual se resiste a que la fe que emana de la religión sea criterio de decisión que organice el resto de los ámbitos de la vida del sujeto. Los encuestados declaran que cuando toman decisiones apenas interviene el factor religioso.

Una religiosidad que no marca lo *identitario*

Relacionada con la nota precedente, existe una religiosidad que se muestra poco relevante en la identidad de la persona. A lo largo de la historia de la humanidad lo religioso ha representado un componente esencial para la formación de la identidad de una persona. Familia, religiosidad y zona geográfica han marcado fuertemente la identidad de hombres y mujeres de todas las culturas durante mucho tiempo.

Una de las notas más características que arrojan las encuestas consultadas es esta relación entre la filiación religiosa y la identidad del encuestado. La filiación religiosa deja de tener centralidad en la formación de la identidad de la persona. El encuestado puede declararse católico, pero a renglón seguido afirma que es otro rasgo (por ejemplo, ser ciudadano español) el que predomina y marca su identidad en lugar de la propia filiación religiosa.

Por consiguiente, estamos asistiendo a una religiosidad que puede formar parte de la identidad de la persona, pero ni mucho menos es el componente que más define esa identidad. Es decir, lo religioso ocupa un lugar accesorio y no nuclear en la identidad de los encuestados.

Una religiosidad *simbólicamente débil*

Desde hace varias décadas vivimos en una cultura y en una sociedad de la imagen. La hegemonía de la televisión, de la fotografía, del cine, del ordenador, ha dado lugar a la consideración de que en la actual cultura prima la imagen. Dentro de esta cultura de la imagen está surgiendo un interés por todo cuanto remite a lo íntimo, a lo secreto, a lo invisible. El símbolo religioso es, por definición, un puente entre la realidad visible y el misterio invisible. La invasión de los medios que promocionan la cultura de la imagen en todo aquello que remita a lo secreto o a lo invisible está conduciendo a una religiosidad que hace del símbolo algo superfluo.

Por eso, se entiende perfectamente que la cultura de la imagen haya debilitado la percepción simbólica y haya apostado más por una socialización a través de las emociones que de los símbolos.

Una religiosidad silenciosa

Ya se ha dicho que la religiosidad es esa dimensión del ser humano que cifra la experiencia del sujeto con los límites de su realidad y, al mismo tiempo, con los lugares vitales de su existencia. También se argumenta que los lugares vitales de la existencia son aquellos a los que el ser humano vincula su vida para que ésta sea experimentada con sentido de plenitud. Como toda experiencia, para que sea patrimonio de un grupo humano, ha de ser comunicada verbalmente.

Pues bien, la religiosidad de la sociedad actual muestra síntomas de recluirse en la conciencia del sujeto y no ser comunicada verbalmente. Esto obedece en parte a que es una religiosidad sin logos interno. Sin miedo a equivocarnos, se podría pensar que hay muchos factores externos que obstaculizan esa expresión pública de la experiencia religiosa. Lo que parece estar aconteciendo en estos años es la instalación del sujeto en la vivencia muda de lo religioso: se vive, pero no se expresa públicamente; se experimenta, pero no se verbaliza lo experimentado. El sujeto no parece encontrar sentido al hecho de poner esa experiencia personal ante los ojos y los oídos de los demás.

Cabe preguntarse entonces si este silencio se debe a que el creyente encuentra límites en el lenguaje verbal para comunicar su experiencia o se trata más bien de un silencio forzado.

Una religiosidad emotivista

Ahora bien, que la religiosidad no sea comunicada verbalmente no quiere decir que no se exprese por otros medios. El camino más expedito parece ser el sentimiento o la emoción. El sentir, el sentir con otros, el emocionarse, el conmoverse, parece ser la actual vía comunicativa de la experiencia religiosa. Lo afectivo parece ser lo efectivo.

Esto tiene una consecuencia inmediata: “La religiosidad de este momento es propicia para los grupos fusionales y las propuestas seductoras; para las experiencias oceánicas de lo sagrado, donde lo divino pierde los contornos y nos sumerge en un abrazo que lo reconcilia todo consigo mismo”⁴⁷.

La objeción ante una religiosidad así es que puede ser fácilmente manipulable al prestar poca atención a la dirección de las emociones.

⁴⁷ Mardones, J. M. (2003), 150.

Una religiosidad con rasgos *dionisiacos*

La actual religiosidad tiene algo de dionisiaca. Dionisos es el dios del vino y de las fiestas presididas por el exceso, la embriaguez, la música y la pasión. Dionisiaco es sinónimo de la noche, los instintos, la trasgresión y la disolución extática de la individualidad. La religiosidad actual busca el reencantamiento del mundo a través del “consumo de sensaciones”, vía *shopping*, ocio, música o espectáculos deportivos. El ocio, la fiesta, la música, etc., son indudablemente resortes corrientes de la existencia humana. Si bien todas estas vías representan dimensiones normales y cotidianas de la humanidad, se advierte un cierto “exceso” (los botellones, los espectáculos deportivos, los macroconciertos, las macrofiestas, el culto al cuerpo, etc.). Se advierte en el sujeto un deseo irrefrenable por sentirse emancipado de toda estructura formal, moral y normativa. Se busca más la sensación de libertad que la libertad misma, la sensación de independencia que la independencia misma, la emoción de la proximidad que la proximidad misma. Este “exceso” nos habla de religiosidad. “Se trata de una exaltación de la vida en su finitud, de los valores múltiples, menguados y parciales, de las realizaciones nunca plenas. Frente al cientismo, se hace profesión de retorno a lo religioso. Pero a una religiosidad espontánea, liberada de dogmas y moralismos, atea del Dios del monoteísmo [...]”⁴⁸.

