

TESIS DOCTORAL

**CAMBIO CULTURAL Y CAMBIO RELIGIOSO.
TENDENCIAS Y FORMAS DE RELIGIOSIDAD
EN LA ESPAÑA DE FIN DE SIGLO.**

Tesis Doctoral de
MILLÁN ARROYO MENÉNDEZ.

Director: MANUEL NAVARRO.
Facultad de CC.PP y Sociología.
Universidad Complutense de Madrid.
Departamento de Sociología IV.
1.995-1.999

ÍNDICE

I. PLANTEAMIENTO TEÓRICO Y METODOLOGICO	2
1.1 Marco teórico y objetivos	3
1.2 Metodología	17
II. PRIMERA PARTE: EL ANÁLISIS DE LOS INDICADORES DE RELIGIOSIDAD....	31
2.1 Introducción	32
2.2 Identidad	34
2.3 Prácticas	47
2.4 Creencias	59
2.5 Actitudes ante la Iglesia	84
2.6 Espiritualidad	91
2.7 Búsqueda de sentido	93
2.8 Interrelaciones y análisis dimensional de la religiosidad.....	98
III. SEGUNDA PARTE: EL ANÁLISIS SOCIOCULTURAL	109
3.1 Introducción	110
3.2 La construcción de un indicador de individualización	112
3.3 El indicador de postmaterialismo de Inglehart	120
3.4 La construcción de un sistema de clasificación sociocultural	138
3.5 La religiosidad en el espacio sociocultural	172
3.6 Religión, sociocultura, política y posición socioeconómica	195
IV. TERCERA PARTE: FASE CUALITATIVA	220
4.1 Posición de los personajes en el espacio sociocultural	221
4.2 La religiosidad en la sociocultura tradicional	224
4.3 La religiosidad en la sociocultura de la transición	234
4.3.1 Religiosidad de baja intensidad	237
4.3.2 Indiferencia	246
4.4 La religiosidad en la sociocultura moderna	250
4.4.1 Incredencia	250
4.4.2 El interés religioso en la sociocultura moderna	256
4.4.3 Religiosidad individualizada	260
4.4.4 Religiosidad <i>New Age</i>	269
4.4.5 Religiosidad del compromiso social	274
V. CONCLUSIONES	280
VI. BIBLIOGRAFÍA.....	289

I. PLANTEAMIENTO TEÓRICO Y METODOLÓGICO.

1.1 MARCO TEÓRICO Y OBJETIVOS.¹

Esta tesis trata sobre la influencia de los factores culturales, no específicamente religiosos, en las tendencias y forma de religiosidad más características y frecuentes de la sociedad española de la década de los noventa.

De un lado se abordan las relaciones y concomitancias existentes entre los cambios culturales (generales, no específicamente religiosos) y los específicamente religiosos. De otro lado se aborda la diversidad religiosa y trata de comprenderse a la luz del pluralismo cultural.

Se trata de explicar, en última instancia, las tendencias y la diversidad religiosa a partir de las tendencias de cambio y la diversidad de formas de pensar o mentalidades. Esta perspectiva “sociocultural” de las manifestaciones religiosas nos lleva a abordar la temática central de la sociología de la religión, que no es otra que las relaciones entre religión y modernidad.

Cuando se escribe esta tesis, se han superado ya los planteamientos más radicales relativos al continuo proceso de secularización que experimentan las sociedades industriales avanzadas (o postindustriales). Ya no es admisible, para los sociólogos de la religión, imaginar un proceso de secularización creciente, que nos lleva irremediablemente a una progresiva pérdida de importancia de la religión e incluso a su futura desaparición. Las relaciones entre religión y modernidad no son solo “de oposición” sino se establecen también procesos de adaptación y reajuste, que permiten la emergencia de “*revivals*” y la pervivencia de los fenómenos religiosos incluso en los ámbitos más modernos (o postmodernos, según algunos autores) de la sociedad.

¹ Se describen a continuación las grandes líneas teóricas que afectan a los planteamientos generales de la investigación, a los objetivos y al desarrollo metodológico. En los capítulos correspondientes se detallarán con la debida profundidad muchos otros aspectos teóricos de esta investigación.

En las sociedades industriales avanzadas se han producido cambios importantes en la mentalidad de sus ciudadanos. Cambios que han marcado fuertes diferencias intergeneracionales, pero que también han calado “intra-generaciones”, modificando la mentalidad de las sociedades en su conjunto, en sus valores, sus sensibilidades, actitudes y pautas de conducta. Precisamente algunos de los cambios más destacados han sido los relativos al ámbito de lo religioso. La modernización sociocultural (es decir, aquellos cambios que afectan a las mentalidades de los individuos) han sido en buena medida concomitante a los procesos de modernización estructurales y no se pueden entender los primeros sin hacer referencia a éstos. Por tanto, los cambios religiosos no están exentos de los determinantes estructurales. Pero no va a ser objeto de esta tesis profundizar en la incidencia de lo estructural en lo religioso, (entendiendo por ello los cambios tecnológicos, el desarrollo económico, la evolución demográfica o el desarrollo burocrático de las organizaciones, etc.) ni en el cambio de valores y sensibilidades. Nos limitaremos a estudiar las relaciones entre las formas de religiosidad y los diversos grados de modernización sociocultural, los cuales se plasman en una determinada manera de asomarse al mundo y de valorar las cosas de la vida.

