

"DE LA CREENCIA A LA INDIFERENCIA"

V Jornadas Interreligiosas de la Fundación Ignacio Ellacuría

Bilbao, 27/06/2015

Las palabras que componen el título de la conferencia (creencia e indiferencia) y el sentido en el que están ordenadas a través de dos preposiciones (de y a) visibilizan una tesis sobre lo que pensamos que ha sucedido con la religión en nuestro entorno: hemos pasado, de momento no sabemos cuándo ni cómo, de una sociedad creyente a otra dominada por la indiferencia. Lo que esta tarde vamos a intentar descubrir (o, por lo menos, vamos a contribuir al debate sobre ello) es si nuestra realidad se corresponde con semejante tesis, si eso que aquí sucede resulta o no extrapolable a otros contextos y cómo podemos/debemos reaccionar ante este escenario.

1.- ¿Declive o transformación de lo religioso?

Frente a las clásicas teorías sesentayochistas de la secularización como sinónimo de desaparición de lo religioso¹, ya entonces y, sobre todo, desde mediados de los años 90 son muchos los especialistas que insisten en demostrar que el mundo *glocal*² experimenta una auténtica transformación de lo sagrado que agudiza la sensación de diversidad, ya que persisten –eso sí, con significativas alteraciones- sus viejos rostros y proliferan otros inéditos.

El planeta vive un estatus de “inflación religiosa” -con diferentes manifestaciones en distintas latitudes- que quizás solo resulta comprensible a

¹ Tales teorías no fueron privativas de una reflexión sociológica que se miraba en el espejo de sus “padres fundadores”, sino que se extendieron a la teológica bajo el paradigma de “la muerte de Dios”.

² Es decir, global y local al mismo tiempo.

través de nociones como la de trascendencia que el sociólogo alemán Thomas Luckmann acuñó hace más de dos décadas³. A su juicio, **las sociedades experimentan un continuo flujo de trascendencias, entre las que se incluyen tanto las referencias sobrenaturales o divinas propias de las grandes confesiones y sus procesos de contrasecularización o desprivatización** (léase los fenómenos fundamentalistas⁴), **como la sacralización de realidades seculares -trascendencias intermedias- vinculadas a determinados movimientos ideológicos** (p.ej.: el socialismo, el nacionalismo) **o de elementos marcadamente antropocéntricos e incluso narcisistas -trascendencias mínimas-** (p.ej.: la cultura del consumo y del culto al cuerpo, los movimientos de potencial humano al estilo de la Nueva Era). En general, **la modernidad, o mejor dicho, las modernidades tienden a estimular (aunque no siempre sucede de la misma manera) un desplazamiento del peso de las trascendencias, convirtiéndose primero las trascendencias intermedias, pero sobre todo las mínimas -muy vinculadas al individualismo y, por tanto, la sacralización de la subjetividad-, en fenómenos de masas.**

Corregir la teoría de la secularización incluso en lo relativo a la disminución de las creencias y las prácticas de la religiosidad institucional y *desmontar sus funciones ideológicas significa hablar de la excepción europea* –y no de todos los países del continente por igual (¿Qué tiene que ver, por ejemplo, la situación de Polonia o de Irlanda con la de Suecia?)- en medio de un mundo religioso e incluso, a veces rabiosamente religioso (Recordemos los casos de EEUU, Japón, Corea del Sur y la mayoría de las regiones de civilización no cristiana). **Las amplias**

³ Véase, THOMAS LUCKMANN, “Reflexiones sobre religión y moralidad” en EDUARDO BERICAT -Coord.-, *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces-Consejería de la Presidencia de la Junta de Andalucía, Sevilla, 2008, 15-25.

⁴ Que Kepel diagnosticaría polémicamente en términos de “la revancha de Dios”.

diferencias en los indicadores de medida constituyen un síntoma que refuerza la necesidad de atender a procesos ideológicos, económicos, políticos, sociales, culturales y religiosos, los cuales enmarcan modelos de modernización múltiples, diversos y cambiantes (por eso hablamos de modernidades) y permiten rastrear algunas de las razones a las que puede obedecer la heterogeneidad de relaciones entre instituciones políticas y religiosas (un tema del que José Casanova lleva hablando desde finales de la década de los años 90). Entre esas razones podríamos destacar las siguientes:

- una **privatización** más o menos temprana;
- el **pluralismo fundacional** de confesiones;
- la **tradición laical** del país;
- la **mayor o menor presencia social de las organizaciones religiosas**;
- la existencia de **una religión estatal** impuesta desde las esferas política y religiosa;
- **la experiencia de dictaduras oficialmente ateas** -en los países de socialismo real- que han impedido o dificultado el ejercicio de la libertad religiosa;
- **la consideración del factor religioso en cuanto elemento definidor de la identidad étnico-nacional**;
- **el triunfo o no del secularismo como régimen epistemológico de comprensión de la realidad** (aplicando de la lógica de la profecía que se autocumple).

En Occidente, la mutua implicación entre racionalización y pluralismo –en esto Peter Berger (1994) tenía razón⁵- ha erosionado los monopolios

⁵ Peter Berger define el pluralismo como la coexistencia entre diferentes grupos, con paz ciudadana, dentro de la misma estructura social ... El pluralismo que aquí nos interesa se produce cuando las vallas

religiosos y sus pretensiones de verdad absoluta mediante la penetración de la duda. **Las creencias y las prácticas religiosas se convierten -desde la óptica del consumidor ante un auténtico supermercado espiritual- en una cuestión de preferencia individual, llegándose a la posibilidad de que cada sujeto acceda directamente al surtido de representaciones religiosas y construya, sin la necesidad de mediaciones, su propia cosmovisión donadora de sentido o sistema de significado último.** Por tanto, **las instituciones religiosas se enfrentan a un contexto en el que el capital simbólico y religioso está cada vez más desregulado, fragmentado y fluido** y donde -como David Lyon subraya- “¿Qué falta hace la autoridad de especialistas religiosos cuando el individuo autónomo puede elegir por sí mismo?”⁶. **No obstante, conviene insistir en que la privatización es una opción histórica y no una tendencia estructural. Además, existen fórmulas de presencia pública de lo religioso institucional que garantizan el ejercicio del derecho positivo a la libertad religiosa y que pueden, desde racionalidades dialógicas, contribuir a la regeneración del humus cívico, sin contravenir la ética de mínimos de la sociedad civil ni los criterios de separación entre religión y política.** Como José Casanova subraya:

“La teoría de la secularización debería liberarse de tales sesgos ideológicos liberales y admitir que pudieran existir formas legítimas de religión ‘pública’ en el mundo moderno, que no son necesariamente reacciones fundamentalistas antimodernas y que no precisan poner en peligro ni a las libertades individuales ni a las estructuras diferenciadas modernas [...] Los discursos religiosos o prácticas particulares pueden ser susceptibles de prohibición legal de acuerdo a los principios liberales o democráticos pero no porque sean religiosas en sí.”⁷

se rompen. Los vecinos se asoman a la valla, hablan entre sí y se asocian recíprocamente ... Lo que caracteriza al pluralismo moderno es su enorme volumen” (Peter Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de fe en época de credulidad*. Barcelona, Herder, 1994, 53-55)

⁶ David Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid, Cátedra, 2002, 117.

⁷ José Casanova, *Genealogías de la secularización*. Barcelona, Anthropos, 2012, 31.

Las generaciones adultas y, sobre todo, las jóvenes de la *Eurosecularidad* o *Eurocultura secular* desarrollan perfiles individualistas de creencias sociológicas basados en una especie de “bricolaje o patchwork”, en un claro distanciamiento de las estructuras eclesiales -especialmente en cuestiones de moral personal- y en la desvinculación de los ritos, salvo -y, como veremos, cada vez de forma más minoritaria- en momentos vitales significativos; haciendo un juego de palabras con la tesis de la socióloga británica Grace Davie, hoy en día se puede, casi indistintamente, “creer sin pertenecer” o “pertenecer sin creer”⁸. Además, las nuevas generaciones rompen con el principio de la inevitabilidad de los contactos con las instituciones religiosas, ampliándose y diversificándose los sectores sociales “no enganchados” que quizás transitan hacia modelos de “exculturación” -fenómeno teóricamente definido por Denièle Hervieu Léger (2003) a partir de su aplicación al caso francés-, donde las culturas empiezan a perder el trasfondo religioso-cristiano.

En las últimas décadas del siglo XX, la sociedad española asiste a un doble proceso de fortalecimiento de la secularización respecto de la confesión católica en su reproducción intergeneracional y de intensificación del pluralismo cultural y religioso fruto de la llegada de inmigrantes de diversas latitudes. El tardofranquismo y la transición llevan consigo un amplio y profundo proceso de secularización en función del cual las transformaciones que en otros países europeos se habían producido a lo largo de un siglo, en España suceden de forma

⁸ Esta tesis aparece reflejada en sus obras *Gran Bretaña: Creer sin pertenecer* de los años 90, *Europa moderna. La memoria se transforma* (2000) y *Europa: un caso excepcional* (2002). En sus reflexiones, poco a poco Grace Davie reemplaza la expresión creer sin pertenecer por una más polémica e interpelante en cuanto cuestionadora de las tesis tradicionales sobre la secularización incluso en el mundo occidental, la de *religión vicaria* respecto de la cual reconoce su precariedad intergeneracional. Entiende por ella “la noción de la religión realizada o practicada por una minoría (los que pertenece de forma activa) en nombre de la población más amplia que implícitamente no solamente entiende sino que claramente aprueba lo que la minoría está haciendo. En otras palabras, existe una relación entre miembro nominal y miembro activo”.

vertiginosa en una sola generación (Davie, 2001), estimuladas eso sí por el cambio en las pautas culturales y morales de la época del desarrollo de los años 60 y siguientes

2.- ¿Qué es lo que nos dicen las encuestas?

Antes de centrarnos en las grandes tendencias que los datos dibujan para el caso vasco y español, conviene señalar dos de las principales deficiencias que presentan los estudios basados en encuestas de actitudes:

- Desde hace varias décadas se mantienen prácticamente intactas las categorías sociorreligiosas que sirven como referencia para el análisis, aludiéndose a que ello permite el diseño de series temporales para conocer la evolución, pero con la hipoteca de resultar tan rígidas que no son capaces de desvelar cambios significativos en los mecanismos sociales de comprensión de la realidad y de la cuestión religiosa.
- Parten de la formulación de preguntas cerradas que no permiten penetrar en el trasfondo de las identidades religiosas o no religiosas. Por eso, estudiosos de la talla de Javier Elzo o Alfonso Pérez Agote han subrayado la necesidad de complementar este tipo de análisis con estudios cualitativos que nos digan algo más sobre en qué consiste eso de ser creyente o no serlo para una persona de 65 años o para un joven de 25.

Los sondeos de opinión muestran que, hoy en día, **la sociedad vasca y española conservan la referencia dogmática teísta, eso sí, crecientemente desdibujada y con escasa incidencia en la vida cotidiana de las personas** (p.ej.: estudios, trabajo, relaciones de pareja o amistad, diversiones, vida sexual, preferencias políticas, etc.); es lo que

algunos expertos denominan **contraste entre el teísmo teórico y un cierto ateísmo práctico. Además, existe un desfase entre una mayoritaria declaración teórica de catolicidad y una práctica religiosa realmente pobre**, dato que abunda en la tesis del carácter meramente cultural de la autoidentificación y en la crisis de la religiosidad institucionalmente orientada. Si esto es así en el conjunto de la población, lo que indica que estamos ante un **proceso de carácter estructural y no meramente generacional**, en la juventud la asistencia a la liturgia es residual⁹.