Una religiosidad *elusiva*

Una religiosidad sin logos interno, simbólicamente débil, silenciosa, etc., remite a una religiosidad esquiva, una religiosidad que no se deja aprehender fácilmente. Algunos autores ponen este carácter esquivo de la religiosidad en relación con el nihilismo presente en la cultura actual:

“El nihilismo es ante todo un acontecimiento y una experiencia histórica en la que se desvanecen ideales y metas, conceptos e ideas, propuestas y valores, produciendo –o simplemente poniendo de manifiesto– un vacío, vacío global, en el que se pierden las referencias [...]. En ese contexto, la presencia de lo religioso es de tal naturaleza que, en la medida que se quiera aprehender, se nos escapa”⁴⁹.

Se trata de una religiosidad cuya presencia se intuye antes de percibirse algunos de sus síntomas. Se trata de una religiosidad difícil de localizar en un solo ámbito.

⁴⁸ Gómez Caffarena, J. (1988): “Raíces culturales de la increencia”, en *Fe y Secularidad*, 1, 25-26.

⁴⁹ Amengual, G. (1996): *Presencia elusiva*. Madrid: PPC.

4.4 La indiferencia religiosa

Al mismo tiempo, se observa una tendencia que se va extendiendo cada vez más: la indiferencia religiosa. El sujeto no relaciona su experiencia personal de la vida con ningún referente religioso.

Para entender la indiferencia religiosa hay que comprender la mentalidad que le sirve de base: la mentalidad pragmática. Se entiende por mentalidad pragmática a la preponderancia creciente de los fines de la sociedad del bienestar (sanidad, educación, trabajo, etc.) y la inherente racionalidad de los medios para alcanzar ese bienestar⁵⁰. Cuando se buscan unos fines, la razón guía al hombre a desarrollar medios adecuados y eficaces para los fines que se propone (*razón instrumental*). Ahora bien, cuando esta manera de razonar se traslada a otros ámbitos, valores asociados a la religiosidad como la gratuidad pierden su sentido y desaparecen de la existencia humana. Se valora primeramente lo útil y lo rentable; cuando lo útil y lo rentable es lo que prima, lo religioso se vuelve irrelevante.

Para hablar de la indiferencia hay que acudir a quien mejor ha descrito esta realidad recientemente. Para José María Mardones⁵¹, la indiferencia desafía al cristianismo en su raíz al cuestionar la concepción del ser humano remitido al misterio de Dios y a un sentido último y definitivo de la existencia humana. Ahora bien, es una puesta en cuestión silenciosa, sin más diálogo que el silencio de quien ignora a su interlocutor.

José M^a Mardones señala dos componentes importantes de esta indiferencia religiosa: el componente subjetivo, que se concreta en la ausencia de inquietud religiosa en el individuo; y el componente objetivo, que se hace patente en una afirmación de la irrelevancia de Dios y de la dimensión religiosa de la vida.

Esta indiferencia se hace visible a través de una serie de síntomas:

- Una absoluta y fría despreocupación por lo religioso.
- Una conciencia que no se pronuncia ni a favor ni en contra de Dios.
- Una existencia que se vive sin horizonte de trascendencia.
- Una vida atrapada dentro de la inmanencia (profesión, éxito, poder, dinero, placer, consumo).

Lo más llamativo de esta indiferencia es que no se trata de una toma de posición ideológica, sino de una actitud, que tiene en el consumo de sensaciones una de sus más profundas raíces⁵².

⁵⁰ Gómez Caffarena, J. (1988).

⁵¹ Mardones, J. M. (2004).

⁵² *Ibidem*.

José M^a Mardones distingue distintos tipos de indiferencia religiosa:

❖ Una indiferencia por abandono: cuando se pasa de una situación de fe a un alejamiento de la misma. Muchos ven un ejemplo de esta indiferencia en aquella que se da en los jóvenes que abandonan los grupos religiosos en el paso a la universidad.

❖ Una indiferencia religiosa originada en el entorno arreligioso de quien la vive: a diferencia de la anterior, esta actitud indiferente no tiene su origen en el abandono de la fe religiosa, sino que se da en el sujeto desde el inicio, debido al ambiente arreligioso en que se ha educado. Esta indiferencia empieza a ser la más propia del momento actual, ya que se produce entre jóvenes cuyos padres llevan mucho tiempo viviendo en un ambiente familiar y social fuertemente secularizado.

❖ Una indiferencia consecuencia de una salida a un conflicto personal: minada por una serie de luchas, la persona se libera de preguntas, de dudas, etc.

La indiferencia religiosa supone dejar en suspenso indefinido la vivencia religiosa del sujeto, que ha optado claramente por una atención primaria y desde el yo a una agenda marcada por objetivos inmediatos, sin más intención que la pragmática.

Todos estos rasgos definen –a nuestra manera de ver– la religiosidad española. Pero, supuesto que queremos contribuir a la construcción de una sociedad presidida por la paz y la justicia, sería incompleto el tratamiento dado a la religiosidad en España si no se tratan dos fenómenos de nuestro contexto: el fenómeno bipolar clericalismo-neoanticlericalismo (este último polo con fuerte acento antijerárquico) en la relación con la Iglesia católica, que en España parece cobrar una presencia crispada, muy especialmente en los medios de comunicación social; y la presencia del Islam en la sociedad española con motivo de las inmigraciones procedentes fundamentalmente del Magreb, y que desde los acontecimientos del 11-S y del 11-M es vista con sospecha.

5. Resurgimiento del clericalismo-anticlericalismo en la sociedad española

Si bien es verdad que desde el pasado otoño se asiste a una etapa de mayor entendimiento entre la jerarquía católica y el gobierno español del PSOE en algunas materias pendientes de consenso, muchos de los encontronazos han sido la excusa para la manifestación en los medios de comunicación de ese conflicto tan habitual en la historia de España: el clericalismo-anticlericalismo.