Con ello no se debe entender que aquí se está defendiendo un modelo explicativo cerrado y determinista, del tipo siguiente: “las condiciones materiales o estructurales determinan las formas de pensar a un nivel global, y estas inciden a su vez en los fenómenos religiosos”. Uno trabaja desde la idea de que la realidad es mucho más compleja y dialéctica y que la explicación desde los determinismos causales pueden llegar a ser, mal entendidos, un estorbo más que una ayuda. La famosa tesis de Weber, desarrollada en su libro “La ética protestante y el espíritu del capitalista” apunta justamente en el sentido contrario; una determinada ética religiosa es la que determinó la emergencia de unos valores culturales que, trascendiendo lo específicamente religioso, permitieron el desarrollo capitalista (Weber, 1.985). Aquí se parte de la idea de que ambas direcciones explicativas pueden tener cabida simultáneamente. Se admiten los determinismos de tipo material en la configuración de las mentalidades, pero sin descartar a priori la capacidad de transformación de las estructuras sociales a partir de las ideas. Recíprocamente, se postula el determinismo de las mentalidades (o formas de

pensar generales, no específicamente religiosas) sobre las formas de religiosidad, pero sin olvidar la influencia que una determinada forma de religiosidad puede ejercer en otros ámbitos de la mentalidad no específicamente religiosos (por ejemplo, en ámbito de las actitudes políticas).

Las relaciones entre estos ámbitos de la realidad son complejas y dialécticas. Además nos encontramos, al tratar de adentrarnos en este campo, con un problema de delimitación de los campos de estudio, que trasciende lo puramente terminológico.

Cualquier distinción entre cultura y religión es arbitraria y, hasta cierto punto, artificial. Lo mismo ocurre con la distinción entre una determinada forma de religiosidad y un tipo de mentalidad asociado a esta. ¿Dónde está el límite entre lo específicamente religioso y lo que no lo es?. La respuesta depende, entre otras cosas, de lo que se entiende por religión, pero siempre quedará un margen de arbitrariedad y de subjetividad bajo la cual el investigador está condenado a trabajar. Consciente de esta limitación expongo el concepto de religión desde el cual trabajo, sin pretender que este enfoque sea el único ni el mejor de los posibles, y sin desprecio de otras interpretaciones o enfoques funcionalistas o sustantivistas.

La religión, como concepto, permanece oscilante en un estatuto indefinido entre la historia y la esencia: ambiguo e indefinido, el concepto de religión probablemente es irrecuperable para un discurso teórico riguroso. (Fierro, 1.979). Como afirma Casanova (1.994, p. 228) *“La religión no tiene naturaleza. La religión o mas bien las religiones tienen historia”*.

Partiendo de una definición sustantivista, considero la religión como un fenómeno contingente, determinado histórica y culturalmente, que se identifica con el acervo doctrinal de creencias, ritos, costumbres y prácticas que nos ha sido transmitido por la Iglesia Católica.

De modo que “lo específicamente religioso” quedaría englobado por los elementos de ese legado cultural complejo y lo no religioso son los valores, creencias, sensibilidades y costumbres no vinculadas a dicho legado.

En mi opinión, las características más destacables del fenómeno religión serían las siguientes:

- Es un fenómeno proteico, es decir, lábil, cambiante, capaz de adoptar diversas formas. (Caro Baroja, 1.985).
- Es contingente, es decir, está determinado histórica y culturalmente y por tanto es indisociable de la sociedad y de la cultura en la que se da (Fierro, 1979). No es substancial ni inmanente al hombre (Casanova, 1.994), ni en su esencia ni en sus equivalentes funcionales.
- Es multifuncional. Es decir, socialmente ambigua en su potencial como fuerza emancipatoria o conservadora (Fernández del Riesgo, 1.997).
- Es multidimensional y complejo. Se trata de un sistema complejo integrado por diversos subsistemas; de creencias, de prácticas, de valores y pautas normativas, y también es un conjunto de instituciones y estructuras organizativas.

Empero el objeto de este estudio no es tanto la religión como la religiosidad. Parto de la base de que un sistema religioso unitario (como es o pretende ser la religión católica) permite la expresión de muy diversas formas de religiosidad, (Caro Baroja, 1.985) en la medida que abunda la diversidad de mentalidades y estilos de vida de los individuos a los que se extiende. Caro Baroja entiende que el término se refiere “*más que a la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas a la facultad de practicar una religión, dentro de las limitaciones individuales y sociales que le son impuestas a todo hombre al nacer*”, señalando la falta de homogeneidad de dichas prácticas en una nación o en un estado dado. El enfoque

de esta tesis no se centra en los aspectos institucionales de la religión sino en las vivencias religiosas de los individuos y cómo estas interactúan con otros rasgos de su mentalidad. **Por el término religiosidad nos referiremos en adelante al modo peculiar en que el individuo entiende, practica y vive, recrea y actualiza, ese legado cultural complejo que es la fe en Dios, en Jesucristo y su doctrina, la cual ha sido transmitida por la Iglesia Católica.** Recíprocamente por irreligiosidad entenderemos el modo peculiar en que el individuo se distancia o reniega de ese legado cultural complejo.

El enfoque mira al sujeto y no tanto a las instituciones sociales y trata de aprehender la religiosidad como un fenómeno mental, esto es, un producto cultural que se actualiza en la mente del sujeto, mediante continuos procesos de reajuste.

La imbricación entre religión y mentalidad (o cultura) es estrecha. Las creencias y valores religiosos pueden condicionar otros ámbitos de la mentalidad del sujeto, y recíprocamente otros ámbitos de la mentalidad del sujeto han de condicionar las manifestaciones religiosas.

La religiosidad se entiende pues como un rasgo más de la mentalidad del sujeto y la mentalidad como el modo de pensar relativamente estable en un individuo o grupo.