Incluso se ha producido una ruptura con la condición de monopolio de la Iglesia católica en la ritualización de momentos vitales significativos, debido a cambios culturales (y no meramente demográficos) de largo alcance. Pongamos un ejemplo. Las series temporales que el Instituto Nacional de Estadística (INE) realiza con sus bancos de datos demuestran que en la última década se ha consolidado una mutación estructural en las pautas de nupcialidad de la sociedad española. Los jóvenes se casan menos, más tarde y, entre los que deciden dar el paso, tienen ya un peso específico superior las bodas civiles que las canónicas, una tendencia que desde 2007 lideran las comunidades autónomas de Cataluña, Baleares, Canarias y País Vasco. A semejante cambio contribuyen factores que, de ser interpretados como anomalías hace poco menos de tres décadas, se convierten en sensores definitorios de las pautas demográficas y familiares actuales: la ruptura definitiva con el principio del matrimonio vitalicio y con la asociación entre sexualidad, regularización de la pareja y procreación; una profunda desinsitucionalización religiosa que convierte a la religión católica en una opción vital entre otras muchas y con una estructura de plausibilidad sensiblemente reducida; y la erosión del monopolio de la

⁹ A modo de justificación, argumentan su déficit de sentido y/o el convencimiento de que se puede ser religioso sin esa asistencia

Iglesia en el capítulo de la ritualización de ese momento vital mediante la creación de alternativas civiles tan o incluso más atractivas y personalizadas para los contrayentes. La propia opinión de los jóvenes suministra una idea de hasta qué punto se están produciendo en este ámbito síntomas que anuncian procesos de “exculturación”: si a mediados de la década de los 80, la mitad del universo juvenil se decantaba por la fórmula canónica y uno de cada cuatro por la vía civil, veinticinco años después, cuatro de cada diez apuestan por la cohabitación y un tercio por la ceremonia religiosa; por tanto, **lo que gana fuerza en el imaginario colectivo es la convivencia en pareja -que en muchos casos deja de ser una situación temporal o “matrimonio a prueba”- en detrimento del compromiso matrimonial religioso o laico.**

Las respuestas que la población da a qué se entiende por el sentido de la vida reflejan un *modelo autodeterminista*, según el cual cada persona es la autora de su propia vida y solo de forma subsidiaria se admite la existencia de un Dios que se preocupa de cada una. De algún modo, el sentido “ha dejado de estar fuera para ser producido desde el propio sujeto [...]”¹⁰. Se intuye, pues, la necesidad de buscar caminos alternativos entre las potenciales derivas narcisistas de un autodeterminismo enrocado sobre sí mismo y las tentaciones totalitarias de la heteronomía que determinadas interpretaciones religiosas pueden potenciar.

La vida social se articula alrededor de la salud, la familia, el trabajo-bienestar económico y los amigos, mientras que la religión y, sobre todo, la política ocupan los últimos lugares. De un modo u otro, la percepción de lo religioso como fuente de conflicto y/o sinónimo de intolerancia puede alimentar y/o legitimar el rechazo -característico de sociedades democráticas y seculares- a

¹⁰ ANDRÉS CANTERAS, “La muta religiosa” en EDUARDO BERICAT -Coord.-, o.c., 156.

su intervención pública en cuestiones políticas. **La historia política y religiosa de nuestro país también tiene su influencia en el posicionamiento de la población que se manifiesta radicalmente en contra de que la religión influya en lo que la gente vota en las elecciones o en la gestión del gobierno, pero también de que disponer de creencias religiosas constituya un prerrequisito para desempeñar cargos públicos; nada que ver con lo que sucede, por ejemplo, en EEUU, un país constitucionalmente laico, pero donde sus sucesivos candidatos presidenciales son conscientes de la trascendencia electoral de su adscripción religiosa debido al peso que diferentes denominaciones religiosas tienen en el tejido civil y político**¹¹.

La Iglesia católica tiene mala imagen en la opinión pública vasca y española, solo atenuada en el grupo de los católicos practicantes, y esa percepción se ha agudizado en las últimas años al compás del enconamiento de los debates entre un cierto neoclericalismo confesional y el laicismo. **Hoy por hoy, y a pesar del carisma del papa Francisco, la jerarquía católica es colocada en el mismo plano de negatividad que la clase política, el poder financiero o las multinacionales. Las opiniones juveniles resultan especialmente duras, una dureza que se intensifica al valorar la postura del magisterio en el terreno de las libertades sexuales, su riqueza y su intervención en la esfera política.** Traducidas estas opiniones a pertenencia eclesial, los datos no dejan lugar a dudas sobre el desolador panorama al que

¹¹ Para entender el papel que la religión civil ha jugado en la historia y en la política de EEUU conviene recordar las famosas palabras de Alexis de Tocqueville: "... La religión, que entre los americanos no se inmiscuye jamás directamente en el gobierno de la sociedad, debe, pues, se considerada como la primera de sus instituciones políticas, pues si no da el amor a la libertad facilita regularmente su uso ... No sé si todos los americanos tienen fe en su religión, pues ¿quién puede leer en el fondo de sus corazones? Pero estoy seguro de que la creen necesaria para el mantenimiento de las instituciones republicanas ... En EEUU el que un hombre político ataque a una secta no es razón para que los mismos partidarios de esa secta no le apoyen, pero si ataca a todas las sectas a la vez todos le huyen y le dejan solo ... en los EEUU, el celo religioso arde sin cesar en el hogar del patriotismo." (Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*. Madrid, Alianza, 1993, 276-277)

se enfrenta más a corto que a medio plazo desde el punto de vista de recambio de efectivos. **Al nuevo pontífice se le valora especialmente por un estilo de vida austero y humilde y por su compromiso activo con personas socialmente excluidas, mientras que se le suspende en el respeto a la libertad sexual de la ciudadanía y al desarrollo efectivo de la democracia dentro de la Iglesia Católica¹².**

Las variables género, nivel de estudios, comunidad autónoma de origen y autoposicionamiento ideológico inciden significativamente en las actitudes y comportamientos religiosos. Las mujeres se siguen mostrando “más religiosas” que los varones, pero en la juventud y en los sectores con mayor grado de instrucción las diferencias se atenúan y en algunos casos incluso desaparecen. Respecto al nivel de estudios, se detectan dos tipos de indicadores, uno en el que se observa correspondencia entre mayor formación y menor religiosidad y otro, donde los índices más bajos los registran los estudios secundarios y, sobre todo, la FP. **Euskadi, seguida de Cataluña y, en menor medida, de Madrid, se convierte en la comunidad autónoma vanguardia de una desinstitucionalización de lo religioso que adquiere matices de exculturación, porque en estos sectores juveniles la cultura se ha despojado ya de cualquier matiz de carácter religioso o cristiano;** no hay más que ver cómo en el País Vasco dos de cada tres jóvenes se consideran no creyentes y casi el 30% niegan radicalmente la existencia de Dios, pero con discursos menos radicales contra la religión y la Iglesia que los de sus mayores.

