

El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la Historia y la memoria

Ruiz Andrés, Rafael

El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la Historia y la memoria
Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea, núm. 16, 2017
Universidad de Alicante, España
Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=521554287009>

El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la Historia y la memoria

The Process of Secularization of Spanish Society (1960-2010):
Between History and Memory

Rafael Ruiz Andrés rafaru01@ucm.es
Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen: España, antiguo martillo de herejes, se convierte con cada década en menos católica. En tres 'oleadas de secularización' (Pérez-Agote) se ha ido diluyendo uno de los rasgos básicos de la otra identidad hispánica. En este artículo se expone cómo la secularización no sólo supone el progresivo debilitamiento de la creencia, sino que se conforma en sí misma en un poderoso relato en la memoria colectiva del pueblo español. Los individuos, en su presentación como sujetos modernos y racionales, hacen uso de un relato de la secularización que en el caso de los grupos más jóvenes corresponde más a una memoria heredada que a un proceso experimentado. Para plantear los retos que lo religioso supone en el futuro de nuestro contexto mundial se hace necesario ubicar nuestro relato secular entre la historia y la memoria para conferirle su rostro completo.

Palabras clave: Secularización, Ciencias de las Religiones, Historia, Memoria, España, siglo XX.

Abstract: Spain, the former ultra-defender of Catholicism, becomes less Catholic every decade. In three 'waves of secularization' (Pérez-Agote), Catholicism, one of the basic features of Hispanic identity, has been diluted. This essay shows how secularization not only involves the progressive weakening of the belief, but it also conforms in itself a powerful narrative in the Spanish collective memory. Individuals, in their self-presentation as modern and rational beings, make use of a secular narrative which in the case of younger groups is more strongly linked to an inherited memory than to an experienced process. In order to reflect about the challenges that the religious situation poses in the future of our world context, it is necessary to put our secular narrative between history and memory so as to understand the full picture.

Keywords: Secularization, Religious Studies, History, Memory, Spain, 20th Century.

Introducción. Secularización: entre la narrativa y la realidad histórica

En nuestro paisaje histórico actual la noción de secularidad juega un papel esencial en la configuración de las miradas y en la contextualización de nuestras propias narrativas. Valga como muestra un ejemplo: a través de la secularización intentamos hallar explicaciones a las profundas diferencias entre cómo observa el mundo los españoles de la generación de los ya abuelos y la generación más joven. Las campanas de las doce de la mañana son toques que pierden sus ecos en un cielo demasiado lejano, mientras que para pocos siguen significando la hora del Ángelus. En el transcurso de tres generaciones este rezo de instituido en la Baja Edad Media ha quedado vacío de contenido, sin un sentido inteligible para un porcentaje

importante de la población, especialmente entre los jóvenes, dentro del proceso de vaciamiento de los lenguajes cristianos en la sociedad española durante las últimas décadas (Díaz-Salazar, 1996: 71-72).

La secularización ha sido analizada como promesa, como marco filosófico y, muy especialmente, como teoría sociológica desde los años sesenta en los que se populariza su estudio gracias a obras de autores como Peter Berger. Pero en este artículo trataré de presentarla en dos vertientes, encuadradas en la reflexión histórica y desde la diversificación de los sentidos del concepto que se ha efectuado en las últimas décadas (Casanova, 1994: 19-20). En primer lugar, la secularización constituye básicamente y ante todo la narrativa de una memoria y la constatación de un olvido: una narración del ser moderno que en su lucha por la modernidad, de la modernidad y en la modernidad adopta el rasgo de secular. Paralelamente, el proceso de modernización y de secularización configura la irrupción de sociedades sin “historia”, ni “pasado” (Hervieu-Léger, 2005: 207-208), *sociedades amnésicas*, poniendo en cuestionamiento una religiosidad que había sido alimentada a golpe de tradición y memoria religiosa (Davie, 2000: 192); olvido religioso, memoria secular, porque la lectura social de los acontecimientos históricos del cambio religioso generan una suerte de “narración colectiva” de la secularidad, adaptada a lo que C. Taylor denomina *statal consciousness* (Bermejo, 2013: 26-27), y que a su vez se revierte en la lectura de los cambios en la religiosidad. En la renovada reflexión sobre la secularización, nuevos espacios como la memoria (a través de los citados estudios de Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger), se han convertido en territorios desde donde seguir pensando la descomposición y recomposición de lo religioso en la modernidad y, de este modo, la secularidad como narrativa puede leerse como una suerte de alternativa al antiguo predominio de un *cristianismo discursivo*, presente en amplios sectores de la población europea hasta los años sesenta, tal como señala Callum G. Brown (2009: 12), siguiendo la estela de los estudios sobre la secularización europea del historiador Hugh McLeod (1997).

La reflexión histórica nos lanza a la segunda acepción, la secularización no se limita a una *metahistoria*, ya que se nos presenta como dinámica del cambio religioso: “algo” ha sucedido entre la generación del abuelo y del nieto. Es decir, junto con la narrativa secularizadora hay una realidad sociohistórica: “algo” ha acontecido entre esas generaciones, que a su vez genera su propio relato, aunque esta vez ceñido al marco de los documentos y estadísticas y su análisis por parte de los estudios históricos y sociológicos. Para el caso español cabe destacar las obras de los sociólogos Alfonso Pérez-Agote (2007, 2010, 2012) y Rafael Díaz-Salazar (1996, 2006) y los estudios realizados desde la historia de las cuestiones religiosas en la Edad Contemporánea, de la mano de autores como Feliciano Montero (2007, 2012), Julio de la Cueva (2015), William J. Callahan (2003), Pablo Martín de Santa Olalla (2005), José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos (1999), entre otros autores que han dedicado gran parte de su quehacer historiográfico al factor religioso en la contemporaneidad.

De tal modo, trataré de analizar la secularización en medio de ese diálogo entre la historia que se va relatando y la historia como suceso (MacIntyre, 2009), entre la secularización narrada y la vivida, y el punto privilegiado donde confluyen: la memoria.

Punto de partida: Cristianismo, modernidad e Iglesia

La definición de ‘secularización’ recogida en el *Diccionario encyclopédico de historia de la Iglesia* puede ayudarnos a iniciar nuestra reflexión:

«En el entorno de la Ilustración, los bienes eclesiásticos fueron una vez más objeto de discusión crítica. En este proceso de diferenciación social marcado por una creciente secularización, y en el marco del crecimiento del saber y de la progresiva desacralización de todos los ámbitos de la vida humana, cada vez más aspectos seculares fueron retirados de la esfera de influencia de la Iglesia» (Kasper et al., 2005).

Como se vislumbra en el párrafo presentado, la progresiva desacralización de todos los ámbitos de la vida humana aparece como un proceso paralelo al crecimiento del saber y, en consecuencia, de la modernidad. Desde la Ilustración emerge con fuerza un discurso que tiende a la identificación entre la religión positiva a eliminar y el cristianismo eclesial, esencialmente el catolicismo. Siguiendo la reflexión de Foucault (1999: 339-340) a propósito del texto de Kant sobre la Ilustración, la modernidad se caracteriza por la conciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura con la tradición y sentimiento de la novedad. Este sentimiento de novedad se acrecentó por medio de las revoluciones industriales. Los dos hechos, la Ilustración y la “génesis del capitalismo”, originaron un profundo seísmo en la vivencia de lo religioso en las sociedades europeas.

En la esfera del poder, la Iglesia constituía un agente intrusivo que tanto los despotas ilustrados (siglo XVIII) como los gobernantes liberales (siglo XIX) trataron de limitar en pro de una autoridad gubernamental creciente y, de tal modo, las relaciones Iglesia-Estado se fueron configurando por la opción entre la alianza y el conflicto, dependiendo de las voluntades de quienes ocuparan los puestos de responsabilidad. El siglo XIX español es ilustrativo al respecto. Pero por otro lado, en la sociedad en general, la vivencia de lo religioso durante la forja de la modernidad fue profundamente heterogénea. Se consolidaron espacios altamente industrializados en los que los obreros salían del control parroquial y se desvinculaban de la Iglesia (Taylor, 2015: 118), frente a amplias zonas donde el modelo social en torno a la parroquia, que había caracterizado al Antiguo Régimen, gozó de amplia supervivencia. La secularización profunda de una parte de la población coexistió con la cosmovisión esencialmente religiosa de otra anclada en un cristianismo discursivo (Brown, 2009), y se exemplifica en la explicación de Arno J. Mayer (1981: 22) sobre la vivencia del Antiguo Régimen hasta el siglo XX: «Debe reconocerse que el capitalismo industrial, en ese proceso, deformó esas estructuras y las puso en tensión, pero no tanto como para dejarlas irreconocibles ni llevarlas al punto de ruptura».

