

# De la secularización a la desinstitucionalización religiosa

José María Mardones

El análisis de la modernidad religiosa se ha efectuado a través de la denominada tesis de la secularización<sup>1</sup>. Una especie de cuadro teórico general que quiere dar cuenta de las principales vicisitudes de la religión en la modernidad capitalista, aunque, como se le acusa, su rejilla conceptual no sirva para un análisis concreto de campo<sup>2</sup>.

La tesis de la secularización ha sufrido muchas matizaciones. De una forma muy simplificada se podría decir que existen dos versiones de esta teoría<sup>3</sup>. Una versión fuerte o dura que pronosticaría el creciente declive y desaparición de la religión, como vestigio de un pasado superado por la dinámica de la modernidad racional. La segunda versión, suave, no se atreve a vaticinar desapariciones, sino más bien la pérdida de relevancia social y la reconfiguración, distinta, nueva, de la religión en la modernidad capitalista de las sociedades diferenciadas y complejas. La modernidad, según esta interpretación, no dejará de ser religiosa, sino que adoptará formas nuevas<sup>4</sup>.

Quizás estamos en un momento en que comienzan a atisbarse algunos hechos que corroboran esta actitud prudente y atenta de los «secularizadores suaves». La religión permanece en la modernidad. La modernidad religiosa existe y presenta una serie de características que nos llevan a preguntarnos si la tesis misma de la secularización no debe ser revisada o reformulada. Esto es lo que vamos a intentar brevemente en las páginas que siguen<sup>5</sup>. A partir de algunos datos relevantes de la situación religiosa actual española que ya es homologable a la de la Europa de la Comunidad, proponemos **una interpretación de la situación religiosa de la modernidad occidental**. Todavía nos tenemos que ver con síntomas, pero, como veremos, suficientemente relevantes como para preguntarse si no necesitamos ya una reinterpretación de las tesis de la secularización. En el fondo nos estamos preguntando por las formas que adopta la religión o la actitud religiosa en las sociedades occidentales de la modernidad tardía.

## 1. Datos que dan que pensar

Los estudios recientes sobre la situación religiosa en España —especial-

mente el debido a González Anleo y González Blasco, «Religión y sociedad en la España de los 90»<sup>6</sup>— señala un desplazamiento o «emigración» de las actitudes españolas desde la religión hacia la indiferencia.

Los datos son llamativos. Si consideramos el año 1970 como uno de los términos de comparación con la situación actual (1990), nos encontramos que:

- El año 1970 se declaraban católicos el 96 %, en 1990 el 72 % (un 24 % menos).
- En 1970 el 3 % de los encuestados se decía indiferente o ateo, en 1990 el porcentaje se eleva hasta el 26 %.
- En 1970 el número de católicos practicantes era del 64 %, en 1990 es del 27 % (ha disminuido un 37 %).
- En 1970 el número de los «católicos no practicantes» era del 9 %, en 1990 pasan al 19 %.

El resultado de los datos proporciona una significativa doble tendencia: por una parte el descenso de los «católicos practicantes» (que se detiene en 1983); por otra parte, el aumento ininterrumpido y continuo del grupo de los **indiferentes** (ya que el de los ateos permanece casi invariable entre el 3-5 %). Según los autores del estudio, se advierte que el número de los no practicantes, que se había duplicado desde 1977, ve reducir sus efectivos en beneficio de los indiferentes. Este es el grupo (26 %) —que en los jóvenes menores de treinta años se eleva hasta el 30 %— que emerge notoriamente durante los años de la transición política y del gobierno socialista.

Hay otra serie de datos que dan también que pensar. Se refieren a la **fragmentación de la coherencia doctrinal** católica.

- Si tomamos la creencia en Dios como un elemento central, se constata el pluralismo de posiciones en el modo como se expresa esta creencia. Para simplificar y remitiéndonos al citado estudio: un 28,2 % creen en un Dios cosmovitalista, un 25,7 % en un Dios Padre, un 23,5 % en un Dios tradicional Juez todopoderoso, finalmente una postura semiagnóstica ante Dios mantiene un 11,1 %.

- La creencia en la divinidad de Jesucristo arroja estos porcentajes: el 63,5 % cree en ella firmemente; el 17,7 % tiene bastantes dudas;

7,7 % no sabe qué pensar y el 2,6 % no cree en absoluto. Un 8,4 % no contesta.

- Las cuestiones denominadas escatológicas son también un baremo al que se recurre para ver la coherencia doctrinal de los creyentes. Tenemos los siguientes grandes resultados: creen en la otra vida: firmemente un 43,8 %, con dudas o no saben qué pensar el 40,2 % y no creen en absoluto el 7,5 %. Respecto al cielo, creen firmemente el 52,3 %, con dudas o no saben qué pensar el 35,3 % y no creen en absoluto el 3,9 %. En el infierno creen sólo el 32 %, con dudas o no saben qué pensar el 43,7 % y se eleva hasta el 15,5 % los que lo rechazan.

Los autores se preguntan si no estamos ante una escatología «burguesa».

Llama también la atención la aparición de «contaminaciones» orientales en la escatología cristiana: de un 25 a un 29 % creen en la reencarnación.

Mencionamos de pasada las incongruencias que se manifiestan entre los creyentes: hay más creyentes en el cielo que en la resurrección, etc.

Al final, sólo la mitad de los católicos españoles consideran que su religión sea «la verdadera». La otra mitad opina, en una actitud ecuménica interreligiosa, que las demás religiones también tiene verdades que ofrecer o bien que todas las ofrecen por igual<sup>7</sup>.

- La creencia más devaluada es, sin embargo, la infalibilidad del Papa: sólo es aceptada por un 26,9 %.

Esta serie de datos, desde el punto de vista de las creencias, permite hablar de una fragmentación de la coherencia doctrinal<sup>8</sup>. La adhesión a la institución eclesiástica y al sistema de creencias parece flexibilizarse mucho. Asistimos a cierto fenómeno de clientelismo que, en el límite, elige una «cesta de la creencia» o «religión a la carta», dependiendo de los gustos personales. Estaríamos asistiendo a una situación objetiva de «mercado de creencias» en el sentido apuntado por Berger y Luckman y de sesgo individualizado de las creencias donde se acepta cada vez menos la mediación oficial de las instituciones en la construcción del sentido.

¿Qué significa este desplazamiento hacia la indiferencia y esta flexibilización de las creencias? ¿No estamos asistiendo a una cierta desvinculación respecto a la religión institucional? ¿No cabría hablar desde la perspectiva de la

religión oficial de una cierta «desinstitucionalización»?<sup>9</sup>.

Adelantamos ya en interrogantes la marcha de nuestra hipótesis de trabajo. Pero hemos de proceder más lentamente. Analicemos con algo más de detenimiento los dos datos que hemos encontrado llamativamente presentes en las encuestas efectuadas últimamente y procuremos darles una interpretación coherente.