“[...] Se trataría no solo de una crisis de la religión orientada hacia la Iglesia, de la respuesta que es la religión institucional, sino de una crisis de la religión [...] de la pregunta religiosa misma [...]”¹³

¹² Véase *Deustobarómetro*, verano de 2014.

¹³ ALFONSO PÉREZ AGOTE, “La secularización de los españoles”, en ALFONSO PÉREZ AGOTE y SANTIAGO GARCÍA, *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, CIS, 2008, 189 y Alfonso Pérez Agote, *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid, CIS, 2012, 137-138. Tal y como señala Mayte Valls, “(...) el posicionamiento irreligioso de los jóvenes podría venir de un no

A su vez, religión y política siguen revelando su profunda interdependencia en el sentido de que las dosis de religiosidad se reducen en la izquierda del espectro ideológico y crecen en las opciones de derecha.

En el caso vasco y español, esta “*secularización muy secularizada*” marcada por la indiferencia hacia la Iglesia católica y no el antagonismo se ha combinado en la última década con una **creciente inmigración transnacional** -fruto de las explosiones demográficas en origen y de la polarización de las desigualdades internacionales- que convierte el pluralismo en una realidad tangible. **La llegada de extranjeros procedentes de América Latina, África subsahariana, Magreb y Europa del Este hace que la ciudadanía autóctona visibilice la presencia de otras confesiones, algunos muy distintas a la propia, pero también formas diferentes de vivir el catolicismo, fruto de identidades muchas de ellas construidas mediante procesos de socialización religiosa cultural, es decir, en los que religión y cultura siguen guardando una estrecha relación. La mayoría de las personas inmigrantes desean preservar sus costumbres en los ámbitos más próximos, íntimos y privados como los de la familia y las redes de amistades, quizás como cobijo frente un afuera que muchas veces se percibe hostil. Y también son mayoría, sin disparidades de género, quienes apuestan por mantener los hábitos de origen en el terreno de las creencias y costumbres religiosas, especialmente las personas de confesión musulmana. De momento se desmarcan de la panorámica general: incluso los sectores juveniles tienden a ser más religiosos y más**

planteamiento, de una ausencia de preocupación e interés por el hecho religioso (...) que puede venir dado por la propia forma de vida juvenil, a la par que por una cada vez menor socialización religiosa (...) se han incorporado a la sociedad las *primeras generaciones de padres secularizados que no transmiten la fe a sus hijos (...)*” (*Jóvenes Españoles 2010*, Madrid, FSM, 2010)

ortodoxos en el ámbito de la moral y demandan tanto la vivencia comunitaria de la fe como la presencia pública de la religión. **Quizás tales indicadores han hecho creer a algunas personas que la inmigración servirá de dique de contención de la secularización. Se equivocan.** La secularización es un proceso estructural, sin retorno, alimentado intergeneracionalmente. Futuros análisis estadísticos de series temporales y estudios cualitativos nos permitirán determinar en qué medida y cómo hijos y nietos de inmigrantes conservan solo parcialmente sus identidades religiosas o simplemente se asimilan a una sociedad que ya es la suya.

3.- ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Principales coordenadas en las que se desenvuelven los cambios identitarios

Estudios cualitativos en los que he tenido la ocasión de participar¹⁴ me han permitido comprobar que en el último medio siglo, **las transformaciones ideológicas y socioculturales de la vida cotidiana han afectado de manera específica a las identidades creyentes y no creyentes de los diferentes grupos de edad, las cuales han articulado su universo religioso en torno a tres ejes diferenciados que demuestran la agudización intergeneracional de la individualización o privatización de la fe: del rito en las identidades más tradicionales a la razón ilustrada y de ésta al *continuum* satisfacción-acción en las generaciones más jóvenes.**

Las personas mayores, y más aún, las mujeres, han vivido buena parte de su vida profundamente atravesadas por la centralidad de lo religioso-eclesiástico. **La prioridad otorgada al rito revelaba el carácter cultural**

¹⁴ Como, por ejemplo, *Creencia e increencia en la Bizkaia del tercer milenio. Las transformaciones intergeneracionales de las identidades religiosas*, Bilbao, DDB, 2001; y *Perplejidad ante las vocaciones*, Bilbao, DDB, 2004.

de su religiosidad y se expresaba tanto en la omnipresencia de unos signos y unos símbolos religiosos que regulaban la dinámica cotidiana y sus rutinas (p.ej.: trabajo, ocio, relaciones interpersonales) como en su función de apoyo a un magisterio moral articulado en torno a la contraposición salvación/condenación. En determinados sectores minoritarios aparecieron grupos de reforma eclesial -nacidos en un ambiente dictatorial e incluso de pre-Vaticano II- donde se inició la lectura, la indagación y se dieron los primeros pasos hacia la personalización de la fe en un mundo afectado ya por el pluralismo ideológico, si bien en ningún caso surgieron dudas existenciales sobre Dios. En similar condición de minoría se situaban aquellas personas de la tercera edad que se declaraban no creyentes, bien al ser afines a doctrinas tradicionalmente socialistas o comunistas (que habían sufrido el estigma de la traición) o al haber experimentado en su vida un desencanche, para lo cual el miedo escatológico había tenido que desaparecer.

Sectores recién llegados hoy a la tercera edad y la generación adulta más próxima generacionalmente a aquéllos, que fueron socializados en el imaginario de sus mayores, se emanciparon de él al compás del fuerte proceso de desinstitucionalización, de privatización y de cuestionamiento crítico que singularizaba el tránsito al sistema de valores de la modernidad y de las sociedades democráticas. De forma manifiesta o latente, aparecía la argumentación racional e ilustrada para, desde la libertad conciencia y de elección, poner en entredicho la verdad o la falsedad de la religión, es decir, cuestionar la existencia de Dios y, en consecuencia, afirmar o negar la fe.