El anticlericalismo ha sido un fenómeno muy característico en la sociedad española por muy diversas razones, ha surgido por muy diferentes causas y ha adoptado distintas formas, dependiendo del momento histórico en que ha hecho su aparición. Éste no es el lugar para hacer un recorrido histórico del fenómeno anticlerical español, especialmente cuando existe una reciente bibliografía competente sobre el tema⁵³. Una de las causas más recurrentes del anticlericalismo ha sido el clericalismo. Y estamos de acuerdo con el profesor Juan María Laboa cuando dice:

“Por clericalismo entendemos generalmente la traducción y encauzamiento de la fe en instrumento de poder. En el clericalismo religión y política se entrecruzan y la Iglesia se vale del Estado, o del poder político, para reafirmar un sistema de poder eclesiástico, o el Estado, o el poder político, se vale de la Iglesia para afianzar el sistema de gobierno o las situaciones político-sociales”⁵⁴.

Muchas de las intervenciones públicas de miembros de la Conferencia Episcopal Española en los últimos meses han sido interpretadas en este sentido desde instancias críticas a sus declaraciones. Sería injusto catalogar todas las reacciones críticas a la jerarquía católica como de anticlericales. Pero también sería injusto ocultar que muchas de esas reacciones han adoptado la forma de un anticlericalismo sonoro, especialmente en los medios de comunicación social. Esta reacción se ha dirigido fundamentalmente a la jerarquía eclesiástica. Por eso se puede hablar de un “antijerarquismo”.

Cuando se habla de anticlericalismo se apunta a un sustrato destructivo que sirve de apoyo a la crítica de una jerarquía católica percibida como una instancia que interfiere en el poder político, coartando las libertades públicas. Ese sustrato colorea la crítica con tonos satíricos, desproporcionados y excluyentes. Se puede condensar toda esta diversidad del fenómeno anticlerical con la definición del profesor Revuelta:

“El anticlericalismo contemporáneo es el reverso del clericalismo. Este anticlericalismo consiste en la oposición sistemática a un real y supuesto influjo excesivo del clero en la vida social y política; entendiéndose por clero no sólo las personas pertenecientes al estado eclesiástico, sino también las instituciones que sostienen y la ideología que representan”⁵⁵.

⁵³ Existen magníficas obras que se refieren al fenómeno anticlerical, entre las que cabe señalar: Revuelta, M. (1999): *El anticlericalismo español en sus documentos*. Barcelona: Ariel; Bada, J. (2002): *Clericalismo y anticlericalismo*. Madrid: BAC; Álvarez Tardío, M. (2002): *Anticlericalismo y libertad de conciencia: política y religión en la Segunda República española (1931-1936)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

⁵⁴ Bada, J. (2002), 10.

⁵⁵ Revuelta, M. (1999), 5.

Como se ha apuntado, en distintas etapas de la historia española ha tenido lugar un anticlericalismo con perfil propio. Cabría preguntarse cuál es el perfil que presenta el anticlericalismo (o los anticlericalismos) en la actual sociedad española para encuadrar las críticas como anticlericales y qué vías se pueden ofrecer para aminorarlo en los debates que tienen lugar en la vida pública y social de España. No se trata de cercenar el sentido crítico a nadie, sino de dotar a éste de un sustrato constructivo hacia la instancia a la que dirige su juicio.

No compartimos la opinión de quienes dicen que no hay anticlericalismo porque éste “es incompatible con la indiferencia, fruto de la ausencia de lo religioso en la formación intelectual y en la vida práctica”⁵⁶. Es cierto que en España existe una indiferencia en materia religiosa –se defiende en esta visión de la religiosidad en la sociedad española–, pero no tanto por una ausencia de lo religioso, sino por una transformación de la religiosidad –que también se resalta en esta interpretación–. Es cierto que, en principio y por definición, el anticlericalismo es incompatible con una indiferencia religiosa entendida como un desentendimiento de lo religioso en el fuero interno de la persona.

Pero, el fenómeno de la indiferencia es más complejo que un mero desentendimiento de lo religioso. Con todo, no se puede concluir que en la realidad española no haya anticlericalismo. Basta que haya declaraciones públicas de la Conferencia Episcopal Española en lo concerniente a los problemas de nuestra sociedad para que las espadas anticlericales se pongan en alto. Habría que preguntarse qué tipo de anticlericalismo se da en la actualidad.

El profesor Gómez Llorente habla de un neo-anticlericalismo, y lo diferencia de los anticlericalismos anteriores, especialmente del anticlericalismo decimonónico y republicano:

“El debate, en la medida que existe, más que como debate propiamente dicho, como crítica zahiriente, se desplaza hacia los medios de comunicación social, y a la comunicación interpersonal. Comunicación interpersonal que adquiere trascendencia socialmente operativa cuando se produce en el ámbito de los líderes de opinión, o de los responsables de colectividades sociales, predisponiéndoles a actuar por iniciativa o por omisión en un determinado sentido. Sin embargo, la forma más operativa y eficiente de proceder en la actualidad contra el clero y contra la religión es la que se produce al regular la intensidad y la cualidad de los mensajes que se seleccionan y transmiten al gran público de la sociedad de masas. Al sustituir el concepto por la imagen, no es preciso negar algo, sino evitar su presencia. Y si es preciso hacerlo presente basta con seleccionar uno de

⁵⁶ Bada, J. (2002), 121.

sus perfiles, y hacerlo con la debida insistencia. En el discurrir conceptual importa mucho la argumentación, en el discurso de las imágenes importa más el perfil y la frecuencia. Lo religioso puede quedar reducido a la marginalidad, y en ocasiones a lo esperpéntico. La pluralísima y compleja realidad del hecho religioso suministra material para cualquier tipo de imagen, desde la sabia y prudente santidad, hasta la tozudez más retrógrada”⁵⁷.

Por consiguiente, lo que parece cambiar –según el profesor Gómez Llorente– es la forma en que esa oposición sistemática se realiza. No faltan las declaraciones ridiculizantes (a veces insultantes) de lo católico por parte de personas que han adquirido una cierta relevancia social en el campo del deporte o de las artes, por mencionar algunos. En España, el mundo del cine y del teatro es un escenario muy típico, donde las declaraciones personales de algunos actores y directores de cine van en la línea de lo que aquí queremos constatar.