## 2. La indiferencia y la fragmentación doctrinal como síntomas de un proceso de desinstitucionalización

La indiferencia religiosa, que aparece escasamente o nada matizada en las encuestas, está lejos de ser un fenómeno simple y monolítico. Cada vez más sospechamos que detrás de este vocablo se esconden una variedad de posiciones que van desde el desinterés respecto a la institución religiosa católica, en nuestro caso, hasta el desinterés respecto a la cosmovisión cristiana predominante hasta ahora, pero no necesariamente respecto a la religión, llegando al agnosticismo respecto a todo planteamiento trascendente teísta, pero que no descarta una religiosización de la naturaleza o universo; y se puede instalar también en el desentendimiento radical de lo religioso en un más o menos dramático o cómodo asentamiento en lo finito (estilo Tierno Galván), o un «postmoderno» no pedir más a la realidad y contentarse con lo que hay<sup>10</sup>.

La carencia de estudios empíricos matizados sobre la indiferencia y la presencia paradójica de una cuarta parte de indiferentes que oran en la encuesta europea, nos lleva a hipotetizar acerca de la «indiferencia» como un fenómeno no estrictamente adecuado a lo arreligioso.

Nos encontramos de esta manera en una situación en la que sabemos que existe un desplazamiento desde la institución eclesial (católica) hacia la «indiferencia», pero que desconocemos el punto de llegada o hacia dónde se orienta ese conjunto de ex-creyentes o no creyentes cristianos. ¿Van hacia la no creencia religiosa o más bien buscan una adecuación en algunas de las paradas o estaciones intermedias posibles que pasan desde una creencia por libre, hasta la

marcha hacia la nueva sensibilidad religiosa neo-esotérica o hacia el misticismo ecléctico y postcristiano de la denominada «New Age»?<sup>11</sup>.

El estudio «Religión y sociedad en la España de los 90» da una pequeña pista de las causas de esta «emigración» hacia la indiferencia. Se obtiene a través de las «razones» o motivos aludidos por los declarados «católicos no practicantes». Acajan esta no-práctica a:

- Razones sociales, entorno, circunstancias de la vida un 44 %.
- Razones eclesiales, desconfianza frente a la Iglesia y su doctrina, moral, etc. un 28 %.
- Razones religiosas, falta de interés, un 40 %.

Estas respuestas nos orientarían hacia el entorno social y sus hábitos y comportamientos para explicar la falta de práctica en la sociedad española de los 90. La falta de interés en las cuestiones religiosas es tautológica con lo que buscamos explicar, por lo que no nos sirve para sacar demasiadas conclusiones. Quizá, como ha hecho J. Martínez Cortés<sup>12</sup>, hay que rastrear las huellas biográficas en la literatura reciente para encontrar algunas razones que expliquen esta «emigración» a partir de la creencia cristiana. Parecen anudarse bastantes de ellas alrededor de la primera socialización religiosa: el rechazo de la imposición de lo religioso, la mezcla nacionalcatólica entre religión y política, el desfase creciente de la institución eclesial, ... Para las jóvenes generaciones, que no vivieron este clima nacionalcatólico y donde la indiferencia asciende hasta el 30 %, habría que considerar el hecho de la carencia de ambiente cristiano en su socialización.

Carentes de datos empíricos de mayor fiabilidad tenemos que efectuar algunos paralelismos con fenómenos que ya están presentes en los demás países europeos, especialmente cercanos a nuestra órbita, y a los cuáles nos asemejamos cada vez más desde el punto de vista de los datos de los estudios de campo religiosos<sup>13</sup>.

Parece clara, sin embargo, la constatación de un cambio de actitud entre la religión institucionalizada: nos hallamos ante cierta desvinculación de la religión cristiana.

Si volvemos la vista hacia la fragmentación de la coherencia doctrinal hay varios aspectos a considerar. Por una parte, parece innegable que nos encontramos ante un pluralismo dentro de la misma religión institucionalizada. No todos

los creyentes creen lo mismo ni de la misma manera. Asistimos en nuestros días a un agudizamiento del pluralismo que siempre ha caracterizado a la iglesia católica. Quizá con una novedad: si el pluralismo, que de hecho ha existido en la Iglesia venía marcado hasta ahora por la benevolencia eclesial frente a aquellos que no habían sido bien integrados dada su baja cultura, contaminación con prácticas religiosas paganas o cuasi-mágicas (religiosidad popular), ahora el pluralismo parece provenir, no tanto de situaciones sociales y culturales, cuanto de la iniciativa personal. Son los individuos, en el clima pluralista y tolerante de nuestro momento, los que eligen esta u otra preferencia. Sería la marca individual la que señala la inclinación hacia esta u otra afirmación o modo de vivir la fe cristiana. Este rasgo preferencial<sup>14</sup> con el acento individualista que parece comportar no debe ser olvidado.

A la hora de entender la fragmentación doctrinal no debiéramos perder de vista el problema conceptual o de lenguaje que conlleva. Sospechamos que a menudo se afirman o rechazan formulaciones, con una determinada y, a veces bastante deficiente interpretación. Entramos en la mezcla de formulación conceptual, interpretación de la misma, buena o mala enseñanza religiosa, etc. Un nudo difícil de desatar, pero que indudablemente se encuentra detrás del pluralismo doctrinal que presentan los datos de las encuestas. Plantea incluso la pregunta de si no estaremos ante una actitud cultural y social diversa, en el clima pluralista que vivimos, acerca de las mismas formulaciones: cada individuo las adapta a su comprensión. Rechaza la rigidez tradicional y trata de entender de un modo que le «sirva» las diversas doctrinas, desde el misterio de Dios hasta la infalibilidad del Papa. Es decir, aparece un componente pragmático que se evidencia muy vinculado a la vivencia personal, individualista, de la religión.

Siguiendo esta línea de reflexión, la flexibilización doctrinal nos estaría señalando un dinamismo característico de nuestro tiempo: la tendencia hacia una desdogmatización<sup>15</sup>. Esta tendencia se agudizaría, claro está, en aquellos que han emigrado de la institución. Hay que suponer que en los ámbitos no institucionalizados la religión se fluidifica. Aparece una religiosidad, cada vez más amplia —si es cierta la hipótesis de la no desembocadura arreligiosa de los declarados «indiferentes»— que está en un estado muy lábil. La metáfora física de la «fluidifica-

ción» tiene la virtualidad de expresar plásticamente este paso de un cierto estado más «sólido», fijo, permanente, que corresponde a la religión institucionalizada, a otro más dúctil, flexible y propicio para las manipulaciones personales o de pequeños grupos. Nos volvemos a encontrar con la desinstitucionalización paseándose bajo la metáfora de la fluidificación<sup>16</sup>.

En el fondo se insinúa todavía algo más: un proceso de liberación simbólico-religiosa por el cual una serie de signos, símbolos, mitos, ritos, quedan desvinculados de su lugar original y comienzan a vagar libremente, a la deriva, hasta que encuentran un naufrago o interesado que quiere hacer uso de ellos, o, mejor, un potencial simbólico liberado y a merced de posibles usuarios. El potencial de lo sagrado se manifestaría ahora no monopolizado o administrado ya del todo por las religiones institucionalizadas, sino más suelto, como un conjunto de útiles simbólicos a libre disposición para ser empleado en la reconfiguración religiosa de nuestro tiempo.