La religiosidad adulta sociológicamente mayoritaria -que incluye trayectorias vitales muy diversas- **mantiene las bases tradicionales o**

relativiza la mediación de la Iglesia y sus contenidos doctrinales y rituales, desembocando en afirmaciones como las de “la fe es lo que cada uno tiene en sí”. En contradicción con las previsiones acerca de la generalización del ateísmo, solo sectores minoritarios se adscriben a este modelo de identidad y lo hacen a partir de la oposición irreconciliable entre pensamiento moderno y religiosidad o a la incapacidad de la institución eclesial para responder a demandas y problemáticas internas y externas, desde formulas democráticas y de progreso.

En los sectores juveniles o de la treintena y de la cuarentena tampoco hay confrontación con la institución, simplemente se funciona al margen de ella, porque poco tiene que ver con su vida cotidiana: “lo religioso no se impone, no se lleva, ya no es moda” (*Entrevistas de Barakaldo*: 26, párrafo 1º). Las identidades se construyen con aquello que resulta vital y experiencial para sí y su grupo de iguales, lo que les proporciona “realismo salvífico” -salvación aquí y ahora-. Se consolida un modelo de creencia de naturaleza “yoísta” donde el “pensar por uno mismo” desemboca en que “cada uno pueda construirse su propia Iglesia” y en que pueda ser creyente sin ir a las liturgias y sin participar en redes eclesiales o, incluso, inventarse su propio Dios.

Al describir el encuadre en el que se inserta la religiosidad joven y no tan joven, se constata la existencia de ambientes familiares y sociales liberados del encuentro inapelable con la religión. En semejantes entornos, no se perciben vacíos o necesidades que deban ser cubiertos por la fe, ya que su planteamiento, por mucho que nos empeñemos en lo contrario, se hace desde coordenadas distintas a las presentes en el discurso creyente. Las satisfacciones emocionales las proporcionan otras instancias, la ética, la estética, el consumo, la música, el deporte, la

política, etc., y la religión es solo una más de las muchas interpretaciones posibles de la realidad.

Ya se ha subrayado al comienzo de esta conferencia que la dimensión política ejerce una fuerte influencia sobre la configuración y reconfiguración de las identidades religiosas y no religiosas en cualquier lugar, pero ello se ve especialmente claro en nuestro entorno. Mientras que en la inmediata posguerra nacionalistas vascos y españoles se mantuvieron bajo las doctrinas y preceptos de la jerarquía católica propios del universo religioso tradicional y un minoritario ateísmo izquierdista sufría el estigma de la condena, en la década de los años 60, **la proliferación de sectores antirégimen erosionó la unidad de la comunidad eclesial, en especial en su núcleo juvenil. La resistencia frente al franquismo se combinó con las acciones violentas de ETA,** la cual, haciéndose eco de los movimientos de descolonización de la época, terminó por dar al nacionalismo vasco un matiz revolucionario; en un clima de diálogo semiclandestino entre cristianismo y marxismo, los principios de la liberación nacional y de la liberación social penetraron en ciertos grupos eclesiales y **espolearon las contradicciones fe religiosa/acción política/prácticas violentas, desencadenando, en poco tiempo, su ruptura y el abandono de la Iglesia y de la religión por parte de determinados sectores**¹⁵. Individuos y grupos fueron testigos de la fractura religiosa y política especialmente en pueblos pequeños donde las cuadrillas, debido a los posicionamientos antagónicos de sus miembros, se dividieron.

En el tardofranquismo y la transición, las identidades cristianas adultas y militantes desarrollaron una “religiosidad de compromiso”. Su

¹⁵ “(...) La Iglesia nos echa. Nos echa y nosotros nos vamos” (*Entrevistas de Gernika*: 14, párrafo 2º)

identidad religiosa rompía con la asimilación Dios/Ser todopoderoso y Juez Supremo, característica de la tercera edad. **Remitía a una trascendencia teísta revelada en Jesús de Nazaret, que exigía el compromiso transformador para la construcción del Reino de Dios, ámbito humanista donde se entraría en contacto con los no creyentes.**

Los jóvenes creyentes -para quienes tener compromisos concretos es el criterio determinante del ser religioso- mimetizan estos planteamientos, pero los hacen poco visibles en sus redes cotidianas de interacción; además, en la mayoría de los casos, su sector generacional carece de ideas claras sobre Dios. El compromiso puede llegar a ser vivido como un ejercicio de autocomplacencia. Lo fundamental es la satisfacción experimentada por hacer algo que “me deja bien” o “me hace sentirme bien”. Además, en una cultura que percibe como valores “el instante” y “la movilidad”, queda escaso margen para el compromiso a medio y largo plazo.

Cristianas y cristianos militantes desarrollan sus identidades religiosas dentro de *grupos* -de origen y naturaleza diversos- que les sirven como marco de reflexión y de contraste; por tanto, son éstos y no la institución quienes adquieren una especial significación, situación que se consolida en la generación joven donde, además, el abandono del grupo tiende a llevar consigo el completo desmarque de cualquier vínculo eclesial. Los jóvenes indefinidos viven su estado sin conflictos, algo que hubiera sido difícilmente factible en sus mayores. La percepción que tienen de lo religioso se aproxima más a una fe civil que cree en el

compromiso, canalizable en ciertos momentos a través de grupos eclesiales, que con la apertura a Dios y al sentido de la trascendencia¹⁶.