Pero es en los medios de comunicación social donde este neo-anticlericalismo cobra fuerza. Cualquiera que repase la prensa escrita de mayor tirada en nuestro país en el último año, especialmente la de tendencia anticlerical, puede comprobar que todo lo católico es presentado con los siguientes perfiles:

▶ Se da la impresión de que todo lo que la Iglesia tiene que decir, todo su mensaje, viene por vía de opiniones y posicionamientos negativos en materia de bioética y de educación. Reducido todo el mensaje de la Iglesia a estos campos, se subrayan negativamente las declaraciones de la Conferencia Episcopal Española sin ningún tipo de matiz. Todas las declaraciones son consideradas “injerencias del poder eclesiástico” en la vida política y social española.

▶ El Vaticano se hace sinónimo de “dedo inquisitorial”. Algunas de sus congregaciones son machaconamente recordadas con los nombres que tuvieron en el pasado, para resaltar esta imagen de inquisidores.

▶ El Vaticano se presenta también como escenario de tramas oscurantistas y de encarnizadas luchas internas por el poder.

▶ Se identifica toda la realidad eclesial con algunos de los movimientos eclesiales. Se cae en un reduccionismo eclesial que no hace justicia a la rica realidad de la Iglesia. También se incurre en un reduccionismo eclesial cuando se reduce la Iglesia a su jerarquía.

▶ Se magnifica el carácter dogmático de los contenidos de la fe cristiana, que son reducidos a mitos que pugnan frontalmente con la razón humana. Los católicos son así gente que “vive dentro de su caverna” y a los

⁵⁷ Gómez Llorente, L.: *El papel de la religión en la formación humana*, conferencia dictada en el Instituto Fe y Secularidad el 15 de marzo de 1999 y publicada en la revista *Iglesia Viva*, 202.

que les mueve un “pensamiento con orejeras”. Todo lo religioso es sinónimo de intolerante y de fanático. Ante la ridiculización de lo religioso, la irreverencia se eleva a derecho del individuo, como algunas firmas de renombre han defendido en esa prensa escrita que se muestra generalmente crítica con la religión católica.

▶ Se presenta a la Iglesia como un espacio monolítico, carente de libertad, en contraposición con la sociedad laicista, que se describe como un espacio neutral para el pluralismo y la libertad. Cuando se suscitan opiniones diversas en el seno de la Iglesia, esa diversidad es siempre calificada como “división”.

▶ Se subraya y se reduce la relación ciencia-religión a su carácter conflictivo. Exaltados los avances de la ciencia, se presenta a la Iglesia como instancia que coarta y frena el progreso científico; se ridiculiza su racionalidad y se silencian sus reparos ante los intereses dudosos de las multinacionales, que financian muchas de las investigaciones científicas en cuestión.

▶ Se presenta la fe cristiana con perfiles gnósticos, que concibe al cuerpo humano y a su sexualidad como enemigo del espíritu que lo anima. Por tanto, el cristiano católico es el que reprime su sexualidad como algo negativo.

▶ Se hace énfasis en las manifestaciones públicas artísticas que suponen una trasgresión o una sátira de la fe religiosa. La prensa escrita anticlerical ve en estas expresiones una oportunidad de oro para marginar la fe religiosa.

▶ Se da espacio preferente a las voces disidentes de la posición de la jerarquía eclesiástica española en diversas materias, especialmente en el campo de la reflexión teológica. Las entrevistas a estos disidentes contienen preguntas dirigidas a la obtención de declaraciones que alimenten esta crítica exacerbada a la jerarquía eclesiástica.

▶ No es infrecuente manipular las declaraciones de miembros de la Iglesia o de representantes de órdenes religiosas. Estas manipulaciones colocan las declaraciones en contra de los posicionamientos de la jerarquía de la Iglesia en materias diversas.

▶ Se enfatizan actuaciones y declaraciones poco afortunadas de miembros de la Iglesia católica española, pero se tiende a dar menos publicidad a aquellas voces oficiales de la Iglesia misma que desautorizan dichas actuaciones y declaraciones poco edificantes.

▶ Se airean positivamente las obras y las vicisitudes de algunas órdenes religiosas y de los misioneros españoles en países del tercer mundo, pero con la finalidad de utilizarlas como dardos zahirientes contra el Vaticano.

▶ Se presentan en muchas ocasiones obras sociales y ONGs de la Iglesia con tonos muy positivos, pero se silencia la procedencia y el carácter eclesial de las mismas.

▶ Se subrayan hasta la saciedad los fallos de la Iglesia católica en el pasado, silenciándose las intervenciones constructivas que ha adoptado en nuestra historia reciente, como su papel conciliador en la etapa de la transición política española.

Junto a estas manifestaciones de neo-anticlericalismo, no se puede obviar la imagen que la jerarquía católica ofrece en los medios. El presidente de la Conferencia Episcopal Española, Ricardo Blázquez, en una entrevista concedida a una cadena de televisión privada el 11 de enero de 2006, dijo: “Tenemos dificultades para transmitir el mensaje cristiano en nuestra sociedad”. En nuestra opinión, los representantes de la Iglesia católica se ganarían el favor de la sociedad si se distanciaran de una cierta imagen de *lobby* o de grupo de presión que está fijándose en el imaginario de la sociedad española, tal y como reflejan las encuestas.

Tampoco ayuda la imagen de afinidad hacia un partido político que los medios de comunicación no se cansan de evidenciar. Sabiendo que muchos creen que sus exhortaciones a los creyentes son intentos de manipular sus conciencias, se debería desterrar de su imagen cualquier elemento que aparezca como un intento de “arrinconar” a los políticos y científicos católicos españoles apelando a sus conciencias.

Si quieren ser creíbles en la defensa de la fe católica, los medios afines a la jerarquía eclesiástica deberían tomarse en serio muchas de las críticas vertidas sobre ellos:

▶ El tono agresivo y tremendista de algunas de sus tertulias difícilmente ayudará a presentar el carácter constructivo de la fe católica que profesan todavía una mayoría significativa en España.