Las consideraciones anteriores nos conducen a asentir a los interrogantes que nos proponíamos en el apartado precedente: asistiríamos a un proceso de desplazamiento religioso desde la institución eclesial hacia un tipo de religiosidad menos institucionalizada, configurada según las preferencias personales y que estaría formándose fuera de la institución cristiana. Este proceso visto desde la institución eclesial se mostraría como un proceso de crisis institucional o, mejor, de desinstitucionalización. Observado desde la perspectiva del creyente y de las afirmaciones doctrinales, aparece fuertemente tocado de elecciones y preferencias individualistas y muestra una cierta fluidificación religiosa. Estas dos tesis de la desinstitucionalización y la fluidificación serían, resumidamente, dos aspectos complementarios del mismo fenómeno: de una cierta dinámica religiosa que parece caracterizar a la situación moderna de la Europa occidental.

### 3. La tesis de la desinstitucionalización y la de la secularización

a novedad de la situación religiosa actual, a la que apuntan los fenómenos arriba indicados, manifiesta una

situación que se aparta de la tesis tradicional de la secularización, aunque, por otra parte, corrobora alguna de las tendencias advertidas por algunos de sus teóricos. La desinstitucionalización en cuanto fenómeno que indica la pérdida de monopolio religioso de las instituciones y la fluidificación de un capital simbólico a la espera de una conjunción religiosa diferente, más sincrética y provisional, señala una situación no totalmente desconocida para algunos de los teóricos de la religión en la sociedad moderna.

### 3.1. Desde la personalización a la privatización

Hay toda una línea de análisis que partiendo de Durkheim<sup>17</sup> advertía ya un cambio de la religión en la sociedad moderna: no desaparecía, sino que se centraba crecientemente en el individuo. El individuo era lo que devenía crecientemente sagrado y el ámbito de las manifestaciones de lo sagrado. Esta personalización de la religión o corrimiento hacia los aspectos más personales fue acentuada también por T. Parsons<sup>18</sup>, que desde la realidad norteamericana, ya notaba el carácter electivo que tenía la religión en la modernidad. Los individuos elegían la religión, la institución religiosa ya no determinaba a los individuos. Aunque siguiera siendo cierto que esta elección individual no era tan abierta y libre como para desvincularse de la tradición cristiana predominante en Occidente, pero sí para adherirse a una u otra de las varias formas o denominaciones de la religión cristiana. La religión, desde la perspectiva norteamericana, se convertía en elemento de preferencia de los individuos. El individuo era el elector, preferido y hasta degustador de la religión desde sus particulares intereses, inclinaciones y experiencias o necesidades. La religión se hacía más dependiente de los individuos, de la clientela de las personas y sus solicitudes. Esta situación originalmente norteamericana se ha convertido crecientemente en la pauta o modelo de la vivencia religiosa cristiana en Occidente. Estamos ante el fenómeno de la privatización de la religión<sup>19</sup>.

T. Luckmann<sup>20</sup> ha insistido fuertemente en la tesis de la privatización de la religión en la sociedad moderna. Vista la religión institucional desde esta personalización o acentuación individualista de la religión en la modernidad, se comprende su centramiento en las cuestiones de

la esfera privada y aún del corazón. La religión concentrada en la «sacralización de la subjetividad», en los corazones de los individuos, mejor en lo emocional, y preocupada por los problemas, éxitos o fracasos, de los individuos, parece una característica de la religión moderna. Frente al predominio anterior de las grandes visiones o cosmovisiones englobantes propias de una gran transcendencia, nos encontraríamos ahora con su imposibilidad y con la más o menos velada aparición de lo sagrado por los caminos de las transcendencias intermedias (ideas de nación, raza, sociedad, madre-tierra, etc.) y las pequeñas transcendencias (referidas al propio ego, la autorrealización, el cuidado del cuerpo, la intimidad de los otros). La consecuencia de esta **privatización de la religión** es muy fuerte para la religión especializada e institucionalizada, según T. Luckmann: «las iglesias ya no representan la forma dominante de la religión». Esta afirmación, discutible y provocativa, quiere hacer hincapié en el giro sociocultural acontecido en la religión. Esta se torna invisible. Quizá fuera más preciso, como hacen D. Hervieu-Léger y F. Champion hablar de religiosidad **difusa**, flotante, polimorfa y de consumo marcadamente subjetivo<sup>21</sup>.

La privatización de la religión ha sido vista como un fenómeno inducido por la cultura y sociedad burguesas. Habría una cierta «afinidad electiva» entre la sociedad de la economía competitiva, del progreso científico y de la afirmación del individuo, con la privatización estructural de la vida individual y la sacralización de la subjetividad<sup>22</sup>. Este proceso ha recibido las críticas de la denominada teología política —que la ha denominado «religión burguesa»— y de todos aquellos que entienden la religión como un fenómeno no reducible a la mera esfera de lo privado<sup>23</sup>.

Como todos los fenómenos de cierta importancia social y cultural, estos movimientos o cambios en el campo de la religión, no suceden sin contra-movimientos o reacciones contrarias. Asistimos actualmente a una reivindicación de la dimensión pública y política de la religión desde los lugares de la religión fundamentalista y del neoconservadurismo. Este auge público de la religión en el mundo actual<sup>24</sup>, es un rasgo que contrasta con el proceso de privatización que recorre social y culturalmente a la religión actual. ¿Nos hallamos ante meros fenómenos reactivos frente a la corriente principal de la

modernidad o entramos en una situación de «modernidad postindustrial», «sociedad del riesgo», donde coexistirán todas estas tendencias en una especie de puzzle?<sup>25</sup>

### 3.2. La «culturalización» de la religión

Uno de los primeros pensadores sociales de la religión E. Troeltsch notó que, además del tipo «iglesia» y del tipo «secta», se daba entre los fenómenos de innovación religiosa, una especie de movimiento intermedio que denominó **misticismo**. Se caracteriza más por el énfasis en lo individual que en el seguimiento; posee unos contornos difusos y una afiliación fluida y cambiante. Más tarde un sociólogo de la religión norteamericana, H. Becker, denominará «cult», «culto», a esta tendencia. Además del énfasis individual y la escasa estructuración organizativa, se caracterizarían por la búsqueda personal de experiencias extáticas de salvación y bienestar físico, psíquico y mental.

La pertinencia de esta categoría mística, cáltica, parece de gran utilidad para explicar el tipo de religiosidad difusa y ecléctica que, veíamos, crece en nuestro tiempo. Parecería como si la religión estuviese tomando socialmente la forma de «culto». Detrás de el fenómeno de la desinstitucionalización y del crecimiento de la denominada «nebulosa místico-esotérica»<sup>26</sup>, o simplemente del auge de un eclecticismo que amalgama aspectos de la tradición cristiana con otros sacados de las tradiciones herméticas, orientales o de las modernas preocupaciones ecológicas, transpersonales, etc. asistimos a una religiosidad de tipo cáltico. Responderían a la individualización que ha experimentado la religión y a la desinstitucionalización del cristianismo. Religiosidad orientada a la realización del individuo y el logro de su bienestar general; con predominio de un gnosticismo monista que ve la presencia de lo divino recorriendo todas las realidades y todas las religiones; la experiencia emocional juega un papel central y se torna criterio de la autenticidad de lo vivido; la adhesión se hace más provisional y cambiante, pasa más por la vinculación al líder del grupo o a las vinculaciones del grupo que a la ortodoxia de la doctrina. El resultado es una religión subinstitucional, con comunidades emocionales<sup>27</sup> más o menos nuevas y más o menos religiosas —según el sentido tradicional— pero empeñadas en

proporcionar sentido al individuo y de integrar algunas de los problemas y demandas de la sociedad moderna.