En una sociedad como la española, a las puertas del Siglo XXI, son múltiples las referencias a través de las cuales se forjan las formas de pensar características de los individuos. Se trata de una sociedad compleja, altamente diferenciada, plural, que ha experimentado un avanzado proceso de modernización, en lo estructural y en las formas de pensar. En un mismo individuo confluyen múltiples referencias, valores, motivaciones o discursos que determinarán su modo de percibir e interpretar la realidad. Existirán referencias políticas, religiosas, morales, relativas al ocio o al trabajo, a la vida comunitaria o íntima, al Estado o a la familia. Lo distintivo de la mentalidad de un individuo o grupo será el peculiar punto de vista que mantiene sobre estos u otros ámbitos.

El concepto de mentalidad es muy abierto, y será preciso acotar lo que se puede abordar en este trabajo. A partir de ahora, nos vamos a centrar en la exploración de aquellos aspectos vinculados a los cambios culturales, y por ende relacionados con el proceso de modernización sociocultural.

Distinguiremos pues entre unas mentalidades tradicionales y otras más modernas y trataremos de relacionar diversas formas de religiosidad e irreligiosidad con los distintos grados o los distintos estilos de modernización sociocultural alcanzado por los sujetos.

El marco teórico del cual se parte para definir los procesos de modernización sociocultural es el desarrollado por el Grupo Europeo de Valores ² han refutado hasta ahora las siguientes hipótesis de trabajo: (Ester, Halman & De Moor, 1.994)

H1 En la medida que los países avanzan económicamente, los valores de la población tienden hacia la individualización.

H2 A largo plazo, las sociedades modernas convergen hacia sistemas de valores individualizados, en religión, moral, política, relaciones primarias y trabajo.

H3 A largo plazo, las sociedades modernas muestran patrones coherentes de sistemas de valores individualizados en todos los dominios de la conducta.

De acuerdo con el paradigma del EVSG, la modernización estructural se ha acompañado de una modernización cultural que se caracteriza por la secularización e individualización de los valores religiosos y morales, la racionalización de la sociedad, la rápida difusión de la información y el desarrollo de una cultura del consumo. Los desarrollos económicos, tecnológicos, socioculturales y políticos son vistos como elementos interconectados de la modernización de la sociedad.

² En adelante EVSG; siglas de European Value Survey Group.

El proceso de individualización se refiere al crecimiento de la autonomía de los individuos que desarrollan sus propios valores y normas, cada vez más distantes de los sistemas de valores tradicionales e institucionalizados. La autorrealización y la felicidad personal ha llegado a ser el centro del desarrollo de los valores y la elección de normas. **Por individualización se entiende el proceso histórico y social por el cual los valores, las creencias, las actitudes y los comportamientos cada vez en mayor medida se basan en elecciones personales y son menos dependientes de la tradición y de las instituciones sociales.** En este sentido, la individualización es una parte inherente al proceso de modernización al menos en las sociedades occidentales. La división del trabajo, la especialización de la fuerza del trabajo, la creación del estado del bienestar, los crecientes niveles de educación, etc. generan oportunidades a los individuos a la vez que promueven su autonomía personal. Paralelamente, los valores se van basando cada vez más en elecciones personales y se desvinculan de las instituciones religiosas.

Siguiendo los esquemas interpretativos del EVSG, el proceso de individualización ha acarreado cambios internos en el dominio religioso, como reflejo de la pérdida de la significación social de las instituciones religiosas. Como resultado de la creciente autonomía individual gran parte de la población se ha apartado de la religión tradicional. Además el control social de la Iglesia ha disminuido, favoreciendo el fenómeno de la privatización de la religión.

Otro ámbito donde se ha reflejado el declive de la religión tradicional han sido en las creencias religiosas tradicionales. Cada vez menos gente afirma creer en el cuerpo creencial predicado por la Iglesia, como la existencia del cielo, infierno, del demonio, la vida después de la muerte y otras. Cada vez más las creencias se eligen a la carta, independientemente de lo que la Iglesia diga.

La religión institucional pierde su influencia en la vida de las personas, disminuyendo el control que ejercía anteriormente en la vida cotidiana, pasando a una situación de competencia con otras instituciones como dotador del significado

y sentido (Luckman, 1.973). La influencia de la religión en otros dominios de la vida como la sexualidad, la moral y la política también han disminuido.

Las consecuencias de este proceso secularizador se han observado al menos en tres direcciones:

- En términos de las conductas individuales, como el declive de la asistencia a misa y otras prácticas.
- En la disminución de la influencia de la religión en la vida cotidiana (laicización).
- Y también en el relajamiento de la ortodoxia.

Otra perspectiva del cambio cultural es la relativa a las teorías de Inglehart sobre la emergencia de los valores postmaterialistas. Según este autor, las generaciones de las sociedades occidentales nacidas después de la Segunda Guerra Mundial se han socializado en un ambiente de seguridad física y material sin precedentes, lo cual propició la prioridad de valores no materiales frente a los materiales.

Aquí se van a tomar las teorías de Inglehart y su sistema de clasificación de individuos / valores “materialistas y postmaterialistas” como una posible segunda dimensión explicativa del cambio y la diversidad sociocultural. Queda por resolver no obstante hasta que punto lo que Inglehart entiende por ‘valores postmaterialistas’ está relacionado o no con el concepto de individualización social. Antes de determinar su validez como segunda dimensión es preciso conocer hasta donde cabría considerarlas dimensiones independientes o interrelacionadas. La resolución de este problema se asumirá como otro de los objetivos del estudio.