En este contexto comienza a articularse el discurso de la secularización, ya no simplemente como traspaso de bienes y personas del estado civil al eclesiástico (su definición canónica), sino como toda una dinámica de la modernidad, que permitirá a Weber escribir su reflexión del desencantamiento del mundo o a Durkheim hablar sobre la evaporación del marco religioso tradicional.

En el marco expuesto de tensión entre la secularización moderna y la cultura cristiana, la Iglesia toma una postura caracterizada por el rechazo por sistema de la modernidad (el *Syllabus* de Pío IX en 1864), junto con la aceptación de ciertas formas del mensaje moderno para continuar con su supervivencia. En medio de la tesis del *posibilismo* la Iglesia encuentra varios espacios para desenvolverse.

En primer lugar, durante la modernidad capitalista y burguesa, la religión cristiana logró una conjunción especialmente potente como definición identitaria nacional, e incluso como ideal de civilización. El orden y la civilización provienen de la religiosidad frente a un marxismo ateo y universalista. Lo afirma el Padre Llanos (1937:444) para España: «Vuestra evangelización no puede consistir en algo superficial y tibio, lo habéis escrito: "Queremos para España un espíritu cristiano de los primeros tiempos"», pero también lo afirma poco después H. Godin (1943:13) para Francia: «Todos [los franceses] nos sentimos, y nuestros líderes políticos también, que todavía permanece un fondo cristiano, una civilización cristiana». Diferentes naciones ligaban su confesión histórica particular al orgullo patrio, y la noción de cristiandad a un sentido de civilización occidental. Esta es una de las dinámicas de más éxito en la *reconfesionalización* desde el siglo XIX, y que Charles Taylor (2015:356) ha catalogado como modelo *neodurkheimiano*.

En segundo lugar, encontramos el control en materia sexual. La Iglesia asumió durante los siglos XIX y XX un papel de guardiana de las buenas costumbres y el decoro. Un modo especialmente efectivo del control de la conciencia que contó con manifestaciones como las *Asambleas de la Cruzada por la Docencia* durante los años cincuenta e inicios de los sesenta, como contemplamos en el Boletín Oficial de la Diócesis de Madrid-Alcalá de 1960 (302-303), en el cual se solicita que se fomente «en la familia española el sentido tradicional del recato y de la honestidad en conversaciones».

Por último, se efectúa una vinculación entre el catolicismo y los movimientos de masas. A pesar del rechazo de la Iglesia a la modernidad, no se duda en utilizar los medios concretos del momento: la educación, la creación de partidos, sindicatos o la creación de estructuras para recuperar la vitalidad cristiana (véase todo el movimiento que va desde la Acción Católica y la posterior aparición de sus distintas ramas, estudiado para el caso español por Feliciano Montero, hasta las primeras retransmisiones televisadas de la eucaristía). Toda esta actuación se vio imbuida del espíritu del catolicismo social, que trataba de ser «una respuesta doctrinal y pastoral al avance del socialismo revolucionario en la nueva sociedad industrial y de su influencia en la mentalidad popular obrera y campesina» (F. Montero, 2012:129). El discurso viraba en lo

político entre la ruptura y la alianza, y la técnica eclesial combina la hibridación en los medios con la acusada sensación de una modernidad presentada como “drama” (Díaz-Salazar, 2006:21).

De tal modo que, en una fecha tan avanzada como 1965, en España, y en buena parte de la Europa católica, una amplia mayoría de la población sigue definiéndose como católica, concretamente un 98 por ciento de los encuestados españoles por el CIS (1965). Como señala el sociólogo Ronald Inglehart (2001:131-132): «Las sociedades católicas forman un grupo caracterizado por valores más tradicionales y por dar más importancia a los valores de la supervivencia que la mayoría de las sociedades protestantes». Es decir, aunque experimentan en diverso grado la tensión secularización-recatolización, en la práctica discursiva de ciertos sectores de la población se vincula la supervivencia de lo religioso como intrínseca a la supervivencia de la nación, generando un discurso compacto y de gran fuerza que alimentó la base del nacionalcatolicismo. En 1967, el sociólogo Jesús Alonso (1967:97) declaraba que España era unánimemente y esencialmente católica:

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

Sin embargo, durante esos años sesenta comenzó la confluencia de varias dinámicas que están llamadas a cambiar el paradigma de relación entre religión y sociedad, con un peso destacado de la influencia del Concilio Vaticano II y el posconcilio. Además, las consecuencias del mismo se encuadraron dentro de sociedades en profundas transformaciones socioeconómicas (Callahan, 2003: 490-491), lo que aumentó el impacto del cambio. Respecto a la identidad del catolicismo el Concilio supuso dos importantes novedades. En primer lugar, se experimentó un auge del papel del laico a la par que se evidenciaba una progresiva crisis en la figura del sacerdote (Pelletier 2002:62). La desacralización del papel sacerdotal y la crisis en la imagen y concepción del mismo favoreció que, paradójicamente, tras el cierre del Concilio comenzara un movimiento masivo de secularizaciones de sacerdotes y religiosos. Si bajamos del nivel del discurso a la vivencia histórica concreta nos encontramos con el texto de Jerónimo Castresana (1969:152) en el que señala las causas por las que dejar de ser sacerdote a finales de los sesenta: «Necesidad de liberarse del celibato, descubrimiento de la belleza del cristianismo seglar, tragedia íntima y soledad del mediador, soledad dentro del cuerpo sacerdotal, ineficacia del ministerio, supersaturación religiosa». El sacerdote pierde su identidad sacralizada y debe buscar una nueva identidad justificativa dentro de un marco que, desde el Vaticano II, se va configurando por principio secular.

Por otro lado, en segundo lugar, se produce una actualización de los discursos eclesiales tanto litúrgicos, como políticos mediante la declaración *Dignitatis Humanae*, que permite una aceptación mayor de la realidad terrena (C. Béraud; D. Pelletier; P. Portier, 2012: 134), con la consiguiente generación de rechazo por parte de un catolicismo

tradicional que se ve dado la espalda, así como de desilusión en los sectores progresistas ante una reforma que se juzgaba siempre incompleta. La mayor aceptación de la mundanidad, y por tanto de la modernidad, conllevó múltiples dificultades a la identidad católica, ya que como afirmaba J.L. Aranguren (1968:21): «Ser globalmente antimoderno, era fácil: no exigía discriminar, bastaba con rechazarlo todo. Y así la Iglesia se veía a sí misma como no tocada por el paso del tiempo, como incontaminada por la civilización moderna».

En qué punto ubicarse entre lo sagrado y lo profano fue el gran dilema de la Iglesia Católica durante los sesenta. En el caso español se generó en torno a esta cuestión una amplia y variopinta literatura sobre el tema, que abarca desde el estudio y conocimiento de las diatribas que presentaba la secularización (como por ejemplo la creación del Instituto *Fe y Secularidad en 1967* por la Compañía de Jesús) (Andrés Gallego; Pazos, 1999:195) hasta escritos melancólicos de una efectiva resacralización de la existencia ante un mundo laicizado ateo y contrario a Dios:

«Porque lo mismo presagia [la crisis de fe] un pueblo santo, real y puro, libre de injerencias extrañas y pleno de vitalidad evangélica, autónomo y más allá de los cálculos temporalistas de inspiración antirreligiosa, que anticipa un estado difícil al ejercicio de la virtud en medio del mundo laicizado, ateo y radicalmente contrario a los designios salvadores de Dios» (Folgado, 1970: 136).

A pesar de los esfuerzos de renovación y de adaptación de la Iglesia, las encuestas sociológicas realizadas durante estos años muestran que a pesar de la adhesión firme al catolicismo, las creencias en lo relativo a la estructura eclesial, su organización y su papel en el mundo, comenzaban a resentirse, incluso dentro de una sociedad en principio y por principio católica. Significativamente en 1971 el 72,5% de los sacerdotes declaraban ante la encuesta preparatoria de la Asamblea Conjunta de 1971 (111) que se sentían «entre nada o poco preparados para ayudar al hombre con la reflexión sobre las cuestiones del momento», enmarcadas en una dinámica de cambio que interpelaba a la Iglesia del Concilio Vaticano II y abarcaban otros vientos de cambio que azotaban en estas décadas.