Hemos indicado rápidamente los rasgos más notorios que algunos analistas religiosos ya veían perfilarse en el horizonte de la modernidad avanzada. La religión no desaparecía, se transmutaba; cambiaba la forma, se reconfiguraba con rasgos diferentes de los predominantes hasta el momento anterior. Frente a la tesis «divulgada» de la secularización como arreligiosidad asistimos a una reconfiguración de la religión en la sociedad moderna. Los espíritus más penetrantes, como hemos visto, ya eran conscientes del cambio. Incluso percibían la orientación del movimiento fundamental

Vamos a sintetizar brevemente las diferencias que la tesis de la desinstitucionalización o nueva reconfiguración de lo religioso en la sociedad moderna supone frente a la tesis clásica de la secularización. Es como detenerse un momento y acentuar los rasgos más definitorios y contrastantes de la nueva religiosidad frente a la concepción todavía más extendida y vigente de la concepción ligada a las tesis de la secularización.

## 4. La desinstitucionalización como nueva reconfiguración de lo religioso

Frente a las tesis más clásicas de la religión secularizada habría que afirmar ya un proceso de reconfiguración religiosa que vendría caracterizado por los datos siguientes:

- 4.1. La pérdida por parte de la religión institucional no sólo del monopolio cosmovisional, sino del **monopolio de lo religioso**.

La novedad frente a la tesis tradicional de la secularización, que acentúa la pérdida de una cosmovisión unitaria y de carácter religioso y el paso a una pluralidad de cosmovisiones (**mercado** de cosmovisiones o ideologías<sup>28</sup>, se sitúa ahora en la pérdida del monopolio de las visiones religiosas por parte de las instituciones religiosas. La religión, según la tesis de la seculari-

zación, cuyos signos y símbolos perdían reconocimiento social, se refugiaban en el seno de las instituciones. Ahora asistimos a la desvinculación institucional de estos símbolos. Desde el punto de vista de estas grandes instituciones o iglesias se trataría de una pérdida; ya no estaría el acervo simbólico de lo religioso y sagrado en las manos de estas instituciones; se les estaría escapando a su control. Si todavía tras la pérdida de la centralidad social y de la unidad cosmovisional, las iglesias supieron convertirse en instituciones especializadas en la posesión, distribución y salvaguarda de lo religioso, es decir, en monopolizadoras de los símbolos y signos de lo religioso, esta situación parece declinar y torna a su fin. Ahora asistimos a un proceso de reblandecimiento institucional de este monopolio y crece el número de subinstituciones emergentes o de instancias que, desde fuera de las iglesias, se esfuerzan por recrear las respuestas religiosas y jugar un papel homólogo al de las religiones institucionalizadas.

4.2. **Afirmamos, por tanto, la liberación de un capital simbólico sagrado o religioso que, incontrolado por las instituciones, vagaría por los intersticios de lo social a merced de los interesados o nuevos reconfiguradores religiosos.**

Quiere decir, en primer lugar, que reconocemos la existencia de una situación de cierta difusividad **de lo sagrado** que penetra por la sociedad. La religión o ciertas formas de lo sagrado estarían difundándose por aspectos que no hace mucho se presentaban de manera puramente secular. La religiosidad moderna impregnaría formas seculares, devendría, valga la paradoja de la expresión, «religiosidad secular». Sus derivas<sup>29</sup> se podrían advertir en numerosas manifestaciones de nuestra sociedad, algo no totalmente nuevo, por supuesto, pero que ahora tendría una especial presencia y manifestación.

El segundo aspecto de nuestra afirmación hace referencia a la facilidad que la recreación o reconfiguración religiosa encuentra en este momento. Al aflojarse los vínculos institucionales y su control, se hace más fácil apoderarse de aspectos de lo religioso, de una u otra tradición religiosa y mezclarlos o amalgamarlos con otros obtenidos de las visiones, más o menos exactas,

de la ciencia y de las expectativas y riesgos de nuestra época. Los aspirantes a fundadores de religiones proliferan y no es necesario la personalidad excepcional del genio religioso con la conjunción de la situación socio-cultural, para dar origen a pequeños grupos o «cultos» religiosos. Las religiosidades paralelas, con sus especificidades propias, se extienden por doquier en nuestras sociedades occidentales.

4.3. **La nueva reconfiguración religiosa se caracteriza por un menor grado de institucionalización o religiosidad diseminada o difusa.**

De hecho esta característica de la desinstitucionalización marca una diferencia significativa respecto a la religión anterior predominantemente controlada por las grandes instituciones religiosas o iglesias. Estaríamos ante una proliferación de subinstituciones o grupos apiñados alrededor de un líder y con relaciones interpersonales estrechas. Este rasgo emocional<sup>30</sup> y no la organización y la fijación doctrinal, marcarían alguna de las características de las nuevas formas religiosas.

Las adhesiones son, por tanto, menos rígidas, más flexibles y cambiantes, aunque sometidas al fuerte control de la vinculación afectiva con el líder y el grupo. Cabe pensar que los creyentes de la religiosidad moderna desinstitucionalizada transitarán de unos grupos a otros dependiendo de experiencias, vivencias necesidades o encuentros.

El creyente desinstitucionalizado se muestra tolerante con las diversas visiones o propuestas religiosas, e incluso propicio a los eclecticismos o la composición «a la carta», o una religiosidad de «bricolage» hecha mirando más las preferencias individuales que la lógica y coherencia de un sistema doctrinal.

Mirando hacia el cristianismo como religión institucionalizada predominante, éste aparece ahora **desregulado**: el sistema de creencias se hace más permeable a la penetración de creencias paralelas y él mismo es saqueado para formar parte, con otros elementos de otras tradiciones, de un nuevo conjunto o visión religiosa. Esta flexibilidad doctrinal generará la llamada a la redogmatización doctrinal por parte de las iglesias, y un énfasis fundamentalista en los textos fundacionales, los cánones doctrinales y la autoridad interpretadora.

- 4.4. La religión desinstitucionalizada es una **religión emocional**, centrada en el desarrollo y bienestar del individuo.

Se ha señalado una doble lógica que preside las preferencias de la reconfiguración religiosa desinstitucionalizada: un cierto pragmatismo personal y la experiencia afectiva.

La individualización de la religión moderna pasa por el bienestar personal y la autorrealización. Una «salvación» que se quiere cercana al aquí y ahora. La religión desde este punto de vista sirve para algo, desde la tranquilidad interior a la expansión del conocimiento o la percepción. Es una religión que aporta beneficios a los adeptos o usuarios. Nada tiene de extraño que esta religiosidad tocada de este pragmatismo individualista esté atravesada de psicologismo o de cierto magicismo esotérico que pretende proporcionar desde salud hasta el control del destino.