Se ha considerado relevante observar los esquemas interpretativos de Inglehart, dado el ingente trabajo empírico que se ha desarrollado en torno a sus presupuestos, y al prestigio que aun sigue teniendo entre la comunidad investigadora. En lo relativo a las relaciones entre sociocultura y religión, Inglehart

(1.991) afirma que en todos los países estudiados es mucho más probable que se adhieran a las normas judeocristianas tradicionales los sujetos con valores materialistas que los postmaterialistas. La explicación a esta fuerte asociación la encuentra en lo siguiente: aquellos que experimentan la menor seguridad económica y física en sus vidas son los que tienen mayor necesidad de la seguridad que aportan los valores y creencias religiosas, mientras que los postmaterialistas, formados bajo niveles de seguridad económica y física relativamente altos, son menos sensibles a dicha seguridad. Por el contrario, *“pueden percibir estas reglas como una restricción intolerable a la autoexpresión individual”* (Inglehart, 1.991, pp. 202). Algunos autores encuentran que el postmaterialismo no excluye del todo la religiosidad y potencialmente cumple condiciones que hacen susceptible la pervivencia o resurgimiento de lo religioso en este grupo moderno de personas (González Anleo, 1.996. Díaz-Salazar, 1.994).

Bajo esta otra perspectiva también encontramos una fuerte asociación entre religión y valores tradicionales (materialistas) y secularización y valores modernos (postmaterialistas). El apego a la religiosidad tradicional se explicaría principalmente por sus aportaciones del sentimiento de seguridad de los sujetos.

Llegado a este punto, parece el momento de enunciar los objetivos de la investigación.

OBJETIVOS.

El propósito básico de la tesis es hacer una aportación al campo de la sociología de la religión en España, desde una aproximación empírica. Los objetivos más generales pueden ser resumidos del siguiente modo:

OBJETIVOS CENTRALES:

Aportar un análisis y una lectura de datos que permitan mejorar la comprensión de los siguientes interrogantes:

- **¿Cuáles son las principales formas de religiosidad en la sociedad española de fin de siglo?.**
- **¿Cuáles son las tendencias socioculturales emergentes que determinan - y cómo- la evolución de las formas de religiosidad?.**
- **¿Cuáles son las interrelaciones entre las formas de religiosidad y otras dimensiones de las mentalidades de los individuos? (el proceso de individualización social, principalmente).**

El trabajo presentado es una exploración y una reflexión en torno a estos tres grandes interrogantes. La tesis central bajo la cual tratarán de ser respondidas las anteriores preguntas es la siguiente:

Hay una diversidad de formas de religiosidad y cada una de ellas se asocia a unas sensibilidades socioculturales concretas. La pluralidad cultural es el marco que estructura la diversidad religiosa y el cambio cultural (hacia la modernidad) es el marco desde el cual se comprende la evolución de la religiosidad.

Estos objetivos generales se concretarán en los siguientes:

Respecto al cambio y pluralismo cultural

Para explorar el cambio y la diversidad sociocultural se parte de la teoría de que el proceso de individualización social es la principal macrotendencia que explica el

cambio sociocultural en las sociedades occidentales, y por lo tanto en España. Así el grado en el que un sujeto ha asumido o no los valores y sensibilidades emergentes de dicho proceso de individualización servirá para definir un parámetro o indicador de modernización sociocultural. Dicho parámetro servirá también para explorar la diversidad sociocultural, ya que la oposición entre mentalidades modernas *versus* tradicionales es un criterio de distinción relevante de la diversidad de las mentalidades.

Una hipotética segunda dimensión del cambio sociocultural será la oposición entre valores materialistas y postmaterialistas, defendida por Inglehart. La distinción entre individuos orientados hacia valores y sensibilidades materialistas frente a individuos orientados hacia valores no materialistas podría enriquecer y complementar la distinción basada en el grado de individualización. Pero antes habría que determinar hasta qué punto las dimensiones de individualización y postmaterialismo se encuentran interrelacionadas o son por el contrario independientes.

El objetivo último del análisis del cambio y pluralidad cultural será crear un sistema de clasificación basado, como mínimo, en la distinción entre mentalidades modernas, tradicionales y mixtas, y si procede y se aporta valor explicativo, se contemplaría también la distinción entre mentalidades materialistas y no materialistas. Una vez definido, se podrá profundizar en las relaciones que se establecen entre los patrones socioculturales y las formas de religiosidad de los sujetos.

Una de las hipótesis con las que se trabaja es que cabe la distinción entre dos grandes líneas, tendencias o tipos de mentalidades modernas. Una de ellas más individualista, más apegada a la consecución de logros materiales y a la búsqueda individual de los deseos de realización. La segunda tendencia estaría menos orientada hacia los valores materiales, sería más sensible hacia la ética y los discursos sociales; y la búsqueda de realización personal estaría mucho más vinculada a los proyectos colectivos, sean de tipo social, político o religioso.

De ahí que la distinción entre valores materiales y no materiales sea interesante, si bien, a diferencia de los trabajos hasta ahora desarrollados por Inglehart y sus seguidores, lo que aquí se propone es la distinción entre materialistas tradicionales y otros materialistas no tradicionales (o modernos).

A grandes rasgos, el sistema de clasificación que se persigue tendría, en principio, la siguiente estructura:

- a) Tradicionales.
- b) Mixtos.
- c) Modernos.
 - c1) Modernos no materialistas-idealistas (¿Postmaterialistas?).
 - c2) Modernos individualistas (¿No materialistas?).

Respecto a las formas de religiosidad.