Consumo, autenticidad y democracia: nuevas claves para una nueva secularización

La generación de 1946, según Julián Marías (1984:331-332), vive en el ambiente puritano y religioso de la posguerra. Sin embargo, con su incorporación a la juventud –hacia los años sesenta– sucede un acontecimiento sorprendente. Como nos relata el filósofo español: «Innumerables jóvenes, apenas llegados a la pubertad, por lo general antes de la edad universitaria, han abandonado la religión, sin angustia, sin trauma, sin conflicto personal. Han pasado de una vigencia social a otra vigencia igualmente social». Y es que estos jóvenes son la primera generación que no vive la guerra, que no siente esa destrucción y que comienza a alejarse de las ideas de cruzada, o de defensa de civilización

cristiana. Pero, en segundo lugar, y más significativo aún, es igualmente la primera generación que desarrolla su juventud en el marco de la revolución del consumo. A través de la revolución de consumo un grueso creciente de la población durante los sesenta fue alcanzando el ansiado estatus de clase media y se iba integrando en la dinámica del consumo/consumismo importado al estilo norteamericano (Alonso y Conde, 1994: 213). Este nuevo contexto llevaba aparejadas consecuencias esenciales en el desarrollo de lo religioso, como señala McLeod (1997: 141): «El deseo de disfrutar de los beneficios en forma de mayores bienes, mayor movilidad y más placer, un deseo de igualitarismo político que cuestionaba los sistemas de autoridad y jerarquía y la búsqueda de nuevas experiencias para liberar los sentidos constreñidos por tabúes puritanos».

La experiencia expuesta tiene hondas implicaciones para entender el desarrollo que estamos presentando. Cuando hablamos de secularización generalizamos un concepto multidimensional y complejo (Dobbelaere, 1999). En este artículo se defiende que en estos años sesenta-setenta se origina una secularización con rasgos propios respecto la primera secularización de la modernidad industrial (McLeod, 1997: 139). La secularización heredera de la Revolución Francesa y de la Revolución Industrial era una secularización ligada a la laicidad/laicismo en la esfera política y a la industrialización en la esfera social. Y este hecho se observa en que el rechazo religioso estaba delimitado claramente por la opción política (más asociado a la izquierda), por la industrialización (más propio de las ciudades industriales), al dimorfismo sexual (más relacionado con el varón) (Estudio de la Fundación FOESSA, 1970) y, por último, poseía una dirección de influencia de arriba hacia abajo de la sociedad. Sin embargo la secularización que se inicia entre los sesenta y los setenta tiene unas características diferentes, que nos sitúan más bien en el marco de cambios masivos ligados al consumo/consumismo y que responde primordialmente a la esencial relación entre sociedad y religiosidad, fundamental para complementar la más citada relación Estado-Iglesia, como señala René Remond (1999: 5).

De tal modo, si volvemos a repasar los dos planos que indicábamos al inicio (esfera política y la sociedad en general) contemplamos importantes modificaciones durante estas décadas. En la esfera política, desde los sesenta, y claramente en los setenta asistimos a un binomio entre Iglesia y Estado que se mueve entre la cooperación y la tensión. En el caso español, la Iglesia y la política española tras las profundas confrontaciones asociadas al desenganche de la Iglesia del proyecto nacionalcatólico desde las directrices del Concilio Vaticano II y con un episcopado conciliar más crítico, dentro de la línea del taranconismo (F. Montero, 2007: 140), alcanzó momentos de enfrentamiento con el Régimen de gran importancia como el caso del obispo de Bilbao, Añoveros, en 1974. Este marco de actuación preparó el posterior momento de convergencia con los actores políticos principales con la llegada de la Transición en España. Se compartía el objetivo común de una democratización del país basada en la separación Iglesia-Estado de la que surgió la declaración de aconfesionalidad en la Constitución española de 1978 y los cuatro

acuerdos Iglesia-Estado 1979, aunque con divergencias entre los actores en cuanto al nuevo rol de lo religioso en el espacio público (Botti; Montesinos, 1998: 340). No obstante, este momento fue breve y la tensión fue increscendo, para convertirse en continua pugna con la llegada del PSOE al poder en 1982: cooperación y tensión, pero en el aceptado contexto común secular.

La transformación del binomio Iglesia-Estado se acompaña de la transformación radical en la población a través de una masiva y creciente indiferencia ante el fenómeno religioso debido a un nuevo marco existencial. Es cierto que se intensifican formas secularizantes anteriores: la pérdida del marco parroquial en pro del barrio extraurbano, desarticulación de las formas sociales rurales que habían perpetuado cierto barniz religioso o la intensa industrialización en España de la mano del Plan de Estabilización de 1959. Pero hay un cambio quizás tan silencioso como radicalmente novedoso que el filósofo Charles Taylor ha denominado la *Era de la Autenticidad*, generalizado en Occidente durante los años setenta. Su explosión es en gran medida favorecida por la revolución de consumo, cuyas consecuencias anteriormente apuntábamos de la mano del historiador Hugh McLeod. Según el creador del término el inicio de esta nueva era «avanzó en el vector de la autenticidad, valorando y premiando la expresión individual del yo de cada persona en sus diferencias con las demás» y, en segundo lugar, «radicalizó las afirmaciones del deseo sensual humano ordinario frente a las demandas supuestamente superiores de la disciplina o la abstinencia» (Taylor, 2015: 173). La revolución del consumo hace del consumidor en primera persona del singular protagonista decisivo de la sociedad y estimula el objetivo de búsqueda de un modelo auténtico y personal para el individuo. En la década de los años setenta se consolida en la Europa Occidental de la mano de la *Era de la Autenticidad* un conflicto profundo con los espacios en los que la Iglesia había jugado un importante papel en las décadas inmediatamente anteriores y haciendo de la experiencia el elemento «más promocionado y aceptado» de la religiosidad (Laboa, 1989: 135).

En cuanto a la unión del concepto de nación y religión (modelo *neodur-kheimiano*), en España se opera un cambio trascendental desde el nacionalcatolicismo hacia un auténtico interés en los discursos católicos para que se desidentifique el concepto político de España de la religión católica, formando parte de ese espíritu del «desenganche». Desde el documento *La Iglesia y la comunidad política* (enero de 1973) el conjunto de la jerarquía católica española toma otro camino divergente al del nacionalcatolicismo (Margenat, 2005:61) al proclamar que ninguna ideología política agota el potencial del Evangelio. Sin embargo, en el posterior marco democrático que se va abriendo desde 1975, no se abandona el intento de una vinculación más cultural y difusa entre los españoles y el catolicismo, de donde radican las diferencias anteriormente señaladas con los actores políticos. La Conferencia Episcopal en la XXXVIII Asamblea Plenaria (1983) se declaraba alarmada ante la pérdida de los valores culturales cristianos porque un «seísmo social de

tal alcance provoca siempre grandes repercusiones humanas, tales como el desarraigamiento, la pérdida de tradiciones y referencias sociales, la falta de espacios para la reflexión y para las realizaciones interpersonales; incluso llega a amenazar la identidad misma de un pueblo», una identidad, entrelíneas, leída como católica, pero más ligada a la tradición y a la referencia social que a lo estrictamente político o nacional. En cambio desde las directrices del PSOE, partido que ocupará el gobierno durante la mayoría de la década de los ochenta, «la nueva identidad nacional de España tenía que ser “posmoderna”, es decir, plural, dinámica, no ideológica aunque sí racional, capaz de abrazar el hibridismo temporal fundiendo futuro y pasado en función del presente» (Quaggio, 2016: 100). El conflicto entre estas dos visiones se exemplifica en la reflexión desde la Curia del programa socialista que recoge Díaz-Salazar (2006: 222): el Obispo García-Gascó presentó a Juan Pablo II el Proyecto 2000 socialista como «liberal en lo económico, laicista y agnóstico en lo cultural, lo religioso y en lo social». El concepto de España comienza desde la democracia una reflexión desde distintos sectores para encontrar una definición no religiosa, con las consiguientes tensiones entre sectores sociales.