▶ El signo partidista de muchas de las declaraciones vertidas en sus editoriales e informativos presenta la fe cristiana en unos términos excluyentes para aquellos católicos que no se identifican ideológicamente con el partido político con el que simpatiza dicho medio de comunicación.

▶ La constante descalificación de las personas para contra-argumentar las decisiones políticas más controvertidas del Gobierno no testimonia la caridad que fundamenta la fe católica desde sus comienzos.

▶ La tendencia maniquea de sus afirmaciones presenta la fe católica con unos tonos fundamentalistas que tantas veces la han desvirtuado a lo largo de la historia.

▶ La presentación de un mensaje uniforme, que no admite réplica o matización en el interior de la Iglesia católica.

Semejante rifirrafe mediático ahonda en muchos católicos la impresión de vivir en “tierra de nadie”, en expresión de José M^a Rodríguez Olaiola⁵⁸.

El verdadero arte de la comunicación eclesial deberá articular el derecho a realizar sus declaraciones sobre los temas candentes de la vida pública con la imagen de respeto a las conciencias y la de agente de conciliación, tan necesitada dentro de una situación polarizada como es el contexto español. La imagen que Benedicto XVI irradió en su visita relámpago a España fue celebrada por todos los medios de comunicación social, incluso los más críticos con la Iglesia católica: no sólo transmitió la imagen de un hombre de pensamiento con una sólida formación humanística, sino la de un hombre de paz que mostró en todo momento un inconfundible tono conciliador.

Esta imagen se ensombreció con la controvertida cita que el Papa introdujo en su discurso en la Universidad de Ratisbona, y que tantas protestas despertó en el mundo islámico. Aun así, no toda la prensa regularmente crítica hacia el Vaticano desprestigió en sus columnas la imagen de Benedicto XVI por sus palabras, a las que tildaron todo lo más de inoportunas. La prensa se hizo eco de los intentos del Papa por deshacer el malentendido y continuar el diálogo con la religión islámica.

6. La presencia del Islam en la sociedad española

Porque nos interesa una religiosidad que contribuya a una convivencia más pacífica y más justa en el territorio español, un estudio de la religiosidad en España no puede prescindir de la presencia de una minoría religiosa muy significativa: los musulmanes.

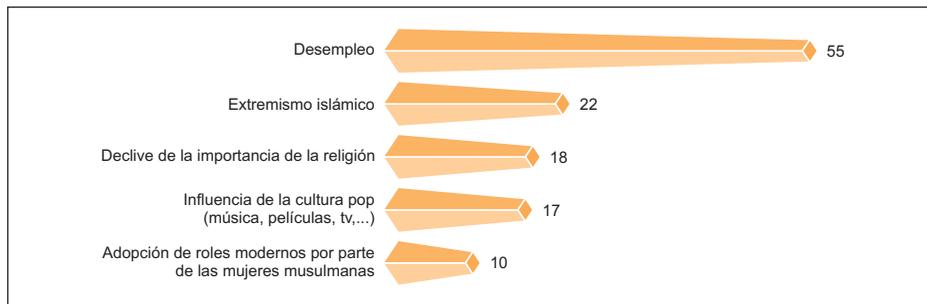
Las encuestas oficiales españolas apenas arrojan datos sobre la presencia de los que profesan la religión islámica en España. Por ello, se utilizarán los estudios realizados por *The Pew Global Attitudes Project* (en lo sucesivo *Pew Global*) entre el 31 de marzo y el 14 de mayo de 2006 para acercarnos al sentir cultural y religioso de los musulmanes que residen en España. Prescindimos de la comparación con otros países europeos porque desborda el objetivo de este capítulo.

¿Por qué nos interesa conocer la religiosidad de esta minoría en España? Nos resulta familiar la preocupación que Borja Bergareche reprodujo en un artículo periodístico⁵⁹ al citar textualmente la pregunta del in-

⁵⁸ Véase nota 36.

⁵⁹ Bergareche, B.: “Un Islam europeo, una buena noticia para todos”, en *ABC*, 1 de agosto de 2006.

Gráfico 4 – Por favor, dígame en qué medida le preocupan cada uno de los siguientes temas. En porcentaje. 2006



Nota: Entrevistas realizadas a musulmanes que residen en España.

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de Pew Research Center Project (2006): *Conflicting views in a divided world 2006*. Washington.

telectual francés Gilles Keppel en *Le Monde*: “¿Serán las poblaciones europeas de origen musulmán la fuerza clave para la democratización de los países de origen, mediante el ejemplo de su integración y éxito en las sociedades plurales y liberales, o terminarán, al contrario, como rehenes de aquéllos –regímenes autoritarios en el mundo islámico o movimientos islamistas– que aspiran a utilizarlos como caballo de Troya para desestabilizar el Viejo Continente, agravando los antagonismos religiosos?”.

El articulista español acude al estudio de Pew Global para ofrecer una respuesta moderadamente optimista a la pregunta del intelectual francés.

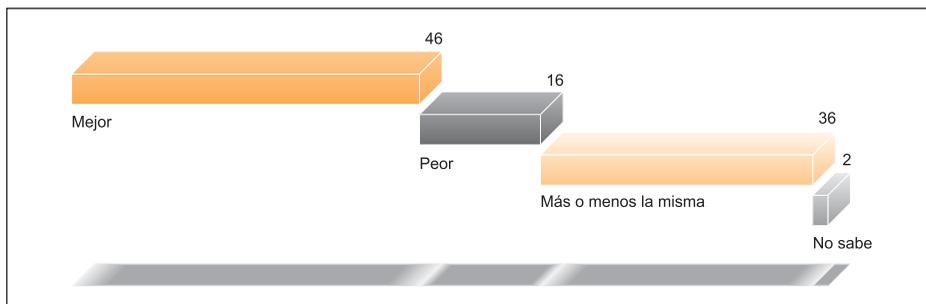
El estudio parece apuntar a una población musulmana en vías de una lenta, pero progresiva, integración en el mundo secular (gráfico 4).