Se trata de determinar algunas de las más frecuentes características formas de religiosidad e irreligiosidad detectables en la España de los noventa, presuntamente relacionadas con las orientaciones socioculturales de los sujetos que las profesan. No se va a determinar a priori cuales son esas formas de religiosidad, aunque se parte de las siguientes hipótesis:

- El proceso de modernización sociocultural (definido por la individualización) al incidir sobre el distanciamiento de la religión tradicional, es responsable, al menos, de los siguientes fenómenos: la *indiferencia* hacia la religión y la Iglesia y la *increencia*, en cualquiera de sus formas (agnosticismo o ateísmo). Existirá también una religiosidad tradicional y ortodoxa, asociada a las sensibilidades socioculturales tradicionales. Mardones (1.996) al hablar de formas modernas de religión hace referencia a la indiferencia, asegurando que se trata de un fenómeno no estrictamente adecuado a lo arreligioso.

- Por otro lado, se bajara la hipótesis de que la religión no solo se profesa entre aquellos individuos con valores y visiones tradicionales del mundo, sino que esta, mediante procesos de reajuste y adaptación se está actualizando y pervive entre aquellos con mentalidades claramente modernas. (Hervieu Léger, 1.993; Mardones, 1.994, 1.996) Estas formas modernas han de ser, forzosamente, muy distintas de las tradicionales. Se postula la existencia de, al menos, dos formas o dos grandes tendencias, dentro de la religiosidad explícita de fuertes componentes católicos. Una religiosidad individualizada, poco o nada orientada hacia la Iglesia, íntimamente relacionada con los valores y motivaciones de autonomía, desarrollo personal y realización que caracteriza al proceso de individualización. Y otra forma de religiosidad comprometida con el entorno y la actualidad social, que ha asimilado y participa de los nuevos valores y de la ética moderna, que se preocupa menos del más allá, del pecado y de las cuestiones escatológicas e interpreta el mensaje evangélico a partir de un compromiso solidario con la humanidad.

De las primeras encontramos referencias en los estudios de Mardones (1.994, 1.996), que entiende que la identidad religioso-cristiana en España hoy se ha individualizado, centrándose en el individuo, manteniéndose en buena medida al margen de la Iglesia, dejando de apelar a la institución y a la autoridad y haciéndose el referente transcendente de identidad más impersonal y panteísta, etc. Este autor vincula las sensibilidades neomísticas y neoexotéricas denominadas "*Nueva Era*" con esta individualización religiosa, aspecto que se explorará en esta tesis desde la perspectiva del análisis sociocultural anteriormente definido. También Díaz-Salazar (1.994) señala la existencia de una generación postmaterialista con inquietudes espirituales, como marco de explicación de nuevos movimientos religiosos, como los de la "*Nueva Era*" y formas de religiosidad vinculados con lo ecológico, la religión cósmica y experiencia psicológicas personales.

Respecto a las segundas, las principales observaciones que avalan esta hipótesis son las relativas al importante papel de la Iglesia y de católicos seculares comprometidos en las actividades de las ONGD's (Díaz-Salazar, 1.996).

Bien porque la Iglesia fomente actividades de solidaridad social y cooperación con los pobres o bien porque un nutrido grupo de católicos practicantes están presentes en organizaciones de ayuda social y ONGD's, existen motivos para pensar que se pudiera estar dando una forma de religiosidad "postmaterialista", en línea con las formas modernas de pensamiento y ética, y diferenciada de otras formas de religiosidad individualizada así como de la religiosidad tradicional.

Relaciones entre tendencias socioculturales y formas de religiosidad.

Otro de los grandes objetivos de esta investigación pasa por demostrar e ilustrar cómo existe una fuerte concomitancia entre las formas específicas de religiosidad y las formas más generales de la mentalidad de los sujetos que las profesan.

Se postulan las siguientes correspondencias:

TENDENCIAS SOCIOCULTURALES	FORMAS DE RELIGIOSIDAD
Tradicionales	Ortodoxia (catolicismo tradicional)
Mixtas.	Religiosidad "light", (no practicantes)/Indiferencia
Modernos	Increencia
Individualistas	Religiosidad individualizada
Idealistas, no materialistas	Religiosidad de compromiso social

1.2 METODOLOGÍA.

Para dar respuesta a los objetivos anteriormente enunciados, se utilizó el siguiente desarrollo metodológico:

1. Primera etapa: Exploración de fuentes.
2. Segunda etapa: Análisis de datos de encuestas (Fase cuantitativa).
 - 2.1 Análisis de los indicadores de religiosidad.
 - 2.2 Análisis de los indicadores de tendencias socioculturales.
 - 2.3 Interrelaciones entre indicadores de religiosidad y tendencias socioculturales.
3. Tercera etapa: Fase cualitativa.

A continuación se expone el desarrollo metodológico de las etapas y subetapas de la investigación.

Primera etapa: Exploración de fuentes.

La vocación eminentemente empírica de la tesis exigía centrar la atención en los estudios (empíricos) que habían abordado el tema de la religiosidad dentro del Estado Español durante los ochenta y sobre todo los noventa,

- identificando cuales se han llevado a cabo.
- analizando el nivel de explotación de cada uno de ellos y el potencial de explotación actual.
- analizando (o deduciendo) los planteamientos que subyacen a las investigaciones realizadas y las aportaciones obtenidas.

Lo cual motivó el desarrollo de las siguientes tareas en esta primera etapa:

- Detección, selección y lectura de investigaciones publicadas.
- Detección, selección y adquisición de ficheros de encuestas.
- Detección, selección y adquisición de materiales de estudios cualitativos (transcripciones, cintas).
- Detección y lectura de bibliografía: sociología de la religión, valores, cambio cultural y cambio religioso.