La segunda característica de esta religiosidad es la experiencia afectiva. La autenticidad religiosa se mide por el baremo de la experiencia interior, especialmente afectiva. El acceso a lo divino acontece por los caminos de la afectividad íntima. Vale lo que se siente, sería el *siogan* al uso. No tiene por consiguiente, ninguna expectativa de éxito —salvo en grupos minoritarios y contrarreactivos— la religiosidad seca y fría intelectual o legalista. Esta tendencia a la experiencia religiosa directa señala una inclinación hacia el género «místico» o «cúltico» en la reconfiguración moderna de la religión.

- 4.5. La reconfiguración **posterristiana** de la religión moderna.

Llama la atención en esta desinstitucionalización religiosa que la flexibilización, desregulación, penetración de otras religiosidades tiene como referente al cristianismo. Es decir, es el cristianismo occidental —ya que desde aquí estamos hablando— donde está ocurriendo este fenómeno de pérdida del monopolio de lo religioso y de eclecticismo. La nueva reconfiguración religiosa es posterristiana en el sentido en que utiliza el cristianismo como una tradición religiosa más. Sin duda, el cristianismo todavía es y será la religión prevalente en Occidente, pero para un número considerable<sup>31</sup> es una tradición que aporta elementos religiosos conjuntamente con el esoterismo y las religiones orien-

tales, seguidos de la psicología transpersonal, el nuevo paradigma científico, la ecología, etc.

Este rasgo posterristiano de la reconfiguración religiosa, especialmente la más desinstitucionalizada o paralela, es altamente llamativo y se presta a numerosas consideraciones de tipo intrarreligioso cristiano (pastoral vigente, acentos prevalentes en la doctrina y enseñanzas cristianas, etc.) y de carácter socio-cultural acerca de lo que está aconteciendo en esta modernidad tardía para que aparezca este tipo de religiosidad

La conclusión que alcanzamos a esta altura reivindica una reformulación de la tesis de la secularización. Hay datos y razones para desear la tesis de la secularización fuerte o lenta desaparición de la religión y para matizar la de la secularización suave. Más bien, asistimos a una reconfiguración de la religión en la modernidad que nos hablaría de un proceso de desencantamiento y de reencantamiento (Tiryakian)<sup>32</sup>. Mientras Weber tendría razón que estamos ante una desmagificación del mundo («Entzauberung der Welt»<sup>33</sup> propiciada por el proceso de industrialización, cientificación y comercialización de las relaciones sociales, estaríamos asistiendo, siguiendo a Durkheim, a una reconfiguración del evangelio según la nueva situación social y cultural<sup>34</sup>. La tesis de la desinstitucionalización tal como la hemos explicitado explicaría los rasgos fundamentales de esta reconfiguración religiosa de la modernidad en curso. Responde a una concepción abierta, cambiante, dialéctica si se prefiere, de la religión.

Esta situación de la religión, como ya vieron los clásicos de la religión, no cesa de decirnos algo acerca de la sociedad y cultura modernas. La religión no deja de ser un lugar privilegiado para auscultar los síntomas de nuestro tiempo.

## 5. La desinstitucionalización religiosa y la modernidad

La tesis de la desinstitucionalización desde la confrontación con la sociedad moderna nos ayuda a destacar algunos de sus rasgos característicos. La religión no cae del cielo, sino que se fragua en las preocupaciones y hallazgos, miserias y ex-

pectativas del hombre de nuestro tiempo; en definitiva, en su carácter abierto, necesitado de sentido y a la búsqueda y creación de un mundo social pretendida o verdaderamente humano

### 5.1. Las hierofanías o los centros de la reconfiguración religiosa y los riesgos de la modernidad

Si se observa con más detenimiento que el que podemos efectuar aquí<sup>35</sup> los centros alrededor de los cuales se está fraguando la reconfiguración religiosa, nos damos cuenta que giran sobre los siguientes aspectos: a) el individuo, su sentido, su destino, su equilibrio psíquico o interior; b) el cuidado del cuerpo desde la salud, la dietética, la sexualidad hasta la forma física y la apariencia; c) la naturaleza, las relaciones con ella, la ecología; d) la ciencia, el nuevo paradigma científico y la nueva comprensión del universo, el misterio de la realidad; e) la política, la nación, la identidad colectiva amenazada por la homogeneización funcionalista. Si acertamos, con otros muchos analistas sociales, a detectar los núcleos donde hoy se manifiesta lo sagrado, estaríamos apuntando a lo que M. Eliade<sup>36</sup> llamaría las **hierofanías** (= «algo que manifiesta lo sagrado») en nuestra sociedad moderna.

Una reflexión sobre cada uno de estos centros hierofánicos nos proporciona la sospecha fundada de que aquí mismo se anudan los grandes problemas y expectativas de la sociedad y el hombre moderno. Son los núcleos que ofrecen riesgos y peligros, así como sueños e ilusiones.

**El individuo** aparece en la modernidad como uno de los centros de la producción sagrada. Esta sacralización del individuo, además de indicar la preeminencia de que goza la persona en la sociedad moderna, muestra la fragilidad de la misma frente a los grandes sistemas sociales y a todo el entramado de la modernidad. La emancipación se da la mano con la soledad, como la apertura con la rendición y el pluralismo con la arbitrariedad. La persona corre el riesgo del sinsentido al perder el cosmos unitario y entrar, dentro de una sociedad pluralista, en las zozobras del relativismo objetivo y subjetivo. De aquí que sus preocupaciones se hagan de nuevo interrogantes abiertos frente al destino de una sociedad y de una existencia que no posee respuestas claras y aceptadas por la generalidad.

La inquietud existencial se traduce en intranquilidad interior, incluso o precisamente en aquellos que tienen solucionados los problemas materiales de la vida. La terapéutica del «saber sagrado» combinada con explicaciones psicológicas responde a esta necesidad del individuo frente a la oscuridad de la vida y la existencia. La meditación se torna aquí «curación espiritual». La miseria espiritual de una época se manifiesta en este interés renovado por el mundo interior.

**El cuidado del cuerpo**, como denominación genérica de una serie de preocupaciones del individuo avanza un paso más en la situación de la persona en la sociedad moderna capitalista: rodeada de posibilidades consumistas, de una vida sedentaria hecha más de espectadores que de participantes, de una sobrealimentación que se torna un problema de acumulación de grasas, termina, finalmente, siendo una agresión contra el cuerpo y la salud. No es extraño que la preocupación dietética sea una preocupación por la vida sana, con menos calorías y menos colesterol. El culto al cuerpo —a menudo medido por los cánones de la publicidad de los «dioses jóvenes» que exhiben hermosos y saludables cuerpos— entraña un estilo de vida más ascético y en contacto con la madre naturaleza. La recompensa además de la salud, la belleza y la vitalidad es la posibilidad de un placer mayor. La salud, el cuerpo, aparecen como los bienes más preciosos del individuo contemporáneo.