4.- Género y secularización

Durante décadas, al leer e interpretar datos sobre religiosidad y hacerlo en el marco de la teoría de la secularización, nos hemos acostumbrado simplemente a constatar la **persistencia de divergencias estadísticas entre varones y mujeres como una constante que forma parte del paisaje general. Semejante correlación adquiere matices transculturales y multirreligiosos, porque afecta a una amplia variedad de países, aunque diferencialmente en cada caso, y fes religiosas, tanto a las grandes confesiones –incluso en sus versiones fundamentalistas contrarias al empoderamiento femenino– como a las nuevas formas de espiritualidad creadas por y para mujeres.**

Tras el espectacular proceso de secularización que la sociedad vasca y la sociedad española han experimentado en las últimas décadas, **las mujeres aún conservan valencias religiosas más elevadas que las de sus homónimos varones, a pesar de que las diferencias se han estrechado en la cohorte juvenil. Hoy en día, el perfil dominante de persona religiosa y comprometida comunitariamente en diferentes confesiones tanto de Europa como de Norteamérica se corresponde con los rasgos de una mujer de edad avanzada, perfil con serias dificultades de recambio generacional; a su vez, uno de los colectivos menos representados, y de ello muchos estudiosos se olvidan, es el de mujeres**

¹⁶ “Me comentaron para meterme en un grupo de tiempo libre en la Iglesia y aquí estoy. Éste es el primer año que estoy y por ahora estoy bien.” (*Entrevistas de Bilbao*: 34, párrafo 3º)

jóvenes o adultas universitarias, algunas especialmente influidas por la filosofía feminista.

4.1.- Esposa y madre creyente: la identidad tradicional de las mujeres

En los años cuarenta y cincuenta, la recuperación postbélica del ideario de la domesticidad tendió a sacralizar en el imaginario colectivo de diferentes países la figura del ama de casa frente al modelo de mujer soltera e independiente; **en esas épocas, una mujer solo esperaba casarse y tener hijos, es decir, su destino estaba marcado por la subordinación de todas sus actividades a las necesidades materiales, afectivas y normativas de la familia.** Mientras esto sucedía, el trabajador masculino moderno cambió la comunidad tradicional por la weberiana **jaula de hierro de la fábrica o de la oficina**, por estructuras impersonales donde el significado humano es menos importante que la eficiencia racional y la ley de la competitividad reemplazaba a la cooperación. En semejante proceso, el mundo experimenta un *proceso de desencantamiento* y la religión pierde algunas de sus funciones tradicionales. **Para las mujeres, la industrialización es una experiencia muy diferente, exclusión del mundo público y confinamiento al hogar o a labores domésticas escasamente pagadas y trabajo a destajo.** Además, las féminas reproducían las tradiciones en un contexto moderno, nutrían las iglesias y ofrecían “el santuario humanamente significativo del hogar” a modo de contrapeso de las experiencias secularizadoras de los varones.

El caso español agudizó la diferenciación de roles debido a su historia político-religiosa. **El gobierno franquista desarrolló una legislación que excluía explícitamente a las mujeres de numerosas actividades, en el intento de mantenerlas en funciones limitadas a la esfera doméstica.** Se

defendía que la misión de la mujer era la de esposa y madre, dada su capacidad natural de abnegación y sumisión, ideología estrechamente vinculada a una doctrina nacionalcatólica controladora de todos los espacios vitales y morales desde la adhesión a la integridad del magisterio y a una antropología legitimadora de la inferioridad y de subordinación de la mujer respecto del varón.

La mujer era “Ángel del Hogar” y esa figura materna conectaba significativamente con una visión de María profundamente enraizada en los devocionarios populares, que retroalimentaba la feminización de la conciencia religiosa y el papel de las mujeres como transmisoras de valores dentro de la familia y, en particular, de los religiosos. En una especie de relato biográfico, Amelia Valcárcel rememora la educación religioso moral típica de posguerra y sus libros de urbanidad que identificaban mujer, esposa, madre y buena cristiana y limitan el resto de opciones vitales a tomar los hábitos: “El objetivo de la formación que habéis recibido hasta el presente es hacer de vosotras no mujeres sabias ni mujeres pedantes, ni mujeres que vayan por ahí sin saber quiénes o lo que son; ha sido y es hacer de vosotras lo más excelso que existe: madres cristianas (...) Lo más importante es la familia: el cuidado de vuestros hijos y su educación cristiana; vuestro esposo, a quien os deberéis enteramente en el momento en que lo tengáis (...) por otra parte, también puede suceder que el Señor os llame a una vida distinta, más perfecta, en cuyo caso alabado sea el Señor que os elige para esposas suyas (...)”¹⁷. No hay duda de que discursos tan abundantes en esos años requerirían *a posteriori* el bisturí de un buen análisis deconstructivo.

¹⁷ Amelia Valcárcel, *Rebeldes: hacia la paridad*, Barcelona, Plaza Janés, 2000.

A finales de la década de los 50 y principios de los 60, el proceso de industrialización y de modernización de la economía española determinó su apertura hacia el exterior así como la incorporación de muchas mujeres al mercado laboral y al sistema educativo; además, las jóvenes de clase media comenzaron a acceder de forma creciente a los estudios universitarios, proceso que se amplió notablemente en los años 70. Con ello, las propias mujeres conocieron disposiciones legales tremendamente discriminatorias en el plano penal y en el laboral: cualquier mujer necesitaba la firma del padre o del marido para incorporarse a un puesto de trabajo, poner un negocio, abrir una cuenta corriente, sacar el pasaporte, etc. Esta manifiesta desigualdad fue uno de los elementos movilizadores que llevó a organizarse a mujeres del ámbito universitario, pero el proceso se iría extendiendo a las procedentes de otros medios y experiencias (p.ej.: movimientos vecinales de oposición antifranquista, asociaciones de amas de casa para mejoras sociales en sus barrios, mujeres trabajadoras de la periferia, etc.), confluyendo en una corriente que, a finales de 1975 –año de la muerte de Franco–, empezaría a prefigurarse como movimiento feminista y parte de las fuerzas políticas opositoras al régimen.

Frente al “Ángel del Hogar” defendido por el franquismo, las mujeres comenzaron a rescatar a españolas de generaciones anteriores para reivindicar una genealogía de género que, al vincular pasado, presente y futuro, pretendía romper con lo que Amelia Valcárcel denomina *ablación de la memoria* histórica fruto de la Guerra Civil y de la dictadura o, lo que es lo mismo, “reconstruir el eslabón perdido de la genealogía feminista”. La rebelión contra una iglesia conservadora y patriarcal que reservaba su más estricta condena moral para la libertad de las mujeres potenciaría las distancias entre feminismo y catolicismo.