Frente al control de la moral sexual, durante los años setenta y ochenta se produce una importante ruptura entre la Iglesia Católica y la esfera política alrededor de cuestiones como la ley del Divorcio de 1981 y, sobre todo, la ley de despenalización del aborto de 1985 (E. López Aranguren, 2013:32). No obstante, la ruptura fue igualmente profunda entre la población y la moral católica. Aunque la mayor parte de la población joven se continuaba declarando católica en 1986, sólo el 67,9 por ciento de los católicos muy practicantes decía aceptar plenamente las enseñanzas de la iglesia en matrimonio, familia y sexualidad; el 41 por ciento de los católicos practicantes jóvenes aprobaba las relaciones homosexuales y un 72,5 de los católicos practicantes jóvenes aceptaban las relaciones sexuales completas antes del matrimonio (González de Carvajal et al., 1986:98). La vinculación de la población con la jerarquía se quedaba a las puertas de los dormitorios, de igual modo que se iba quedando a las puertas de los movimientos asociativos y políticos.

La Iglesia no sólo renunció a la constitución de un partido cristiano durante la Transición, sino que ve cómo el peso fundamental de los católicos durante los años ochenta en los sectores de la política y de la universidad perdía dinamismo y fuerza. Más aún, en torno a la cuestión de la educación católica se generó uno de los polos de tensión críticos entre el gobierno socialista y la Iglesia con la LODE y la consolidación de la política de conciertos, que la Iglesia criticó con el respaldo en una multitudinaria manifestación en 1985 (Andrés-Gallego; Pazos, 1999: 228). Además, aunque las décadas de los setenta y los ochenta presentan cualitativamente una profunda intensidad y dinamismo en las comunidades y asociaciones católicas, a nivel cuantitativo se produce una quiebra profunda. Como recoge el estudio de José Andrés-Gallego y Antón Pazos: «Entre 1964 y 1978 dejan la Acción Católica 95 de cada cien miembros [...] La Juventud Obrera Católica pasa de 87 000 al

comenzar la década de los sesenta a ochocientos en 1979; las mujeres de Acción Católica de 150 000 a 11 000» (Ibid.: 157-159).

La *Era de la Autenticidad* produce fisuras profundas en los pilares que habían sostenido la presencia del factor católico durante la forja de la modernidad. Los puntos de tensión presentados constituyen el contexto en el que se efectúa el tránsito desde los años sesenta, en los que el católico practicante suponía la mayoría de la población, a los años ochenta y la consolidación del católico no practicante como la forma de mayoritaria de definición religiosa (a finales de la década de los ochenta se produce por primera vez este fenómeno).

Pero, en definitiva, ¿qué es un católico no practicante? Si nos ceñimos a la sociología podemos considerar a aquel que se considera como tal o aquel católico que no practica al menos con una frecuencia cercana a la semanal Sin embargo, considero que el catolicismo no practicante supone una figura de transición, una figura en una posición especialmente delicada, entre un discurso hegémónico marcado por la costumbre social de la Iglesia, y otro discurso hegémónico, el secular que se va extendiendo (Pérez-Agote, 2012: 254), lo que favorece que en los años ochenta los católicos españoles se sintieran «algo perdidos, sin un líder o sin líderes capaces de marcar el camino, [percibían] el universo de su fe católica como un caos triste en el que se entrecruzan a gran velocidad opiniones para todos los gustos» (J. González-Anleo, 1985: 90-91). La misma sociedad española que va abandonando la práctica de la fe católica, sigue masivamente en 1986 bautizando a los nacidos (86.24%) o contrayendo matrimonio en la Iglesia (77.87%) según el informe de la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia en 1988. El católico no practicante se muestra secularizado en su día a día, pero culturalmente anclado al marco católico.

Entre la conexión en red y la desconexión cristiana

Mercedes Montero (2011: 271) señala cómo la publicidad en la España de los años sesenta «fue vista con benevolencia por una sociedad que probablemente confundió el consumismo con la libertad », es decir, una percepción de cuanta mayor era la posibilidad de consumo, mayor era la libertad experimentada. Y en esta revolución del consumo, en definitiva, se encuentra el motor profundo de la irrupción de la *Era de la Autenticidad*. Hay un hecho común que aglutina a la mayoría de las sociedades donde se han experimentado fuertes procesos de secularización: «Donde se introduce la prosperidad económica, se reduce el fervor religioso» (Bruce, 2002: 25). En el caso español, concretamente, el acelerado proceso de crecimiento económico estimula una masiva secularización que facilitará, a su vez, la efectiva secularización política.

Una secularización que sigue profundizándose en aquellos nacidos durante los noventa; generaciones hijas de aquellas primeras generaciones mayoritariamente definidas como católicas no practicantes en España (Pérez-Agote, 2010: 49). Como es de suponer, la importancia concedida a la religión en la educación de los hijos desde los ochenta ha rozado

valores mínimos. La fe religiosa aparecía ya en el informe de *Actitudes y valores en las relaciones interpersonales (I)* del CIS de 1987 como la última prioridad en la educación de los hijos, superada por la buena educación, la honestidad, la laboriosidad, independencia y la limpieza. Esta realidad muestra la base de la diferencia entre la segunda oleada de secularización iniciada en los años sesenta y caracterizada por la figura del católico no practicante y la tercera oleada, correspondiente a los jóvenes del tercer milenio, cuya figura es el indiferente ante lo religioso (Pérez-Agote, 2012: 135).

Asimismo, durante los años noventa se asiste a la aceleración de las dinámicas de consumo de la mano de la irrupción digital y tecnológica, que experimenta un auténtico estallido a mediados de la década y radicaliza las premisas de la *auténticidad* descrita por C. Taylor. Lo digital introduce dos variables que efectúan modificaciones sustanciales en un catolicismo español progresivamente atenuado: la instantaneidad y la globalización.

En primer lugar, lo digital incrementa la sensación de vivir en la inmediatez, en la suerte de un eterno presente. Por tanto, el concepto de memoria, esencial para la transmisión de las religiosidades, se ve modificado a la luz del ahora. El pasado y el futuro se vuelcan en un presente ensanchado y cada vez más inmediato. Según la socióloga Danièle Hervieu-Léger (2005:160) «en la sociedad moderna, emancipada del imperativo de continuidad que caracteriza típicamente a las sociedades llamadas tradicionales, la tradición ya no constituye el principio de orden que engloba toda la vida individual y colectiva». La tradición se diluye y se reinterpreta, favoreciendo el fin de un cristianismo objetivo (Ibid: 106-107), de un cristianismo pautado por los parámetros eclesiales, y promoviendo paralelamente la pluralidad en las religiosidades y la *exculturación* cristiana de los países europeos.

En un estudio llevado a cabo por Andrés Tornos y Rosa Aparicio (1995:114) se muestran resultados reveladores: «La información recogida en este estudio nos indica que en la sociedad española de hoy no se considera que haya unas marcas determinadas, por las que se reconozca fácilmente a los creyentes en la vida cotidiana. Ni éstos se interesan por llevarlas ni a sus interlocutores les interesa que las lleven...». Y continúa diciendo que «[los creyentes] no ven reflejada su identidad de creyentes en la manera como les tratan los demás». La intrascendencia de lo religioso en la vida diaria es vinculada por el estudioso David Lyon (2000: 35) a la intensificación del consumismo en la era digital que provoca la capitulación de «la Iglesia ante el mundo, como acontecimiento que hace de la religión un pasatiempo inocuo y sin consecuencias».