**La naturaleza** como núcleo de preocupaciones de una sociedad maximizadora de producción y crecimiento, amenaza con expoliarla y destruirla y pone así en peligro la vida de las generaciones actuales y venideras. La defensa frente al riesgo ecológico se torna, no sólo preocupación por instaurar unas nuevas relaciones hombre-naturaleza, sino por conjurar su fundamentos ideológicos. Para ello nada mejor que una sacralización de «Gaia», la Madre-Tierra y aún el universo entero. En la ecología profunda nos encontramos que la visión del universo desemboca en una concepción que diviniza la naturaleza y hace del ser humano una pieza consciente y peligrosa del conjunto. Su ambigüedad innata sólo se superará sometiendo a la lógica del todo.

**La ecología** junto con el llamado nuevo paradigma científico conduce a una visión global, unitaria, holista del universo. Un síntoma de la

nostalgia de unificación que se desliza entre las visiones fragmentadas, el pluralismo postmoderno y la multitud de centros de que hace gala la cultura moderna. Se desearía un suerte de monismo que abarcara todo, desde la estructura subatómica, cuántica, hasta la biosfera y el cosmos. Lo divino, impersonal, aparecería atravesando toda la realidad, manifestándose sacramentalmente por todos los rincones de la realidad. A una actitud materialista, estrictamente secular e immanentista, le parece suceder hoy, una tendencia monista que no separa lo natural de lo sobrenatural, el hombre de la naturaleza y lo divino. Una protesta implícita frente a una modernidad hecha de separaciones, definiciones, delimitaciones y que alcanza también al dualismo cristiano y a las separaciones religiosas. Frente a ellas se esgrime una concepción monista del mundo, la nueva alianza ciencia-religión y un ecumenismo religioso universal donde convergen todas las religiones. Y aparece lo divino genérico, impersonal, quizá como una reacción frente al exceso de representación antropomórfica, de caricaturas del rostro de Dios.

**La identidad nacional** es otro de lugares actuales propicio a las sacralizaciones. Tras el hundimiento del comunismo y la polarización de las ideologías, que había estatuido una suerte de orden mundial sacralizado entre el bien y el mal (visto desde ambas posiciones), hemos entrado en la era del triunfo del capitalismo democrático y en una especie de vacío ideológico<sup>37</sup>. La desestructuración de las sociedades del Este busca en la referencia a la propia tierra, etnia, patria, la compensación de la carencia de sentido —y la evasión de la dura realidad socio económica— que viven sus colectividades. En Occidente, la funcionalización de la vida y la fragmentación del sentido en multitud de grupos y roles referenciales, se trata de compensar mediante una religiosización del consumismo y la vuelta más o menos compulsiva hacia lo local, regional, nacional, que se manifiesta desde el deporte hasta la reivindicación de las peculiaridades históricas y la autodeterminación nacional.

Una crisis de identidad que evidencia, según pensadores como Touraine y Habermas, el desgarramiento de la modernidad entre lo funcional y el sentido, entre los sistemas tecno-económico y político burocrático y el mundo interpersonal e interior.

## 5.2. La contramodernidad en la modernidad

Hemos dicho que la reconfiguración religiosa de la modernidad no se hace sin contrarreacciones. A la religión difusa, desinstitucionalizada, del cristianismo desregulado y flexible dogmáticamente, se le oponen los diversos integrismos que recorren hoy a las religiones abrahámicas en forma de reafirmación vigorosa de la tradición, la verdad en referencia literal a la revelación en las Escrituras, la objetividad por la salvaguardia de la interpretación adecuada de la autoridad eclesiástica, la defensa frente al relativismo moral del ambiente mediante el refugio en las filas comunitarias.

Estas reacciones además de comprensibles desde el punto de vista cultural y psicológico, forman parte de la modernidad misma. A la reconfiguración de la religión paralela le acompaña y sigue, como su complemento, las reacciones fundamentalistas e integristas<sup>38</sup>. El panorama de la modernidad tardía sabe que la contramodernidad pertenece, como la misma reconfiguración religiosa, a los problemas y desafíos de la modernidad. La sociedad del riesgo engloba la contramodernidad como una de sus reacciones. Estas reacciones responden a los mismos problemas que sus contrarias, sólo que difieren en las soluciones aportadas mediante una reafirmación de lo ya conocido y experimentado.

## 5.3. ¿Aportación o pacto?

La reconfiguración moderna de la religión, que hemos subsumido bajo la tesis de la desinstitucionalización, vemos que refleja problemas y expectativas de la modernidad. La modernidad no ha agotado el azar ni la dependencia del destino. Más aún, como U. Beck<sup>39</sup> insiste, éste se ha acrecentado hasta el punto de que estamos situados en una *sociedad del riesgo*. Con el agravante de que los elementos impulsores de la modernidad (ciencia, técnica, economía, industrialización, desarrollo, burocracia) son hoy los factores que aparecen como generadores de ese riesgo. No se les puede encomendar, por tanto, la misión de eliminar el riesgo. Su desarrollo acrecienta el peligro. Nos sentimos rodeados de nuevo de la incertidumbre y el espectro de lo indisponible del destino planea de nuevo como la incondicionalidad de lo indisponible sobre

nuestras vidas. Existe lo indisponible. Y cada día es más evidente que con la razón instrumental, la ciencia y la técnica, no se logra neutralizar esta indisponibilidad. Lo tremendo o sobrecogedor de lo sagrado se le aparece al hombre lúcido y crítico moderno por los caminos de la amenaza e indisponibilidad de la misma sociedad moderna autonomizada que él ha construido.

La religión pone al hombre en relación con lo indisponible. No es un instrumento para apoderarse o liquidar lo indisponible, sino para transformar su relación consigo mismo y con dicha indisponibilidad. La forma que adopta esta relación de lo religioso con lo indisponible varía según las situaciones socio-culturales. Así, hasta no hace mucho la indisponibilidad era experimentada, sobre todo, en el ámbito de la esfera privada en forma de crisis de identidad, culpa, muerte, etc. Sin que estas contingencias hayan desaparecido, actualmente la indisponibilidad tiene carácter social: es la misma sociedad avanzada la que hoy se alza amenazadora e indisponible ante nosotros en forma de crisis ecológica, cultural, laboral, económica, etc.

La religión aparece aquí, como diría N. Luhmann<sup>40</sup>, como un reductor de complejidad y a través de ello un donador de sentido. Pero esto se puede realizar como un modo de acuerdo al nivel de la racionalidad del momento o mediante una suerte de «regresión cultural». Reaccionar agarrándose acriticamente a la tradición, la autoridad o cualquier otra instancia, puede resolver el problema momentáneamente, pero creemos que no es una solución adecuada con el nivel de la conciencia moderna, ni del desarrollo de la teología, ni, finalmente, de los problemas de la sociedad moderna. Los fundamentalismos e integrismos no representan una solución que haga justicia a estas instancias, por esta razón decimos que suponen una regresión cultural.

¿Qué decir del reencantamiento postcristiano, con ribetes místico-esotéricos y ecléctico?

Sospechamos que su tratamiento de los problemas de la modernidad tampoco hacen justicia a la racionalidad crítica ni a las mismas aporías de la modernidad. Ni su grado de racionalidad, aunque a menudo se remita al último paradigma científico, tiene suficiente rigor, coherencia y crítica como para presentarse en medio de la reflexión actual; ni la actitud res-

pecto a la realidad que promueven va más allá de un escapismo o analgésico frente a los problemas de la modernidad. A menudo parecen ofrecer un pacto de aceptación de lo dado, o una protesta que únicamente apela a la interioridad, el cambio de conciencia, pero que no sitúa al creyente frente a la ambivalencia de la realidad moderna.