Los ficheros de encuestas que se consiguieron y de los cuales se realizaron explotaciones secundarias para esta tesis fueron:

- Encuestas Europeas de Valores (1980-1990).
- Encuestas (2) del estudio Dinámica intergeneracional en los sistemas de valores de los españoles CIS-DATA, 1994.
- Religiosidad y ética Social (CIRES, 1.991).
- Creencias y prácticas religiosas (CIRES, 1990).
- Religión y sociedad en la España de los noventa. González Blasco y González Anleo (OYKOS).
- Otras encuestas DATA (Monitor Sociocultural, SDC-9, SDC-10, SDC-11).

También se obtuvieron las transcripciones de 22 reuniones de grupo sobre el estudio cualitativo sobre la identidad del creyente, *¿Quién es creyente en la España de hoy?* Tornos y Aparicio, 1994 (RIDDEL).

De esta primera indagación sobre los materiales disponibles y el acervo bibliográfico se extraían una serie de conclusiones que contribuyeron a la formalización y aumento en la precisión de los objetivos de la investigación. Las conclusiones más relevantes por sus implicaciones metodológicas en el desarrollo del estudio fueron las siguientes:

- Apenas existen investigaciones cualitativas que profundicen en la comprensión de la religiosidad de los españoles durante los ochenta y los noventa.
- Sin embargo existe un cierto acervo de encuestas que, cuando menos, dedican una especial atención a la religiosidad (aunque tampoco son numerosas y la mayoría se centran en el periodo comprendido entre finales de los ochenta y principios de los noventa).
- Los estudios cualitativos no se basan directamente en indagaciones cualitativas previas, sino en el criterio de especialistas que dirigen el estudio, o en las experiencias de preguntas e indicadores de anteriores estudios demoscópicos, dentro y fuera de España. Por su parte, los cualitativos tampoco suelen tomar muy en cuenta los resultados obtenidos por medio de encuestas. No se aprecia pues una continuidad y diálogo en los trabajos empíricos de tipo cuantitativo frente a los cualitativos.
- Los estudios mediante encuesta (la mayoría de los trabajos empíricos) se orientan principalmente a constatar la mayor o menor presencia de prácticas, creencias, actitudes ante la Iglesia y valores asociados a una socialización religiosa en la población, desde la inquietud por la evolución del proceso de secularización ; avance de la sociedad secular, la hipótesis de *revival* religioso o la persistencia de la religión en la modernidad (o postmodernidad) etc.
- Pero no profundizan en la cuestión de la diversidad religiosa, principal motivo de esta tesis.
- Tampoco profundizan en otros temas muy dispares que han ocupado el interés de los especialistas españoles en sociología de la religión y se sitúan en el centro del debate teórico, una vez superado el paradigma de la progresiva pérdida de importancia de la religión en el avance hacia la

modernidad. Temas tales como la religiosidad implícita y las formas de religiosidad no teísta y no cristiana, religiones civiles, religiones políticas y sacralizaciones de otros ámbitos de la vida social, que permanecen prácticamente inéditos desde los trabajos empíricos. (Díaz-Salazar, 1.994).

- Tampoco profundizan en otros temas en principio más tangibles, como son: el bricolage religioso (aprehensible sobre todo desde la perspectiva de la mezcla de creencias) y la religiosidad *new age*, fenómeno emergente y en auge. (Mardones 1994, 1996; Moncada, 1995, 1996; Gil y Nistal, 1996).
- Tanto la explotación de los datos como la propia formulación de preguntas y respuestas están condicionados por esta perspectiva. Las posibilidades de exploración de la diversidad religiosa son, en principio, posibles pero limitadas. Las posibilidades de exploración de otros temas calientes desde un punto de vista teórico son prácticamente nulas.
- Al carecer de estudios cualitativos previos (o a posteriori) se plantea el eterno problema de los estudios mediante encuesta, el de la interpretación semántica de los *ítems* o categorías de respuestas. He detectado problemas de interpretación al menos en los siguientes casos (categorías de respuestas o temas):
 - Católicos no muy practicantes.
 - Indiferentes.
 - Agnósticos.
 - Ateos.
 - Sobre la credibilidad de diversas creencias religiosas, en particular sobre la vida después de la muerte y sobre la reencarnación.
 - Sobre la adscripción inequívoca de las creencias al credo cristiano.
 - Sobre la creencia en un Dios personal o en un Dios no personal.

– Sobre la confianza en la Iglesia Católica.

- Las investigaciones cualitativas disponibles solo permiten parcialmente reconstruir el sentido de algunos de estos conceptos, ya que solo algunas de estas expresiones emergen espontáneamente en el discurso grupal o individual.
- Se han estudiado las relaciones entre la dimensión religiosa y otras con la que ésta está asociada, tales como sexo, edad, posición socioeconómica, nivel educativo, orientaciones políticas, moral, etc.... pero se echan de menos estudios sistemáticos donde se aborden todos estos aspectos en su complejidad.
- Tampoco se ha hallado un estudio sistemático y esclarecedor de las interacciones de los diversos indicadores de religiosidad (creencias, prácticas, actitudes, etc.) que permita determinar los factores latentes de la religiosidad, determinantes de su diversidad.
- Tampoco parece haberse llegado a un desarrollo empírico que permita establecer diferencias claras y relevantes en las mentalidades de los individuos, con la única (posible) excepción del sistema de indicadores que oponen los valores materialistas a los postmaterialistas en los supuestos teóricos de Inglehart. (Incluidos en la Encuesta Europea de Valores, 1990 y en las encuestas de CIREs). Queda pendiente una tarea de revisión y si es posible de ampliación de tales trabajos, bajo el objetivo de ofrecer un marco de explicación de la pluralidad sociocultural.