Pero por otro lado, lo digital incrementa las posibilidades de las dinámicas ligadas a la globalización, que producen paradójica y paralelamente en lo religioso un sincretismo y una homogeneización. La cultura global favorece la expansión de ciertos mecanismos religiosos homogéneos en cuanto a su modo: se generaliza una religiosidad de carácter más individual e individualista, donde el individuo elabora un credo *a la carta*. Lo global promueve que sea el individuo el último

y el único depositario de sus creencias, generando lo que P. Berger (1994:134) denomina “el imperativo herético”. Homogéneamente se extiende el imperativo de ser heterogéneo, distinto, único, de poseer creencias distintas al resto de los individuos. Por tanto, lo religioso, más institucional y autoritario, cede paso a lo espiritual/espiritualidad, un vocablo con menos ligaduras con el pasado y que enfatiza la creencia individual (espíritu) sobre la pertenencia institucional (religión) (Davie, 2000: 181). En el caso español, la afirmación «tengo mi propia forma de conectar con Dios sin iglesias ni servicios religiosos» se encuentra respaldada por un 61,6 por ciento de la población en el estudio del CIS sobre Religión de 2008. La globalidad de lo digital estimula igualmente el sincretismo de creencias, una variable presente en gran parte de las sociedades secularizadas en diferentes niveles: en el caso español, según el CIS, un 20 por ciento en 2008 creía en la reencarnación y un 10,4 por ciento en el Nirvana (cuando la población budista no llega al 1 por ciento del total de la población y el número de hindúes es aún menor). La fusión de realidades y la desvinculación entre religiosidad y práctica religiosa ha conducido a filósofos y teólogos a hablar de una época de “poscristianismo” (González de Cardedal, 1999: 244-245). Como respuesta a esta realidad, es significativo contemplar cómo se efectúa un viraje entre la pluralidad posconciliar a una defensa de la unidad eclesial en torno al magisterio pontificio de Juan Pablo II durante los años ochenta y noventa, primero contra el marxismo y la teología de la liberación (*Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, 1984), y posteriormente contra el sincretismo y la inserción de creencias ligadas a la Nueva Era (*Jesucristo, portador del agua de la vida*, 2003).

En este panorama la religión es contemplada progresivamente desde las sociedades más secularizadas de Europa como algo perteneciente al pasado, más relacionada con el reaccionarismo político y con la vejez que con el mundo de hoy, posmoderno, digital y global, facilitando la desintegración de la memoria de la tradición religiosa en la generación joven y generando lo que Hervieu- Léger y G. Davie (2000: 30) denominan las *sociedades amnésicas*, especialmente en cuanto a lo religioso.

Aunque es cierto que esta secularización social ha facilitado la intensificación de decisiones políticas en toda Europa contrarias a los principios morales de la Iglesia (Ley del Interrupción del Embarazo y Ley del Matrimonio entre personas del mismo sexo en el caso español durante el gobierno Zapatero), la esfera política sigue vinculada en el paradigma de tensión y cooperación (el acuerdo del 0,7 por ciento de la renta fue alcanzado igualmente en el último gobierno socialista español). En contraste, la población ha continuado su sendero de alejamiento de su vida ordinaria respecto al catolicismo: en la primera década del siglo XXI se produce una progresiva igualación entre la suma de agnósticos, ateos e indiferentes con la de católicos practicantes (Pérez-Agote, 2007: 70). Incluso el catolicismo cultural pierde peso: durante el primer semestre de 2016 tan sólo el 22 por ciento de los matrimonios fueron católicos (Laborde, 2017). La profunda divergencia entre el ordenamiento legal y

jurídico realizado entre los individuos de la primera y la segunda oleada de secularización, y una sociedad que ya se encuentra en el proceso de la tercera oleada, ha sido reflexionada por los juristas Suárez Pertíerra y Fernández-Coronado (2013).

Tras las huellas de lo religioso en la identidad secular

En los albores del siglo naciente se acrecienta el impacto de la citada expansión y consolidación de una cultura global y homogénea en la construcción de las identidades. Un ciudadano puede salir de su país y encontrarse como en casa, gracias a la sensación que generan espacios comunes globales, establecimientos McDonald's o grandes centros comerciales. Pero, por otro lado, irrumpen como reacción en el panorama mundial un rebrote de identidades exclusivistas. Afirme con Lipovetsky (2006: 97) que «si la globalización técnica y comercial instaura una temporalidad homogénea, lo hace acompañada por un proceso de fragmentación cultural y religiosa que moviliza mitos y relatos fundadores, patrimonios simbólicos, valores históricos y tradicionales». En este contexto ¿la identidad secular forjada en países europeos como España, está llamada a ser parte de la nueva cultura global? ¿O se convertirá en la seña de identificación de una Europa exclusivista?

La respuesta no es sencilla. La consolidación de una secularidad global es una idea rechazada por múltiples estudiosos de la talla de Peter Berger (1999: 3-4). Al contrario, el mundo se muestra cada día más religioso, y Europa más como una excepción secular que como la regla general (Davie, 2006: 291). ¿Será entonces la secularidad un elemento identitario del ser europeo en particular? Aunque es cierto que todos vivimos en un marco secular y en los últimos años cuestiones como Charlie Hebdo o las caricaturas de Mahoma en Dinamarca han concedido cierta importancia identitaria a una noción de secularidad, pocos individuos reconocerán explícitamente en lo secular un pilar fundamental de su identidad concreta, como sí supone la religiosidad un elemento fundamental para los individuos más religiosos. Actualmente, y en especial entre los jóvenes, lo secular es una identidad que ha pasado de ser un contexto de cambio, como en épocas pasadas, a convertirse en el contexto de vivencia y, de tal modo, primero se vive por lo general en un ambiente secularizado y luego se le dota de contenido abstracto. Es, esencialmente, una secularización realizada actualmente ya desde la lejanía ante la Iglesia más que de su alejamiento progresivo (Pérez-Agote 2012: 135), y en el caso español intensificada por el recuerdo de la etapa nacionalcatólica, que prima la indiferencia ante lo religioso y convierte a la opción religiosa en objeto de consumo poco atractivo.

En las entrevistas y grupos de discusión que he ido realizando a individuos particulares y a centros educativos² podemos encontrar, en unas breves líneas, la descripción de los componentes básicos de la narrativa general y aceptada de la secularización que se han ido esbozando:

- Una crítica racionalista a la religión positiva (especialmente el catolicismo), compatible con la aceptación de otras creencias. Una mujer de 17 años responde, por un lado «Ahora que ya eres más mayor y empiezas a pensar tú misma, a unir conceptos, me cuesta más ir [a misa]» para posteriormente afirmar «Yo creo en el karma... eso [que te pasa] es porque alguien ha dicho: ¡toma!», lo que indica que el rechazo ante lo religioso-institucional, no significa exactamente una ausencia de sensibilidad religiosa (Davie 2000: 181) y que, siguiendo su reflexión, más que una crítica a lo religioso *stricto sensu*, encontramos una crítica a la tradición religiosa.
- Enlazando con el punto anterior, se efectúa el consenso en torno al pasado religioso como una etapa oscura a la que ya no se puede volver por nuestra mayor racionalidad y, sobre todo, libertad, rompiendo la cadena de transmisión y tradición que había mantenido la vitalidad de la religiosidad en numerosos espacios de la Europa de los siglos XIX y XX (Hervieu-Léger 2005: 141). Un varón de 16 años comentó en el grupo de discusión que «la educación cristiana no es tan dura como en otros días, te obligaban a rezar, ir a misa... ahora es más tranquilo».
- Una desvalorización de la identidad cristiana, considerada como anticuada, reaccionaria o rara. Dos ejemplos tomados de los grupos de discusión: «Hay niños malos que si vas a la Iglesia te pueden decir que eres un *friki*» (mujer, 16 años); otro estudiante respondía que «a lo mejor lo que pasa ahora es que relacionamos el cristianismo con la dictadura de Franco» (varón, 17 años). En general, los jóvenes no perciben el ambiente como favorable para la identificación cristiana («yo soy religioso y creo que todos mis amigos no, tampoco se lo pido ni se lo pregunto», varón 16 años). Frente a la puesta en cuestión de la identidad cristiana, es positivamente contemplado que el individuo elabore sus propias creencias y credos, generando la denominada religión a *la carta o bricolaje religioso* (Duch 2007: 113): «No tengo que ir a allí [a misa] a demostrar a nadie lo que creo» (mujer, 16 años); «Puedo no estar de acuerdo con una religión pero siempre voy a intentar seguir sus valores [...] vamos es lo que me gusta a mí, me siento bien cuando hago lo que creo que está bien» (varón 16 años).
- El motivo fundamental de su opción religiosa o arreligiosa no es aclarado ni por los creyentes ni por los no creyentes. Se habla de pereza para ir a misa («no voy a misa porque me da, me da....pereza» mujer, 16 años) o simplemente que la opción creyente no figura entre las opciones básicas del individuo: «Ir todos los domingos a misa, para la vida del estudiante es complicado, con todo lo que hay que estudiar o salir con los amigos» (varón, 16 años).