Mientras, en sectores femeninos católicos minoritarios se empezó a buscar la reconstrucción de la identidad femenina desde parámetros alternativos a los tradicionales, proceso en el que el *aggionamento* del Concilio Vaticano II se revelaría significativo.

Pese a las diferencias de contexto, para una significativa proporción de las mujeres europeas socializadas en la posguerra, autoidentificación religiosa y pertenencia son dos cuestiones profundamente interrelacionadas, como la cara y la cruz de una misma realidad. **Asimismo, el Dios personal conjugado en masculino, juez supremo que premia y castiga y, por tanto, responsable de su sufrimiento, ha sido durante años eje articulador del sentido de su vida.**

4.2.- Mujeres y secularización

Las mujeres de mediados de los años 90 y de la primera década de 2000 se socializan en dinámicas completamente distintas a las de sus madres y, sobre todo, a las de sus abuelas. Acuden a la universidad tanto o más que los hombres y sus expectativas profesionales adquieren cierta prioridad, lo cual reduce su dependencia económica. Evidentemente, no es lo mismo nacer en el Norte de Europa, donde las políticas de apoyo y conciliación estimulan la compatibilidad entre trabajo y familia, que en países del Sur como España cuyo índice de natalidad es uno de los más bajos del mundo debido a la precariedad de su mercado laboral y de su sistema de bienestar social. Por otro lado, el sistema educativo y el mercado laboral permanecen genéricamente segregados, actuando como barreras otras creencias y prejuicios socializadores profundamente instalados en la vida cotidiana que pesan mucho más que límites institucionales o políticos formales: **cuando se debate sobre el**

futuro laboral, las mujeres hablan más de gusto o de vocación, mientras que los hombres lo hacen de empleabilidad y rentabilidad. El resultado es una mayor presencia de las mujeres en profesiones asistenciales y de cuidado, relacionadas con el principio y el final de la vida, donde para autoras como Walter y Davie (1998) la dimensión de lo sagrado adquiere una particular densidad. A ello se añade que las cuidadoras informales (esposas, hijas, nueras,...) siguen siendo mayoritariamente mujeres. Dicho con otras palabras, existen más probabilidades de que la persona que atienda al moribundo y se sienta a la cabecera de su cama, con independencia del carácter de la atención, sea una mujer que no un varón.

Muchas de las mujeres relativamente jóvenes son hijas e incluso nietas de la revolución sexual de los 60: ella, de distintos modos, facilita la emancipación de las formas más piadosas de la feminidad que exaltan la castidad, la modestia, la obediencia y la responsabilidad por el bienestar espiritual y moral del marido y de los hijos (Callum Brown, *Religión y sociedad en el siglo XX en Gran Bretaña*, 2006). Arlie Hochschild (1990) habla de una “revolución atascada” debido precisamente a la vivencia de un dualismo identitario fruto del intento de satisfacer dos clases de demandas tendencialmente incompatibles. Por un lado, las mujeres esperan atender en persona las necesidades emocionales de los otros sin esperar pago o recompensa alguna y, por otro, se incorporan al mercado de trabajo junto con los varones.

Hoy en día, en muchas mujeres jóvenes del mundo Occidental las imágenes de Dios se desdibujan y las pertenencias religiosas transitan, siguiendo los términos de Peter Berger (1994), desde el destino hasta la elección individual y del monolitismo dogmático al bricolage o mixtura

religiosa: “Dios puede ser cualquier cosa’[...] `Yo realmente no creo en ningún dios particular’ [...] `Yo no sé lo que soy. Más que eso yo quiero creer en algo, pero realmente no sé’ [...]”¹⁸. A quienes permanecen en la esfera privada, en el hogar y en funciones de cuidado, les resulta más fácil conservar la religiosidad tradicional que a aquellas que tienen que vivir a caballo entre lo público y lo privado.

La tesis más frecuente entre quienes se limitan a resaltar las diferencias religiosas por género es que ya no se pueden explicar en función de la discriminación. Como si ésta no siguiera existiendo en formas complejas y sutiles y ello nos obligara a adoptar sesudas y poco razonables interpretaciones psicológicas freudianas. Desde el punto de vista biológico y neuronal, hombres y mujeres tenemos diferencias que son objeto de eternas disquisiciones científicas. Pero mantener ese elemento como clave cuasiexclusiva de análisis de la religiosidad femenina distorsiona la realidad al tomar la parte por el todo, ya que cualquier predisposición antropológica se encuentra modelada social y culturalmente a través de roles, funciones y referentes de identidad. Los valores sociales dominantes permanecen segregados en función del género y por eso a muchas mujeres aún se les presenta el dilema entre ser para una misma y ser para otras personas. Disyuntiva derivada de procesos de sumisión ideológica que, pese a las transformaciones de las últimas décadas, comienzan muy precozmente, en la infancia, mediante cosas tan simples como juegos, relatos o canciones. Semejante sumisión se basa en dos tipos de prejuicios relacionados entre sí en los que se han socializado generaciones de mujeres: a) el de la indispensabilidad y la servidumbre sacrificada, voluntaria y abnegada, que deriva en

¹⁸ Inger Furseth, “From ‘Everything has a meaning’ to ‘I want to relieve in something’: Religious change two generations of women in Norway’, *Social Compass*, Vol. 52, 2 [june 2005] 165.

continuos pluses de trabajo y de afecto hacia los demás; y b) **el de la inferioridad, que se visibiliza en ciertas dosis de inseguridad, de timidez, en el miedo a equivocarse o en la tendencia a autodescalificarse.** Ambos prejuicios, *indispensabilidad e inferioridad* se ponen de manifiesto con especial intensidad en una **cultura de la modestia, de la entrega y en un cierto complejo martirial que aún persiste dentro de las comunidades sociales y religiosas.**

Aunque los expertos enfaticen cada vez más el imperativo de que mujeres y hombres manejen adecuadamente su inteligencia emocional para conseguir personalidades equilibradas en el ámbito público político y en la esfera privada y de cuidado, al margen del género, el liderazgo social continúa atribuyéndose a la denominada identidad masculina hegemónica, clásica de la modernización occidental, vinculada con el imperativo del éxito personal, social y profesional y el ser seguro y teóricamente fuerte, poderoso y autoritario. Quizás por ello **la mayoría de las líderes y miembros de grupos de espiritualidad alternativa son mujeres. En su interior se potencian técnicas de control y de desarrollo personal centradas en las emociones, que buscan ayudar a construir nuevas formas de autonomía del yo con el objetivo de desmarcarse de los dos modelos clásicos, el masculino y el femenino, el primero porque tiende a absolutizar la racionalidad y la independencia y el segundo porque mantiene social y religiosamente a las mujeres en funciones de complementariedad y de servicio.**

Conclusiones: Y en este escenario, ¿qué hacer?