1. Los musulmanes se muestran más preocupados por el desempleo que por los temas culturales y religiosos propios.

2. La mujer musulmana está adquiriendo roles modernos sin que esto produzca preocupación por la identidad religiosa. Este rasgo lo refleja el estudio de Pew Global a través de los datos que aportan cuando se les pide que comparen la calidad de vida para la mujer en España y en los países islámicos (gráfico 5).

3. La mayoría de los encuestados ha adoptado las costumbres de la sociedad española. Un 53% de los musulmanes encuestados en España afirma preferir adoptar las costumbres del país a ser considerados distintos dentro de la sociedad en la que viven. Por el contrario, un 27% prefieren, desde su identidad religiosa, ser distintos del resto de los españoles.

Gráfico 5 – Calidad de vida para la mujer musulmana en Occidente. En porcentaje. 2006



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de Pew Research Center Project (2006): *Conflicting views in a divided world 2006*. Washington.

4. Un 69% de los musulmanes que viven en España opina que el uso de la violencia nunca está justificado para defender al Islam de sus enemigos.

Estos datos hay que contrastarlos con la percepción que la opinión pública española tiene de los que profesan el Islam en el territorio español.

Respecto a la opción entre ser distintos o adoptar las costumbres del país, un 67% del público español no musulmán cree que los musulmanes quieren *ser distintos* dentro de la sociedad española (lo que contrasta con el 27% de los musulmanes que opina lo mismo) y un 21% afirma que los musulmanes quieren adoptar las costumbres del país (un 53% de los musulmanes dicen lo mismo). Parece que la percepción de la *integración* de los musulmanes en la sociedad española es bien distinta entre los musulmanes (más optimistas) y los no musulmanes (más pesimistas).

Otra diferencia de pareceres entre los musulmanes españoles y la población española no musulmana se encuentra en el *sentido de identidad islámica* entre los musulmanes en España. Ambos grupos difieren en la fuerza de este sentido: un 79% de la población española en general y un 64% de los musulmanes españoles creen que este sentido es muy fuerte. Ambos grupos coinciden (46%) en que está creciendo, frente a un 37% de la población general y a un 41% de la población musulmana que creen lo contrario. La mayor diferencia entre ambos grupos se observa cuando se les pregunta por el signo (positivo o negativo) de ese crecimiento de la identidad islámica: un 82% de la población española no musulmana entrevistada cree que ese crecimiento es malo (frente al 13% que opina en sentido contrario), mientras que un 75% de los musulmanes entrevistados afirma que es bueno (frente al 14% que opina lo contrario). Por consiguiente, la población española no musulmana parece percibir una amenaza en ese crecimiento de la identidad religiosa de los musulmanes en España, porque conduce a la violencia (un 48% del 82%), impide la integración (41%), supone una pérdida de libertades (5%) o por motivos desconocidos (6%).

Esta fuerte identidad religiosa islámica explica el sentido de *solidaridad* entre los musulmanes que residen en España con los del resto del mundo, no sólo en materia de política internacional, sino en otros aspectos. Existe una simpatía general hacia el mundo árabe, que en su inmensa mayoría profesa la religión islámica. En la controversia de las viñetas de Mahoma se produjo una gran coincidencia en todos los musulmanes (dentro y fuera de España) en señalar la falta de respeto de los occidentales hacia el Islam como causa de dicha polémica. Ahora bien, los musulmanes entrevistados en España se distancian de la visión negativa que los musulmanes de los países islámicos tienen de los occidentales como violentos e inmorales.

En materia de *política internacional*, tanto el público español en general (no musulmán) como los musulmanes entrevistados en nuestro país mantienen afinidades y diferencias con grados:

- Existen grandes afinidades en una visión negativa general hacia los Estados Unidos, y en particular hacia su pretensión por liderar la lucha antiterrorista.

- Hay una aproximación de opiniones en lo relativo a la causa palestina (un 32% del público general y un 75% de los musulmanes comparten sus simpatías hacia esta causa).

- Existen opiniones encontradas en la consideración de Hamás (mientras un 47% del público español en general entrevistado se muestra contrario a la victoria de Hamás en las elecciones palestinas de enero de 2006, un 57% de los musulmanes consultados lo ve con buenos ojos).

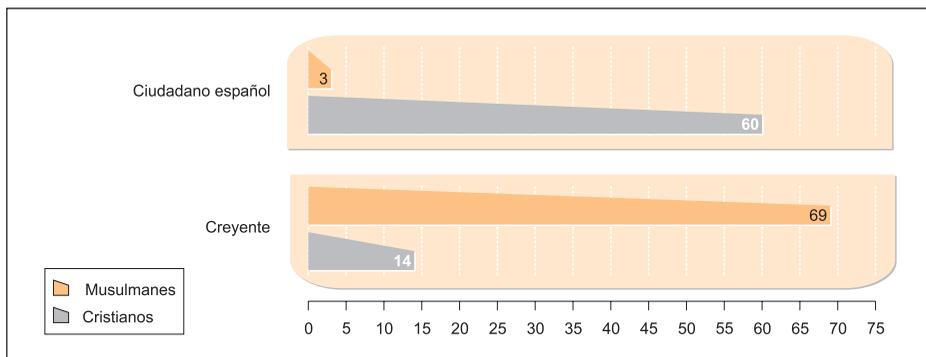
- Se observa una gran divergencia en sus simpatías hacia Irán (un 23% del público español general simpatiza con la opinión favorable hacia Irán que profesa un 68% de los musulmanes).

- Se acentúa la diferencia a la hora de responsabilizar al fundamentalismo islámico de la falta de prosperidad en los países islámicos (el 42% del público en general frente al 6% de los musulmanes encuestados en España), a pesar de que ambos grupos coinciden en la corrupción del gobierno como la primera de las causas de la falta de prosperidad.