Todas estas observaciones propiciaron que los objetivos genéricos iniciales se concretaran mucho más y apuntaran hacia tareas concretas. En grandes líneas, parecía oportuno profundizar en la explotación de los ficheros de encuestas y diseñar una investigación cualitativa que permitiese aumentar la comprensión y la interpretación de los resultados cualitativos. Se trata en definitiva de aprovechar al

máximo el material disponible para que sirva de base y orientación en posteriores estudios.

Segunda etapa: Análisis de datos de encuesta. Fase cuantitativa.

Se divide esta etapa en tres grandes tareas:

- Análisis de los indicadores de religiosidad.
- Análisis de los indicadores de tendencias socioculturales.
- Interrelación de indicadores de religiosidad y tendencias.

Cada una de ellas se detalla a continuación:

1º. Análisis de los indicadores de religiosidad.

Los objetivos de dichos análisis serán los siguientes:

- a) Estudiar las diversas actitudes y posiciones religiosas de la población española.
- b) Explorar las posibles clasificaciones de formas de religiosidad.
- c) Detectar las tendencias estableciendo, en lo posible, series temporales.
- d) Conocer como se comportan los indicadores disponibles y conocer sus interrelaciones.

- e) Hallar los principales factores latentes que estructuran la diversidad religiosa, de acuerdo con las posibilidades que brindan los indicadores disponibles y las técnicas de análisis multivariante.

Las técnicas de análisis previstas son las habituales de la investigación cuantitativa:

- tablas de contingencia y correlaciones.
- combinaciones entre variables.
- análisis dimensional multivariante (se ha elegido finalmente el análisis factorial de correspondencias múltiples para el punto 1°. e)

2°. Análisis de los indicadores de tendencias socioculturales.

Los objetivos de estos otros análisis serán los siguientes:

- a) Construir un indicador del grado de individualización que se ajuste a las definiciones teóricas y permita la exploración empírica de la dimensión “tradicición *versus* individualización”.
- b) Estudiar las relaciones entre el indicador de individualización obtenido y el sistema de clasificación de Inglehart basado en la batería de ítems de valores materialistas y postmaterialistas.
- c) Elaborar un sistema de clasificación de mentalidades a partir de las dimensiones que resulten relevantes para describir el cambio y la pluralidad sociocultural.

Las técnicas de análisis previstas en esta etapa han sido, para los puntos 2°.a y 2°.b, los análisis factoriales (se ha elegido el análisis factorial de componentes principales). Para el punto 2°.c, se ha elegido la

combinación de las técnicas de análisis factorial de componentes principales y el análisis de clusters (K-means).

3º. Interrelaciones entre indicadores.

Una vez cubiertas las etapas anteriores se podrá acometer lo que constituye el aspecto central de esta tesis, el estudio de las interrelaciones entre las tendencias o perfiles socioculturales y las formas de religiosidad.

En la fase cuantitativa me he centrado en el análisis de interrelaciones entre indicadores de religiosidad y los socioculturales.

Se ha pretendido, además, aportar una visión multidimensional y compleja de las relaciones entre religión y sociocultura, que pasa por el análisis de estas dimensiones de análisis con otras con una gran capacidad de predicción de estas como variables; la ideología política, la posición socioeconómica y el nivel educativo.

Las técnicas de análisis utilizadas en esta etapa han sido diversas: tablas de porcentajes y medias, elaboración de números índices, análisis de correlaciones simples y correlaciones parciales.

Ficha técnica de las encuestas manejadas:

Sigue a continuación una breve reseña metodológica sobre las investigaciones cuyos materiales han sido reexplotados.

Encuesta Europea de Valores, 1.990 (EVS) Se trata de la encuesta española integrada en la European Value Survey (en adelante EVS), con 2.637 casos de individuos de 18 y más años, realizada por DATA y patrocinada por la Fundación Santa María. La muestra es representativa de la población española de dicha edad, de todo el territorio nacional excepto Ceuta y Melilla. El límite máximo de error aleatorio es de +- 1,9% para el conjunto de la muestra, asumiendo un nivel de

confianza del 95,5% y $p=q=50\%$. El trabajo de campo se realizó en los meses de Abril y Mayo de 1.990. Representa la encuesta de mayor utilidad para nuestros propósitos, ya que incorpora una gran cantidad de preguntas sobre religiosidad y es la encuesta más completa para relacionar la religiosidad con todo tipo de cuestiones. Desgraciadamente, carece de un indicador de autoidentificación religiosa.

Encuesta de Valores y Dinámica Intergeneracional (CIS-DATA) Consta en realidad de dos encuestas, registradas en el CIS con los números 2105 y 2107. Una encuesta de jóvenes, de 2.530 individuos de edades comprendidas entre los 15 y los 24 años, cuyo trabajo de campo realizó DATA por encargo del CIS. Es representativa de los jóvenes de dicha edad en todo el territorio del Estado excepto Ceuta y Melilla. Y otra encuesta de adultos de 25 y más años, de 2.557 casos, cuyo trabajo de campo realizó el CIS, representativa del colectivo de dicha edad, salvo Ceuta y Melilla. Las dos muestras fusionadas (el cuestionario era básicamente el mismo, salvo muy pocas excepciones) han dado lugar a una muestra de 5.087 casos. En esta tesis los datos utilizados son los de la muestra fusionada, que ha sido debidamente equilibrada mediante ponderación de la edad. El trabajo de campo se realizó durante los meses de Mayo y Junio de 1.994.

Religiosidad y Ética Social, CIRES, 1.991.

Se realizó a 1.200 individuos de 18 y más años residentes en España (incluidas Ceuta Y Melilla). El trabajo de campo se realizó en Noviembre de 1.991 por la red Intercampo, por encargo de CIRES. La muestra es representativa de la población española de dicha edad. El error muestral es de $\pm 2,9\%$ para el conjunto de la muestra, asumiendo un nivel de confianza del 95,5% y $p=q=50\%$.