Esta nueva sensibilidad que se siente a gusto con la magia, lo mítico, lo esotérico, lo sobrenatural, demuestra, quizá, las ansias reprimidas de contacto con lo sagrado que experimenta el hombre y la sociedad de la civilización tecno-industrial, pero no responde a la altura de esta racionalidad y de las sombras que se ciernen sobre ella.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. J. M. MARDONES: «Secularización», en J. GÓMEZ CAFFARENA, *Religion*, Enciclopedia Hispanoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 1993, pp. 107-123.

<sup>2</sup> Cfr. A. FIERRO: «Filosofía y Ciencias de la Religión», en J. GÓMEZ CAFFARENA y J. M. MARDONES (ed.): *Estudiar la Religión. Materiales para una filosofía de la Religión. III*, Barcelona, Arithropos, pp. 27-73, 33 s.

<sup>3</sup> Cfr. J. CASANOVA: *Public Religion in the Modern World*, Chicago Univ. Press, Londres, Chicago, 1994, p. 17s.

<sup>4</sup> Es la tesis que tiene como clásico a E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982, pp. 199-200, especialmente cuando se recuerda la famosa cita: «En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y aún no han nacido los nuevos (...) No hay evangelios inmortales, y no hay motivos para creer que la humanidad se haya vuelto incapaz de concebir otros nuevos».

<sup>5</sup> Dados los límites de este ensayo, no podremos justificar o desarrollar muchas de las afirmaciones que aquí hagamos. Remitimos al lector a nuestro estudio, J. M. MARDONES: *Las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Estella, SVD, 1994.

<sup>6</sup> Cfr. P. GONZÁLEZ BLASCO y J. GONZÁLEZ ANLEO: *Religión y Sociedad en la España de los 90*, Madrid, S.M., p. 23s.

<sup>7</sup> Cfr. F. A. ORIZO: *España entre la apatía y el cambio social. Una encuesta sobre el sistema europeo de valores. El caso español*, Madrid, Mapfre, 1984, p. 165.

<sup>8</sup> Desde el punto de vista de la aceptación del magisterio moral los datos no son menos significativos ante una serie de conductas condenadas por la iglesia:

- Las prácticas homosexuales, por ejemplo, las ven correctas el 41,3% de los jóvenes que se consideran católicos practicantes y el 40,4% de los que se consideran católicos comprometidos.

- Las relaciones prematrimoniales, las aprueban el 72,5% de los que se consideran católicos comprometidos. Cfr. EDIS, *Valores y pautas de la juventud madrileña*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 1982, pp. 89-91.

Incluso los religiosos y religiosas jóvenes experimentan dificultades para asumir la moral sexual propuesta por la

iglesia. Cfr. J. LÓPEZ y M. BEGONA ISUSE: *Valores de la juventud cristiana en España*, Madrid, CONFER, 1986, pp. 163-164, dicen experimentar mucha o bastante dificultad el 17% de las religiosas y el 35% de los religiosos.

• En las cuestiones de ética social la mayoría de los españoles practicantes y no practicantes —según el estudio FOESSA de 1976— considera que la iglesia no debe proponer normas relativas a las cuestiones sociales, políticas o económicas. Cfr. Fundación FOESSA, *Estudios sociológicos sobre la situación social de España*, Madrid, Euramérica, 1976, pp. 151, 157.

La conclusión que se deduce de estos datos es la de un *relativismo moral*, donde cada uno juzga lo que es bueno o malo dependiendo de las circunstancias, etc., R. DÍAZ SALAZAR, «La institución eclesial en la sociedad civil española» en: R. DÍAZ SALAZAR y S. GINER (ed.): *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993, p. 300, dirá que este relativismo moral es defendido por el 59% de la población y que sólo un 26% afirma el carácter inmutable de lo que es bueno y malo. Para tener un dato comparativo con lo que sucede en otros países, en Estados Unidos, con datos de 1990, un 85% tiene claro lo que es el bien y el mal. L. González Carvajal dirá expresivamente que el famoso proverbio «Habla Roma...», ya no zanja ninguna cuestión, Cfr. ídem, «Pertenencia a la Iglesia en España», *Teología y catequesis*, n.º 51 (1994), 29-43, 36.

<sup>9</sup> Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour Mémoire*, Cerf, París, 1993, p. 95s.; ídem, «Catholicisme: l'enjeu de la mémoire», en *Religions sans Frontières?*, Acti della Conferenza internazionale promossa dall'Università degli Studi di Roma «La Sapienza», pp. 12-16, luglio 1993. Roma, Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1994, pp. 65-83.

Desde preocupaciones más pastorales a esta conclusión de desinstitucionalización o «profunda crisis de sentido de pertenencia a la Iglesia», llega L. González Carvajal a la vista de datos de las encuestas: «Pertenencia a la Iglesia en España», o.c., 36.

<sup>10</sup> Cfr. por ejemplo los análisis franceses de J. M. DONEGANI y G. LESCANNÉ, *Catholicismes de France*, París, Desclée, Bayard, 1986, p. 163s.; también: A. GARCÍA SANTESMAS, *Reflexiones sobre el agnosticismo*, Santander, Sal Terrae, 1993.

<sup>11</sup> F. CHAMPION, «Religieux flottant, électionisme et syncrétismes», en: J. DELUMEAU (ed.), *Le fait religieux*, París, Fayard, 1993, pp. 741-771.

<sup>12</sup> J. MARTÍNEZ CORTEZ: «El factor religioso en la sociedad española actual», *Memoria Fe y Secularidad*, Madrid, 1993, pp. 123-141.

<sup>13</sup> Cfr. R. CAMPICHIÉ et al. *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Age de l'homme, 1992.; G. MICHELAT, J. POYEL, J. SUTTER, J. MAITRE, *Les français sont — ils encore catholiques?*, París, Cerf, 1991; J. P. WILLAIME: «Les métamorphoses contemporaines du croire à la lumière d'anquêtes récentes», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82, pp. 239-245.

<sup>14</sup> Cfr. P. BERGER: *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994, p. 56.

<sup>15</sup> Cfr. F. FERRAROTTI, *Una fe sin dogmas*, Barcelona, Península, 1993, p. 12s.

<sup>16</sup> Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour Mémoire*, 35s.; F. CHAMPION, D. HERVIEU-LÉGER (ed.): *De l'émotion en religion. Renouveau et tradition*, París, Le Centurion, 1990.

<sup>17</sup> F. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.

<sup>18</sup> T. PARSONS: «El desarrollo teórico de la sociología de la religión», en T. PARSONS y otros: *Sociología de la religión y moral*, Buenos Aires, 1968, pp. 7-33.