Para llegar a algún tipo de conclusión sobre como nos puede (o mejor dicho) nos debe interpelar la situación religiosa que estamos viviendo,

recuperaría las preguntas que aparecen en el tríptico de estas jornadas: ¿Ventajas? ¿Inconvenientes? ¿Debilidades? ¿Oportunidades?

La principal ventaja y, al mismo tiempo, oportunidad es la *libertad*. Libertad que tiene también que ver con una posible respuesta humana a una palabra de Dios que sale al encuentro de la persona en la historia para ofrecer una propuesta utópico-mesiánica de sentido y de dignidad por contraposición a la ideología del narcisismo y de la apatía que todo lo impregna, tanto en el ámbito civil como en el religioso. La opción de sectores de jóvenes y no tan jóvenes por la individualidad, la cuadrilla y el compromiso representan lugares desde los que se pueden estimular preguntas por el sentido y experiencias religiosas conjugadas en plural, sin dar respuestas “prefabricadas”. A menudo se han empeñado muchos esfuerzos -y ésta es quizás una de las principales debilidades- en la consecución de adhesiones a elementos externos (la religiosidad con su “envoltorio”: ritos, lenguajes, prácticas), pensando que por sí mismos garantizaban la implantación y crecimiento de una opción creyente. Con el tiempo, las prácticas o ritos se han diluido sin más problema, pues carecían de un anclaje serio (personalización) y del suficiente significado para aquellas personas a quienes van dirigidos.

La sociedad española asiste a la estabilización de sus instituciones democráticas mientras la cuestión religiosa adquiere matices impensables cuarenta años atrás. La secularización y privatización coinciden en el tiempo con un reconocimiento jurídico de la pluralidad religiosa en un Estado aconfesional, reconocimiento que ha permitido visibilizar confesiones arraigadas en nuestro país desde el punto de vista histórico, pero también durante mucho tiempo blanco de la

estigmatización y de la exclusión. Esa diversidad se ha intensificado durante la década prodigiosa de la inmigración, si bien el tránsito hacia el pluralismo efectivo se ha visto ralentizado, y ésta es otra debilidad, por una voluntad política tibia, sometida en más de un caso a debates y prejuicios alimentados mediáticamente.

De acuerdo al *modelo de laicidad densa, pero flexible e incluyente* que yo defiendo **las instituciones y administraciones públicas deben ser neutrales respecto de cualquier cosmovisión, religiosa o no religiosa, para funcionar según los principios de la ética cívica**, lo cual implica obligar a que los derechos humanos se respeten en todas las esferas sociales haciendo uso de diversos mecanismos de control, desde la educación a la coacción, con formas legitimadas por ellos¹⁹. **Neutralidad o imparcialidad no deben confundirse con relegación de la dimensión religiosa a la esfera privada y ausencia de cooperación porque las religiones tienen una dimensión pública ineludible. Determinados tipos de relación entre instituciones políticas y confesiones resultan imprescindibles tanto para asegurar en la práctica el ejercicio positivo de la libertad religiosa** (p.ej.: lugares en los que realizar los ritos y modo de hacerlo, presencia en determinadas instancias públicas para garantizar la asistencia religiosa, celebración de determinadas festividades, etc.) **como la contribución de unas y otras a la convivencia** y no a la mera yuxtaposición identitaria.

Las comunidades religiosas, en diálogo crítico y fecundo con diferentes escuelas de la filosofía moral, pueden ayudar a fraguar, tal y como Habermas subraya, virtudes cívicas fundamentadoras de la cohesión

¹⁹ GALO BILBAO, XABIER ETXEBERRIA, JUAN JOSÉ ETXEBERRIA e IZASKUN SÁEZ DE LA FUENTE, *La laicidad en los nuevos contextos sociales. Estudio interdisciplinar*, Santander, Sal Terrae, 2007, 309.

social y de la convivencia desde la defensa de la dignidad humana. El diálogo -que deberá ser social, político, religioso, etc.- no compete únicamente a los expertos o a las autoridades, sino a los creyentes y no creyentes en su vida cotidiana, siendo conscientes de la pluralidad interna de ambos grupos (p.ej.: foros de encuentro intra e interreligioso); de lo contrario, se perpetuarán las asimetrías de poder y resultará ineficaz. Datos procedentes de diferentes estudios demuestran cómo la ciudadanía combina en sus discursos la afirmación de la libertad religiosa -“que cada uno crea en lo que quiera”- con la indiferencia hacia la presencia de comunidades religiosas distintas de la católica siempre que no contradiga la libertad de las personas ajenas a la comunidad religiosa ni cuestione consensos sociales básicos. Ese discurso cambia cuando los grupos minoritarios son muy diferentes (efectos de la distancia cultural) o tienen posibilidades (reales o ficticias) de dejar de ser minoría. La responsabilidad corresponde, de diferente manera, a instituciones públicas, a la sociedad, a los medios de comunicación y a las propias confesiones religiosas. La esfera pública y los medios de comunicación deben trabajar sin descanso por garantizar derechos y por desactivar rumores y prejuicios que solo alimentan conflictos y fracturan a una ciudadanía desinformada. Las comunidades religiosas deben potenciar la proximidad relacional con el tejido civil y ser especialmente celosas con la salvaguarda de las libertades de sus miembros y la promoción de su emancipación, en especial, la de las mujeres.