Volviendo a los musulmanes que viven en España, aunque los temas religiosos y culturales no sean su mayor preocupación (siéndolo el paro), la identidad religiosa sí es central en ellos: aparte del carácter positivo que otorgan al crecimiento del sentido islámico de su identidad, cuando se les pregunta qué componente de su identidad es más central, el religioso supera abrumadoramente al sociopolítico. Esta respuesta contrasta con la aportada por los cristianos españoles (gráfico 6).

Para el estudio de Pew Global, este hecho denota una mayor secularización en el público español en general (mayoritariamente cristiano) que en el musulmán. A nuestro entender, estos datos ponen de manifiesto una

Gráfico 6 – ¿Cómo se considera a sí mismo primero? En porcentaje. 2006



Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de Pew Research Center Project (2006): *Conflicting views in a divided world 2006*. Washington.

religiosidad distinta en los musulmanes cuando se compara con la religiosidad de los españoles en general: la preocupación por los temas seculares no parece trastocar el núcleo creyente del musulmán. El 86% del público general español ve a los musulmanes como gente devota de su religión. Cuando a los musulmanes se les pregunta si encuentran algún conflicto entre ser un devoto musulmán y vivir en una sociedad moderna, el 71% de los entrevistados opina que no existe ningún conflicto, frente a un 25% que sí lo encuentra.

Parece que los contenidos de la fe islámica del musulmán, de religiosidad devota, quedan intactos cuando entran en contacto con los asuntos que preocupan a la sociedad española: que su preocupación sea el paro no quiere decir que eso le haga ser un creyente distinto del resto de los musulmanes. La gran pregunta es si la *interpretación* de esos contenidos de la fe islámica (especialmente aquellos que aparentemente chocan más con el sentir general y con las costumbres de la sociedad española) se verá alterada o está ya siendo alterada con el paso del tiempo en una sociedad secularizada como la española. ¿Arroja el estudio de Pew Global alguna pista en este sentido? En nuestra opinión estas pistas no pasan de las cuatro razones expresadas anteriormente.

Cuando se compara la opinión de los musulmanes con la del público español en general en lo que se refiere a la preocupación por el *extremismo islámico*, los datos varían. En 2005, un 43% estaba muy preocupado por el extremismo islámico; este porcentaje descendió al 35% en 2006. Aunque ha experimentado un moderado descenso, todavía más de un tercio del público español entrevistado manifiesta una gran preocupación, cifra más alta que la ofrecida por los musulmanes.

Tabla 2 – Para el público español en general (no musulmán), la inmigración proveniente de Oriente Próximo y del norte de África es una... En porcentaje. 2005-2006

	2005	2006
Buena cosa	67	62
Mala cosa	26	33
No saben	7	5

Fuente: Elaboración Fundación Encuentro a partir de Pew Research Center Project (2006): *Conflicting views in a divided world 2006*. Washington.

Cuando se pregunta a los musulmanes encuestados si piensan que existe en España una *lucha entre musulmanes moderados y extremistas islámicos*, un 21% contesta afirmativamente, un 65% lo niega y un 14% no sabe o declina pronunciarse. De los que afirman que existe esa lucha, un 68% se posiciona del lado de los moderados, un 18% en la opción de los extremistas y un 14% no se posiciona.

Aunque el estudio no evidencia en general *reacciones violentas contra los musulmanes* en Europa, sí advierte que la visión del público español hacia los inmigrantes provenientes de Oriente Próximo y del norte de África ha empeorado ligeramente (tabla 2).

Cuando se trata de plasmar el sentimiento anti-islámico, la respuesta varía según se les pregunta a los musulmanes españoles o al público español no musulmán. Curiosamente, el público español parece percibir el sentimiento anti-islámico europeo en mayor medida que los musulmanes.

No es despreciable tampoco que un 25% de los musulmanes declare haber tenido una mala experiencia personal en lo que se refiere al sentimiento hostil hacia los musulmanes. Aunque no se trata de una mayoría, este porcentaje es significativo.

Finalmente, el estudio Pew Global parece constatar algunos *signos de desconfianza* dentro de la población española en general hacia los musulmanes:

— La opinión positiva de la población española hacia los musulmanes ha descendido estrepitosamente: un 46% en 2005 y un 29% en 2006.

— El 83% de la población española encuestada tiene una opinión negativa hacia el trato que los musulmanes dispensan a la mujer.

— Un 58% de la población general encuentra conflictivo ser un devoto musulmán y vivir en una sociedad moderna; un 25% de los musulmanes encuestados opinan en el mismo sentido.

— Un porcentaje importante de la población general encuestada asocia a los musulmanes en general con el terrorismo (83%) y la violencia (60%), y no con la tolerancia (20%).

— Un 41% del público general encuestado cree que muchos musulmanes en España apoyan a los terroristas islamistas como los de Al Qaeda, cuando solamente un 12% de los musulmanes españoles opina en el mismo sentido.

En general, la percepción de la presencia islámica en España es distinta cuando se consulta a la población en general y a los residentes islámicos. Aquellos muestran una visión más negativa y menos esperanzadora de la presencia islámica en España. Esta visión desfavorable corre el peligro de que se traduzca en fuente de prejuicios e incomprensiones hacia los musulmanes moderados, que son los que con el tiempo tienen más posibilidades de abrir un camino expedito a la mejor integración. Un mayor conocimiento mutuo entre islámicos y no islámicos exorcizaría estas incomprensiones que son fuentes potenciales de conflictos. Para ello, sería deseable una mayor visibilidad de los musulmanes moderados en su proceso de integración en la sociedad española democrática. Esta mayor visibilidad e implicación en la vida social española no sólo contribuiría a un mayor entendimiento entre islámicos y no islámicos, sino a la preponderancia de la voz de los islámicos moderados sobre los más radicales. No es atrevido aventurar que las generaciones más jóvenes y más asentadas en España son las que mejor integran los valores de las sociedades democráticas con la fe religiosa que profesan. Es de esperar que la educación desempeñe un papel importante.