La sucesión de los acontecimientos descritos en el artículo ha dotado al individuo de la autonomía y de las herramientas suficientes en su narrativa ordinaria como para poder apartarse de las antiguas narrativas

religiosas. En el espacio de la revolución del consumo y sus consecuencias debemos buscar los motivos por los que se seculariza la mayoría de la población española masivamente, y en el rechazo del recuerdo de la Iglesia del nacionalcatolicismo el correspondiente acicate para una disolución de la tradición religiosa particularmente celérica en el caso español, muy seguramente por la sobresaturación religiosa previa de la etapa franquista. Posteriormente, se dota de coherencia y sentido individualmente al relato, tomando cuestiones importantes de distintas memorias pasadas anteriores. Un relato colectivo que identifica, como hemos mencionado, a la Iglesia con el franquismo, hecho históricamente cierto que a su vez genera más apartamiento y secularización. En definitiva, el relato de la secularización es, a su vez, secularizador, y a la hora de hacer explícitas su visión sobre lo religioso los jóvenes preguntados retoman los puntos de una narrativa colectiva sobre la secularización, en medio de la cual ya han nacido, realizando afirmaciones sobre aspectos de lo religioso, en muchos casos independientemente de su vivencia concreta en lo referido como religioso.

Y este debate nos devuelve a la cuestión sobre la identidad secular, que se muestra paradójicamente a mi juicio, como estable pero permeable. C. Taylor (2014: 218) considera que la secularidad de la *Era de la Autenticidad* nos instala en un yo impermeabilizado con un contexto inmanente ajeno de fuerzas, dioses, espíritus y seres encantados. Sin embargo, esta realidad es ambigua. En la vivencia, en la cotidianidad presenta una gran estabilidad y más aún, se halla en expansión de la mano del crecimiento de la figura entre los jóvenes del *nini*, ni me declaro religioso ni me interesa (J.M. González-Anleo, 2015: 143). Pero por otro lado, es, a su vez, porosa por tres motivos, en parte esbozados: es un relato que cada día más población vive como heredado, más que como experimentado propiamente, generando una memoria precaria (Davie 2000: 97); emplea un doble rasero: la crítica racional para la religión positiva (en el caso español, concretamente el catolicismo) pero no lleva a último término el supuesto cuestionamiento racional, permitiendo la presencia de otras creencias; y, por último, la secularidad es una narrativa que, en términos generales, no confiere sentido personal.

Y es en el campo del sentido, donde las religiones encuentran un espacio de posibilidad en la era secular (aunque no en exclusividad) y donde hallamos las huellas de lo religioso en este marco, ya que la religiosidad «proporciona incentivos que escapan a la dinámica material de la producción y el consumo, que es nuestra circunstancia» (Camps; Valcárcel, 2007:25). En este punto se ubica la posibilidad de encuentro entre el individuo secular y la dimensión de lo religioso: en la búsqueda de las respuestas al sentido, aumentan las posibilidades de que el individuo utilice vocabulario o experiencias tomadas de lo religioso, ya que como observamos en el planteamiento de Habermas, «la religión expresa, sugiere, evoca, transmite algo que la argumentación racional no es, todavía, capaz de hacer: manejar lo extraordinario, lo extranormal en la vida humana» (Mardones, 1998: 67-68).

Antes de concluir el artículo, presentaré brevemente los dos espacios de búsqueda de sentido en los que la era secular y la religiosidad confluyen: la identidad y la alteridad.

La relación identidad-religión. El primer punto, la relación entre identidad de los españoles y la religión posee un carácter profundamente ambivalente. De una parte, la conjunción identidad-religión ha sido uno de los motores de rechazo más potentes de parte de la población española hacia el catolicismo. Sin embargo, continúa siendo un discurso que se revela operativamente válido y que aúna a un porcentaje significativo de la sociedad española. Un dato puede arrojar luz al respecto: el 36.2 por ciento de la población española se declara seguidor de una religión pero «no preocupado ni por lo espiritual ni lo sobrenatural» en el CIS de 2008. ¿Podría ser una muestra de la existencia de una *religión vicaria* (Davie 2007: 22) o de un sector de ‘pertenecientes no creyentes’ de los que habla la socióloga D. Hervieu-Léger (2005)? En el grupo de *belongers not believers* nos encontraríamos a aquellos adscritos a las confesiones religiosas que se declaran, a pesar de su condición, ajenos a la práctica y el compromiso con su fe particular. Un individuo español hallaría en la definición cristiana un aporte de sentido para la construcción de su identidad.

En paralelo, e independientemente de la cifra ofrecida, no se puede negar la vinculación profunda que se ha ido manifestando entre el catolicismo y la derecha sociológica en España a medida que ha ido avanzando la democracia tras el *impasse* de la Transición (J.R. Montero; Calvo; Martínez, 2008: 21). Como señala la socióloga Sáez de la Fuente (2009: 83): «El universo católico alcanza a casi el 90% de los votantes del Partido Popular». De hecho, el Partido Popular, aunque huelga decir que no es un partido confesional, ha compartido la misma postura en asuntos concretos con la jerarquía de la Iglesia Católica, por ejemplo, en la defensa conjunta de una identidad cultural de raíz religiosa en temas como la familia, el matrimonio homosexual o el aborto. Como símbolo de estas confluencias puntuales, en 2005 salió a la calle una manifestación bajo el lema “La familia sí importa” en la que se encontraban tanto miembros de la jerarquía eclesiástica como del Partido Popular. Es decir, existe una renovada presencia en la esfera pública de los discursos en defensa de los “valores tradicionales”, irradiados a ámbitos que exceden lo estrictamente religioso y alcanza el terreno de la definición política o identitaria. Siguiendo la línea de lo afirmado, Hervieu-Léger (2005: 62) reconoce a «la familia como uno de los puntos desde donde se puede intentar reconstruir un sentido alternativo o en paralelo a lo religioso en la sociedad moderna».

Se puede rastrear otra pervivencia del catolicismo identitario a través de la reelaboración de las tradiciones populares (procesiones, romerías, fiestas patronales...). Resurge un eclecticismo de religiones y cultos (Mardones, 2005: 47-48), la versión posmoderna de las festividades religiosas locales, que ofrece como resultado una suerte de relato en el que todos pueden volcar sus recuerdos de la infancia o su pertenencia a una tierra concreta. En definitiva, la exaltación de lo “nuestro”, de

lo “tradicional”, de lo de “siempre” a lo que se busca rentabilizar económicamente desde las administraciones y empresas locales con alguna distinción oficial que brinde un estatus determinado a esa festividad. Ante la globalización y la difuminación de identidades locales, los fenómenos de la religiosidad popular reencuentran al individuo con su pasado en medio de las *sociedades amnésicas*. En España se contempla cómo, frente a la pérdida de práctica religiosa “institucional”, la Semana Santa vive una edad de oro con más de 3284 hermandades inscritas en el Registro de Entidades Religiosas (Arrizabalaga, 2015).

Sin excluir las vivencias relatadas en el apartado anterior, un segundo itinerario de la religiosidad en el contexto secular aparece cuando esta supone una forma de especial intensidad para expresar la *experiencia de alteridad*, para dotar de vocabulario a las vivencias humanas cuya explicación última rebasa el cauce de lo racional y lógico, un “saber de ultimidades” (García Alba, 2011: 24). Enfatizo ese “sin excluir el apartado anterior” ya que, aunque la esquematización es útil para la teorización, los ingredientes se encuentran mezclados de manera más ambigua. Según el sociólogo Ronald Inglehart: «Aunque el pos-modernismo se da junto a un continuo declive de las creencias religiosas tradicionales, está vinculado a una preocupación creciente por el significado y propósito de la vida» (2001: 106).

La posmodernidad se ha mostrado como generadora en parte de la población de un hastío con la materialidad y los discursos ideológicos que ha invitado a ciertos sectores a buscar una espiritualidad desde donde hallar sentido. De hecho, en la sociedad española también aparece desde los años ochenta la nebulosa místico-esotérica, fenómeno que había llegado ya al resto de los países occidentales durante los años previos. Estas definiciones de lo espiritual en términos holistas, centrado en la realización personal, intimista, subjetivista mueve a la búsqueda de grupos donde expresar su experiencia (Albert y Hernández Martí, 2014), situándose, también, en los proyectos de la nueva izquierda política con un Círculo de Espiritualidad en Podemos. En cuanto al caso español (CIS 2008), un 14,7 por ciento de la población, aunque se declara no seguidor de ninguna religión, señala su interés en la espiritualidad, porcentaje que muestra la existencia de un sector de personas espirituales sin necesidad de pertenecer a ninguna tradición religiosa. En conclusión, se asiste a un despertar a la espiritualidad que, aunque tardío en España, ofrece unos índices mayores que en el resto de las naciones europeas (Dubach, 2008: 298).