<sup>19</sup> Las encuestas que asignan a la iglesia un índice de un 7% para orientar la «vida cotidiana» o «general» de los jóvenes españoles, contra un 31% de los amigos o un 34% de los medios de comunicación, muestran no sólo una «generación sin maestros», sino también sin la instancia orientadora de la religión. Cfr. P. GONZÁLEZ BLASCO: «Sensibilidades sociales», en *Jóvenes Españoles* 89, Madrid, SM, 1989, p. 33. ¿Será, como opina J. ELZO: «Actitudes de los jóvenes españoles ante el tema religioso», en *Jóvenes españoles 1989*, O.c. 297, que la iglesia se ha quedado vieja, pasada, como de otra época? ¿O estamos ante un cambio de sensibilidad religiosa?

<sup>20</sup> Cfr. T. LUCKMANN: *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973; ídem: «religión y condición social de la conciencia moderna», en X. PALACIOS, F. JARAUTA: *Razón, ética y Política*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 87-109.

<sup>21</sup> Cfr. D. HERVIEU-LÉGER: *La religion pour Mémoire*, 44s. F. CHAMPION: «Religieux flottant, électionisme et syncrétismes», 745s.; entre nosotros lo ha señalado A. BOLADO, *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada*, Santander, Cuadernos Sal Terrae, 1992, 24s.

<sup>22</sup> Cfr. F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, Tübingen, 1989; ídem. «Die heutige Tradierungskrise und der Religionsunterricht», en *Religionsunterricht. Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven*, Bonn, 1989, pp. 60-73.

<sup>23</sup> Cfr. J. B. METZ: *La crítica de la religión burguesa*, Salamanca, Sígueme.

<sup>24</sup> Cfr. J. CASANOVA: *Public Religion in the Modern World*, 211s.

<sup>25</sup> Es la tesis que sustenta U. BECK: *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993.

<sup>26</sup> F. CHAMPION: «La nebuleuse mystique-ésotérique: orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines», en F. CHAMPION, D. HERVIEU-LÉGER (Ed.): *De l'émotion en religion*.

<sup>27</sup> Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, F. CHAMPION: *Vers un nouveau Christianisme?*, París, Cerf, 1986.

<sup>28</sup> Cfr. P. BERGER: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971, p. 198.

<sup>29</sup> A. PIETTE: *Les religiosités séculières*, París, PUF, 1993; C. RIVIÈRE, A. PIETTE (ed.): *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Derives de la sacralité*, París, L'Harmattan, 1990.

<sup>30</sup> Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, F. CHAMPION, (ed.): *De l'émotion en religion*, o.c.

<sup>31</sup> Según una encuesta francesa realizada por Cofrema un 18% de la población estaría tocada por esta religiosidad paralela. Cfr. F. CHAMPION: *Religieux flottant, électionisme et syncrétismes*, p. 750.

<sup>32</sup> Cfr. A. FOURAINE: *¿Qué es democracia?*, Temas de Hoy, Madrid, 1994, p. 302; para quien el mundo moderno «no es en modo alguno un mundo desencantado, frío, técnico y administrativo, como se creyó en una primera etapa. Cada vez está más **reencantado** en el mejor y en el peor sentido de esta palabra».

<sup>33</sup> M. WEBER: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967 (1972), p. 200.

<sup>34</sup> E. DURKHEIM: *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 398, donde este autor se refiere al cambio y adaptación de los evangelios.

<sup>35</sup> Remito a mi estudio: *Para comprender las nuevas formas de la religión*. La reconfiguración posteristiana de la religión, Estella, SVD, 1994.

<sup>36</sup> M. ELIADE: *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981, p. 245.

<sup>37</sup> Ésta sería la verdad de los conocidos análisis, considerados fallidos, de F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992. También: A. MINC: *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*, Madrid, Temas de hoy, 1994.

<sup>38</sup> Cfr. U. BECK: *Die Erfindung des Politischen*, cap. Al fenómeno fundamentalista le he dedicado atención en J. M. MARDONES: «Fundamentalismo», Cuadernos *Fe y justicia*, Bilbao, ECA, 1993.

<sup>39</sup> Ídem, *Die Risikogesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

<sup>40</sup> N. LUHMANN, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, 45s.

CIUDAD Y TERRITORIO Estudios Territoriales, se ofrece como medio de comunicación para las instituciones, investigadores o estudiosos interesados en las distintas disciplinas que tienen incidencia sobre la Ordenación Territorial y Urbanismo, invitando a colaborar a los urbanistas, ingenieros, arquitectos, geógrafos, juristas, sociólogos, economistas, ecólogos, historiadores y demás profesionales especialistas en estas materias de las ciencias territoriales (Coranomía), con el objetivo de mejorar el conocimiento de todo lo que se relacione con la CIUDAD y el TERRITORIO.

Las dos veteranas revistas CIUDAD Y TERRITORIO y Estudios Territoriales que han venido desarrollando su labor de divulgación científica en los campos de la política territorial y el urbanismo, han procedido a su integración en una sola Revista. Bajo su cabecera.

CIUDAD Y TERRITORIO Estudios Territoriales continúa siendo un vehículo de expresión de los trabajos, estudios, proyectos, realizaciones, actividades, congresos o debates con destacado interés en lo relacionado con las ciencias regionales, ordenación territorial, políticas de gobernación del espacio territorial europeo y nacional-regional, grandes actuaciones de transporte, infraestructuras, comunicaciones, vivienda y medio ambiente, estructurantes del territorio y los procesos técnicos de concertación intradministrativa e intereuropea, así como en lo referente a todas las disciplinas relacionadas con el urbanismo y sus diferentes aspectos históricos, sociológicos, técnicos, legales y económicos.

CIUDAD Y TERRITORIO Estudios Territoriales como revista continuadora de sus dos antecesoras, a las que refunde, asume la tradición que ambas se habfan forjado en su larga y fructífera andadura editorial.

# CIUDAD Y TERRITORIO

## Estudios Territoriales

Vol. XXVIII. Tercera época  
N.º 107-108, primavera-verano 1996

### *Siglo y medio de urbanismo en España*



Ministerio de Fomento

#### Redacción

Dirección General de Vivienda y Urbanismo  
Subdirección General de Urbanismo  
Ministerio de Fomento  
Pza. S. Juan de la Cruz, s/n.  
28071 MADRID - ESPAÑA  
Teléf.: 597 58 83 - Fax: 597 58 84

#### Suscripciones

Centro de Publicaciones  
Ministerio de Fomento  
Paseo de la Castellana, 67  
28071 MADRID - ESPAÑA  
Teléf.: 597 72 66 - Fax: 597 84 70

Suscripción anual:	España: .....	5.000 ptas.
(4 números)	Extranjero: .....	7.000 ptas.
Número sencillo:	España: .....	1.500 ptas.
	Extranjero: .....	2.500 ptas.

# La nueva identidad social de los creyentes españoles

Rosa Aparicio

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

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

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

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

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

## 1. Marco teórico

### 1.1. Enfoque metodológico

uesto que este trabajo se va a estar refiriendo a la espontánea comprensión de lo cristiano en nuestra sociedad como a un hecho cultural, no es ocioso recordar aquí que las actuales investigaciones de los hechos culturales se ven dificultades actualmente por la disparidad y falta de consenso que reinan en el campo sociológico a propósito del concepto mismo de cultura. La situación confusa que ello crea, constatada por Duvignaud hace 20 años, no se habría mejorado sensiblemente<sup>1</sup>.