7. Conclusión

Llegados a este punto, se puede concluir que en España conviven tres fenómenos religiosos: la *religiosidad institucional*, que a través de varias religiones tiene una presencia secular en nuestro país; la aparición de una *religiosidad dual*, que acepta un sistema religioso como referencia cultural, pero que experimenta otra religiosidad; y la *indiferencia religiosa*, como fenómeno que orilla silenciosamente el hecho religioso. Habría que preguntarse si estos tres fenómenos pueden ayudar a la construcción de una sociedad más pacífica, más solidaria y más justa en nuestro país.

7.1 La religiosidad institucional

Una respuesta afirmativa a la anterior cuestión supone una serie de condiciones entre creyentes y no creyentes⁶⁰.

⁶⁰ Lo dicho a continuación se puede hacer extensible a los dos últimos apartados tratados antes de esta conclusión.

Los creyentes de las religiones institucionalizadas contribuirán a una sociedad más justa y pacífica si:

— En la búsqueda del bien común transparentan una mayor aceptación del pluralismo de nuestra sociedad y reconocen la parte de verdad de quienes no creen como ellos.

— Las críticas contra la sociedad son vertidas en un lenguaje fácilmente reconocible por sectores no creyentes.

— Se mejora la comunicación a la sociedad del capital simbólico y humanizador que encierran sus convicciones religiosas.

Los no creyentes contribuirán a una sociedad más justa y pacífica si:

— Reconocen más explícitamente la indudable contribución al bien común de las religiones institucionalizadas.

— Sus críticas a las declaraciones de dirigentes religiosos están libres de prejuicios y animosidades anti-religiosas.

— No arrinconan las convicciones religiosas a la conciencia del creyente y se reconoce su contribución a la razón pública.

En este sentido, hacemos nuestros los siguientes deseos:

“Desde luego, es en el seno de un Estado laico donde creyentes y no creyentes pueden encontrarse y consensuar las reglas de juego que les permitan vivir en armonía fundamental sin renunciar a elementos fundamentales de su identidad. Ello significa, de entrada, aceptar un derecho común que nos obliga a todos”.

“Una laicidad inteligente y crítica, que tenga cuidado en producir valores comunes y en no crear discriminaciones. La laicidad requiere respeto por las ideas y las libertades de los demás, es la aptitud de no sentirse nunca titulares de verdades definitivas para imponer a los demás, es la capacidad de desmitificar la pretensión para abrirse a la verdad de los demás. Cabe evitar que laicidad de la esfera pública se transforme en su negación, el laicismo, sinónimo de indiferencia moral, ausencia de crítica y a menudo sinónimo de intolerancia”.

“Los casos más evidentes y de mayor impacto mediático como la ley que prohíbe el uso de los símbolos religiosos en las escuelas públicas de Francia o la petición, después impugnada, de remover los crucifijos de las escuelas públicas en Italia, muestran el fracaso de un universalismo abstracto y relativista que no puede despolitizar las instancias culturales y tampoco puede igualar las opciones de valor diferentes”⁶¹.

⁶¹ Martínez, J. (2006): “Inmigración, convivencia y pluralismo religioso”, en *Razón y Fe*, 1297.

7.2 *La religiosidad dual*

Respecto al segundo de los fenómenos, la religiosidad que aparece junto a la cristiana, nos parece positivo:

- Su celebración de la vida: lo celebrativo siempre supone reafirmación de lo que nos hace más humanos; una reafirmación que refuerza los lazos de unión entre las personas para afrontar los grandes retos de la vida.
- Su apelación a la naturaleza: una apelación que invita a tomar conciencia del cuidado y uso responsable de todo aquello que constituye la base de la vida en el planeta.
- Su visión positiva de la corporalidad humana: una visión que ve en el cuerpo la sede de lo mejor del ser humano; una visión positiva que alza la voz contra todo tratamiento banal e irresponsable del cuerpo humano.
- La expresión sincera de una búsqueda del espíritu humano que se pregunta continuamente –aunque de forma precipitada y poco reflexionada– por la vida.

Sin embargo, son inquietantes una serie de rasgos por las consecuencias que pueden acarrear:

- El acento exclusivo en la inmanencia y la consiguiente ausencia de lo simbólico pueden ahogar la dimensión trascendente del ser humano: un ser humano guiado únicamente por lo empírico y por lo pragmático acabará siendo una persona sin más horizonte que el dinero, el poder, el placer, etc., y sucumbiendo a una vida superficial y vacía.
- El acento en los valores de proximidad no necesariamente es sinónimo de solidaridad. Todo lo más, cierra al sujeto en su círculo íntimo de amistades, impidiéndole el carácter interpelante de las necesidades de quienes no forman parte de su círculo íntimo.
- La falta de un logos interno que estructure esta religiosidad deja la puerta abierta a la credulidad y a la superstición, y a que se acabe afrontando los problemas desde una religiosidad que no se atiene a razones de ningún tipo.
- La fuerte carga emotiva de la religiosidad actual puede hacer de la persona un individuo fácilmente manipulable y muy inestable en sus compromisos por una sociedad más justa, más solidaria y más pacífica.
- La falta de logos, unida a la subjetivización y al carácter silencioso de la religiosidad que está presente en la sociedad española, puede conducir a una religiosidad babélica, que más que fortalecer el tejido social de nuestro país lo acabe dividiendo y debilitando.

- Vivir lo religioso como algo meramente accesorio acabará por desaprovechar las energías internas de la fe religiosa, que ayudan a afrontar aquellos desafíos que la vida nos va poniendo delante.
- Los excesos que hacen que la religiosidad tenga cierto carácter dionisiaco pueden pasar factura a la salud.

7.3 La indiferencia religiosa

En cuanto a la indiferencia religiosa, tiene de positivo que ayuda a los creyentes a autocuestionarse en sus modos de vivir la fe religiosa. Pero la indiferencia acabará reduciendo a lo útil ámbitos de la realidad social que deberían estar impregnados de valores como el de la gratuidad. El tejido social de un país requiere enormes dosis de gratuidad, si no se quiere que las relaciones humanas acaben siendo mercantilizadas.