Conclusiones

En medio de la tensión que introduce la modernidad con lo religioso, la Iglesia Católica logra una serie de espacios en los que desenvolverse dentro de una segunda edad confesional entre 1830 y 1960 (De la Cueva, 2015: 391). Sin embargo, la irrupción de la revolución del consumo en la década de los sesenta del siglo XX, la ruptura del nacionalcatolicismo y la apertura de una *Era de la Autenticidad*, generaron fisuras profundas en

el anterior modelo de cristianismo discursivo y del relato del cristianismo de cruzada en el caso español. La secularización se convirtió desde ese momento en un fenómeno masivo y, en cierta medida, una dinámica con matices propios respecto a la secularización de la Era Industrial, generándose una segunda oleada de secularización con aquellos que se han ido alejando progresivamente del catolicismo (Pérez-Agote, 2012: 136). Esta generación de nacidos a partir de 1946, como nos recordaba Julián Marías, experimentó los procesos de secularización societal e individual (Ibid: 239) y, paralelamente, transmitió la lectura de esta experiencia a las siguientes generaciones. A medida que el recuerdo ha ido perdiendo vivencia y se convierte, precisamente, en recuerdo, en memoria, se ha generado una tercera oleada de secularización que contempla el pasado religioso desde la lejanía. Para comprender la distinción de esa secularidad vivida al paso de una secularidad convertida en narración es esencial esta división entre una segunda y tercera oleada de secularización señalada por Pérez-Agote. En la tercera oleada, el individuo moderno se muestra indiferente ante lo religioso, en buena medida debido a una narración heredada de actitud de rechazo hacia lo institucional, lo eclesial, contemplado como propio del pasado (G. Davie, 2000: 97), tal y como se observa en la utilización de este concepto para la generación del relato secular. De manera que, esta secularización narrada que privilegia el prejuicio sobre lo religioso institucional sin juicio sobre la religiosidad en sí, conduce a la sociedad española y a parte de sociedades europeas hacia «el fin del mundo del catolicismo», como teoriza Hervieu Léger (2003). El fin de cierta estructuración del universo católico no implica, evidentemente su desaparición, pero sí la necesidad de adaptación a nuevos contextos, en los que la memoria de la secularidad se convierte en una suerte de relato colectivo.

Del mismo modo, la secularización narrada no sólo presenta problemas de ajuste con la secularización vivida, sino que en su narración se cuelan las grietas del sentido y de la identidad, cuestiones a la que una parte de la población sigue confiriéndole una lectura religiosa. En este relato secular se quedan las puertas abiertas sobre el porvenir de lo religioso respecto a un factor religioso más personal y desinstitucionalizado.

Debemos seguir pensando en la distancia entre la secularización vivida –como acontecimiento histórico– y la secularización narrada – como suma de relatos que conforman la citada *stadial consciousness* (Bermejo, 2013: 26-27)– para que mediante el estudio y reflexión de la narrativa secular se pueda ir dibujando el rostro histórico del proceso que denominamos secularización, continuando el afán de investigadores como Callum G. Brown, o las frecuentemente mencionadas en este artículo Grace Davie y Hervieu-Léger. Mediante esta labor esencial desde la reflexión sociohistórica estaremos contribuyendo a la mejor comprensión de un marco secular del que, de una u otra manera, somos herederos y partícipes. Quizá a ese espíritu sea al que se refiere Habermas cuando habla de sociedad postsecular como un marco en el que «ambas posturas, la religiosa y la laica, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden

entonces tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto de vista cognitivo.» (Habermas; Ratzinger, 2008: 29)

Ricoeur (2006: 11) nos recuerda que en toda historia narrada, como es la era secular, encontramos dos tipos de tiempo: «La sucesión discreta, abierta y teóricamente indefinida de sucesos (es posible preguntar en todo momento: ¿Y después? ¿Y después?)» Y, por otra parte «la integración, la culminación y la clausura ». Apertura al futuro, y lectura del pasado constituyen los fundamentos de la narración dinámica y viva. Sólo si esa lectura del pasado la convertimos en relectura permanente y continua, permitirá que la pregunta por el futuro sea una pregunta libre, abierta, y creadora. Al asumir la secularidad como una narración integrada, culminada y clausurada se la sella herméticamente y se la impide seguir dialogando con la evolución histórica, frenando el mutuo cuestionamiento e interpellación, como tantas veces ha sucedido en la teorización de la secularización. Sólo desde la relectura de nuestra narración secular podremos reconstruir el rostro sociohistórico de la secularidad y convertir esta condición en un espacio de convivencia abierto a las preguntas del pasado, presente y futuro.

Bibliografía

- ALBERT, María; HERNÀNDEZ MARTÍ, Gil Manuel (2014). Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada. Una mirada desde la ciudad de Valencia. En *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 9, 3, 273-295. <https://doi.org/10.11156/aibr.090304>
- ALONSO, Luis Enrique; CONDE, Fernando (1994). *Historia del consumo en España: una aproximación a sus orígenes y primer desarrollo*. Madrid: Debate.
- ANDRÉS-GALLEGOS, José; PAZOS, Antón M. (1999). *La Iglesia en la España contemporánea, volumen 2*. Madrid: Encuentro.
- ARCHIDIÓCESIS DE MADRID ALCALÁ (1960). *Boletín Oficial de la Archidiócesis de Madrid-Alcalá*. Madrid: Gráficas Yagües.
- ARRIZABALAGA, Mónica (2015). “La España cofrade”, en ABC, 2 de Abril de 2015, <http://www.abc.es/sociedad/20150402/abci-espana-cofrade-201503281315.html>
- ASAMBLEA CONJUNTA OBISPOS-SACERDOTES (1971). *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Proposiciones. Conclusiones. Apéndices*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (XXXVIII) (1983). *La visita del Papa Juan Pablo II y la fe de nuestro pueblo Exhortación colectiva del Episcopado Español*. Madrid, 25 de junio. <http://www.conferenciaepisco-pal.es/documentos/Conferencia/pdf/LIBRO04.PDF>
- BÉRAUD, C; PELLETIER, D.; PORTIER, P. (2012). Portrait du catholicisme en France. En Alfonso PÉREZ-AGOTE (dir.). *Portraits du catholicisme: une comparaison euro-péenne* (105-158). Rennes: Presses universitaires de Rennes.

- BERGER, Peter L. (1994). *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder.
- BERGER, Peter L. (ed.) (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Wm. B. Eerdmas Publishing Co.
- BERMEJO, Diego (2013). El retorno de Dios en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada. En Diego BERMEJO (ed.). *¿Dios a la vista?* (15-83). Madrid: Dykinson.
- BOTTI, Alfonso; MONTESINOS, Nieves (1998). Anticlericalismo y laicidad en la Pos-guerra, la Transición y la Democracia (1939-1995). En Emilio LA PARRA LÓPEZ; Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.). *El anticlericalismo español contemporáneo* (303-366). Madrid: Biblioteca Nueva.
- BROWN, Callum G. (2009). *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800-2000*. Oxford: Routledge.
- BRUCE, Steve (2002). *God is dead, secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishers.
- CALLAHAN, William J. (2003). *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*. Barcelona: Crítica.
- CAMPS, Victoria; VALCÁRCEL, Amelia (2007). *Hablemos de Dios*. Madrid: Taurus.
- CASANOVA, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CASTRESANA, Jerónimo (1969). *Los desilusionados. Primer libro en castellano sobre la secularización, y demás soluciones al drama sacerdotal de nuestro tiempo*. Bilbao: La gran enciclopedia vasca.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLÓGICAS (1965). *Actitudes religiosas*, estudio 1006.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLÓGICAS (1987). *Actitudes y valores en las relaciones interpersonales (I)*, estudio 1703.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLÓGICAS (2008): *Religión (II)* ISSP, estudio nº 2776. http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2760_2779/2776/es2776.pdf
- DAVIE, Grace (1999). Europe: The Exception that Proves the Rule. En Peter BERGER (ed.). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Wm. B. Eerdmas Publishing Co.
- DAVIE, Grace (2000). *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. New York: Oxford: University Press.
- DAVIE, Grace (2006). Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account. *European Journal of Sociology*, 47, 271-296. <https://doi.org/10.1017/S0003975606000099>
- DAVIE, Grace (2007). Vicarious Religion: A Methodological Challenge. En Nancy T. AMMERMAN (ed.). *Everyday Religion Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press.
- DE LA CUEVA MERINO, Julio (2015). Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia. *Historia Contemporánea*, 51, 365-395. <http://doi.org/10.1387/hc.14712>
- DE LLANOS, José María (1937). Estilo de la Juventud Nueva. *En Razón y fe*, tomo 112: 479, 440-446.

- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (1996). La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente. En Rafael DÍAZ-SALAZAR; Salvador GINER y Fernando VELASCO (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2006). *El factor católico en la política española. Del nacional-católicismo al laicismo*. Madrid: PPC.
- DOBBELAERE, Karel (1999). Towards an integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. En *Sociology of Religion*, 60:3, 229- 247. <https://doi.org/10.2307/3711935>
- DUBACH, Alfred (2008). The Religiosity Profile of European Catholicism. En BERTELSMANN STIFTUNG (ed.). *What the World Believes. Analyses and Comentary on the Religion Monitor 2008*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- DUCH, Lluís (2007). *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder.
- FOLGADO FLÓREZ, S. (1970). *El cristianismo y la Iglesia en el mundo (aspectos teológicos del diálogo Iglesia-secularidad)*. San Lorenzo de El Escorial: Biblioteca La Ciudad de Dios.
- FOUCAULT, Michael (1999). *¿Qué es la Ilustración?* Barcelona: Paidós.
- FUNDACIÓN FOESSA (1970). *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*. Madrid: Euramerica.
- GARCÍA ALBA, Pompeya Elvira (2011). *Modernidad, secularización y religión: el caso de México*, Tesis Doctoral bajo la dirección del Dr. Manuel Fernández del Riesgo. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/14066/1/T33312.pdf>
- GODIN, H.; DANIEL, Y. (1943). *La France, pays de mission?* Lyon: Editions de l'Abelle.
- GONZÁLEZ-ANLEO, Juan (1985). Identidad de los católicos españoles. En Francisco AZCONA; Juan J. CEBRIÁN (et al.). *Católicismo en España. Análisis sociológico* (89-120). Madrid: Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.
- GONZÁLEZ-ANLEO, Juan María (2015). *Generación Selfie*. Madrid: PPC.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis; BELDA, Rafael (et al.) (1986). El hombre a evangelizar en la España actual. En SECRETARÍA GENERAL DEL CONGRESO (Ed.): *Evangelización y hombre de hoy*. Madrid: Edice-Editorial de la Conferencia Episcopal Española
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario (1999). La Iglesia en España: problemas de superficie y problemas de fondo. En Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.): *La Iglesia en España. 1950-2000*. Madrid: PPC.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. París: Bayard.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005). *La religión hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- INGLEHART, Ronald (2001). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- KASPER, Walter (et al.) (2005). *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

- LABOA, Juan María (1989). Cultura política y desarrollo religioso. En Bernhard en HAGEMEYER (ed.). *España: balance 1988-1989*. Madrid: Unión Editorial.
- LABORDE, Antonia (2017). La gente te mira raro cuando dices que te casas por la Iglesia. En *El País*, 10/01/2017. http://politica.elpais.com/politica/2016/12/19/actualidad/1482162082_252517.html
- LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- LÓPEZ ARANGUREN, Eduardo (2013). *Estado, Iglesia y Sociedad en el proceso de secularización de España. 1978-2013*. Madrid: Dykinson.
- LÓPEZ ARANGUREN, José L. (1969). *La crisis del catolicismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- LYON, David (2000). *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- MACINTYRE, Alasdair (2009). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MARCOS ALONSO, Jesús A. (1967). Hacia una tipología psicosocial de la identificación religiosa. En Rogeli DUOCALLE. *Ánalisis sociológico del catolicismo español*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- MARDONES, José María (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- MARDONES, José María (2005). *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización*. México: Cuadernos de fe y cultura.
- MARGENAT, Josep Maria (2005). La deconstrucción del nacionalcatolicismo. En José María CASTELLS; José HURTADO y Josep Maria MARGENAT (Eds.). *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)* (59-83). Bilbao: Desclée de Brower.
- MARÍAS, Julián (1984). La actitud religiosa de siete generaciones españolas. En Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ (Ed.). *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*. Barcelona: Argos-Vergara.
- MARTÍN DE SANTA OLALLA, Pablo (2005). *La Iglesia que se enfrentó a Franco: Pablo VI, La Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*. Paracuellos del Jarama (Madrid): Dílex.
- MAYER, Arno J. (1981). *La persistencia del Antiguo Régimen*. Madrid: Alianza Editorial.
- MCLEOD, Hugh (1997). *Religion and the People of Western Europe 1789-1989*. Oxford: Oxford University Press.
- MONTERO, Feliciano (2007). Autocríticas del Nacionalcatolicismo en los años cincuenta. En Carolyn P. BOYD (coord.). *Religión y política en la España contemporánea* (139-164). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- MONTERO, Feliciano (2012). Catolicismo social frente a socialismo revolucionario. Confrontación de retóricas. En Julio DE LA CUEVA MERINO y Feliciano MONTERO (eds.). *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares.
- MONTERO, José Ramón; CALVO, Kerman; MARTÍNEZ, Álvaro (2008). El voto religioso en España y Portugal. *Revista Internacional de Sociología (RIS)* Vol. LXVI, nº 51, Septiembre-Diciembre, 19-54. <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2008.i51.108>.

- MONTERO, Mercedes (2011). Desarrollismo, consumo y publicidad. Un enfoque histórico (España 1960-1975). *En Pensar la publicidad*, 5/1, 249-273. http://dx.doi.org/10.5209/rev_PEPU.2011.v5.n1.369.
- OFICINA DE ESTADÍSTICA Y SOCIOLOGÍA DE LA IGLESIA (1988). *Estadísticas de la Iglesia Católica 1989*. Madrid: Editorial de la Conferencia Episcopal Española.
- PELLETIER, Denis (2002). *La crise catholique. Religion, société, politique*. París: Payot.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso (2007). El proceso de secularización en la sociedad española. *Revista Cidob d'Affers Internacionals*, 77, 65-82. <http://www.ra.co.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/view/69476>.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso (2010). La irreligión de la juventud española. *Juventud y laicidad, Revista de Estudios de Juventud*, 91, 49-63. <http://www.injuve.es/sites/default/files/2012/44/publicaciones/revista-91-com-pleta.pdf>.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso (2012). *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización* (colección monografías, 276). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- QUAGGIO, Giulia (2016). La modernidad del pasado. El PSOE en busca de una idea regenerada de España. *Historia y Política*, 35, 95-122. <http://dx.doi.org/10.18042/hp.35.05>
- RÉMOND, René (1999). *Religion and Society in Modern Europe*. Oxford: Blackwell Publishers.
- RICOEUR, Paul (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *ÁGORA-Papeles de Filosofía*, 25-2, 9-22. <http://hdl.handle.net/10347/1316>.
- SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, Izaskun (2009). Religión y sociedad en España. Balance de Situación. *Iglesia Viva*, 240, 81-99. <http://iviva.org/revistas/240/240-33-ANALISIS.pdf>.
- SUÁREZ-PERTIERRA, Gustavo; FERNÁNDEZ-CORONADO, Ana (2013). *Identidad social, pluralismo religioso y laicidad del Estado*. Fundación Alternativas, Documento de Trabajo 180/2013. http://www.fundacionalternativas.org/public/storage/laboratorio_documentos_archivos/479521f06766af86e731f92dc17da34.pdf
- TAYLOR, Charles (2014). *La era secular. Tomo I*. Barcelona: Gedisa.
- TAYLOR, Charles (2015). *La Era Secular, Tomo II*. Barcelona: Gedisa.
- TORNOS Andrés y APARICIO, Rosa (1995). *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid: PPC.

Notas

- 1 Becario del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Referencia: FPU14/05460.
- 2 Hasta la fecha he realizado grupos de discusión y entrevistas en un Instituto Público en una localidad al Norte de Madrid y otro Instituto en un barrio del sur de la capital.