Religión y Sociedad en las España de los Noventa.

Se realizó a 4.300 individuos de 15 y más años residentes en España (excepto Ceuta y Melilla). Las entrevistas se realizaron entre el 15 de Diciembre de 1.988 y

el 30 de Enero de 1.989, por el Instituto OYKOS. El límite del error muestral es de \pm 1,6%, con un nivel de confianza del 95,5% y $p=q=50\%$.

Figuras de la fe en orden a conocer las causas de la increencia en España. Se trata de un estudio cualitativo de gran envergadura, mediante la técnica de grupos de discusión libre. Realizado por RIDDEL a lo largo del año 1.994. Se utilizó una muestra de 22 reuniones de grupo.

Tercera etapa: Fase cualitativa.

Objetivos.

Como complemento y continuación de los análisis cuantitativos parecía conveniente plantear una investigación primaria de tipo cualitativo, con las siguientes finalidades:

- Servir de contexto de interpretación y comprensión de los datos cuantitativos, profundizando en el significado atribuido a los principales ítems o categorías de respuestas, desde la reconstrucción del discurso religioso y sobre la religión.
- Caracterizar la diversidad religiosa y sociocultural (mediante el estudio individualizado de casos concretos).
- Profundizar en el conocimiento de cómo y hasta qué punto la diversidad sociocultural estructura la religiosidad, centrandó el interés en la características de la religiosidad que profesan los individuos de mentalidades modernas.

Método.

El método de investigación elegido fue el estudio individualizado de casos, personas que se ajustaban a las características religiosas y socioculturales deseadas. La idea de partida era relacional individuos que se ajustan a los perfiles más destacables en la investigación cuantitativa y estudiar sus relatos, opiniones y posiciones discursivas en torno a la religión y otros temas concomitantes (ética, política, planteamientos vitales y sociales, etc.).

Selección: Para asegurar la continuidad de esta fase con la precedente, cuantitativa, se elaboró un cuestionario de reclutamiento con los principales indicadores de religiosidad, ética y socioculturales utilizados, con doble objetivo: captar individuos representativos de los perfiles cuantitativos, y poder profundizar en la comprensión de las respuestas obtenidas en los individuos.

Los cuestionarios los distribuyeron 4 colaboradores desinteresados que actuaron en calidad de captadores.³ Para obtener un total de 20 casos seleccionados se obtuvieron 57 cuestionarios de captación. Los criterios de selección de la muestra fueron los siguientes:

Se trata de una muestra urbana, reclutada en Madrid (con excepción de 2 individuos de Alcalá de Henares y miembros de la HOAC).

- De nivel socioeconómico y educativo medio-medio alto (nivel de estudios medio o superior, y clase social media. En un solo caso se ha reclutado a un individuo de clase alta).
- Por edad, mayoría de la muestra nacida con posterioridad a 1.950, con especial atención a los nacidos en las décadas de los 50 y 60, por ser les

³ Con excepción de 4 individuos, que se reclutaron sin cuestionario aunque posteriormente les fue aplicado. Es el caso de los dos miembros de HOAC y otros dos miembros de la ONG "Setem". (Se buscaba una muestra de cristianos socialmente comprometidos, a los que se accedió gracias a la colaboración de los directores de ambas organizaciones).

grupos generacionales más afectados por los cambios religiosos y culturales. (Los grupos de edad obtenidos fueron, por fechas de nacimiento: 1.930 a 1.949 = 5, 1.950 a 1.959 = 5, 1.960 a 1.969 = 7, 1.970 y más = 3).

- Por sexo, se procuró que estuviesen repartidos al 50% (finalmente se obtuvo un 60% de mujeres y un 40% de hombres).

Se aplicaron cuotas por autoidentificación religiosa (7 católicos practicantes, 4 católicos no muy practicantes, 4 católicos no practicantes, 5 no creyentes. Se obtuvo un no practicante de menos y un no creyente de más sobre la distribución teórica).

Muestra:

La muestra resultante se distribuye como sigue a continuación, de acuerdo con los criterios religiosos y socioculturales.

Perfil religioso	Tradicionales	De transición	Modernos	Total
Católico no practicante	3		4	7
Católico no muy practicante		2	2	4
Católico no practicante		3		3
No creyente { Indiferente Agnóstico Ateo			1	6
			3	
		1	1	
Total		6	11	20

El perfil sociocultural, en sentido riguroso, fue establecido a posteriori y no como criterio de selección de los sujetos, en 13 de las 20 entrevistas. Si bien a los

captadores se les daban pistas orientativas acerca de los perfiles que se iban buscando.

Técnicas de Investigación.

La técnica principalmente utilizada para caracterizar a los personajes fue la entrevista en profundidad. También se acudió a algunos recursos complementarios que, aunque asistemáticos, sin duda enriquecieron las informaciones obtenidas durante el desarrollo de las entrevistas (de entre 1 y 2 horas de duración). Las entrevistas fueron grabadas en cinta de audio y posteriormente transcritas. Este material está a disposición de cualquier miembro del tribunal que lo solicite.

En primer lugar, los captadores proporcionaron de cada sujeto seleccionado información adicional sobre: ocupación, estilo de vida, rasgos de personalidad y aspectos relacionados sobre su religiosidad y valores en la medida que los conocían.

Se procuró hacer un seguimiento de los personajes entrevistados, con posterioridad a la entrevista, con el objeto de conocerles en un contexto diferente y más distendido. Con ayuda de los captadores esto fue posible en 12 ocasiones, es decir, un 60% de la muestra.

Trabajo de Campo.

El trabajo de campo se realizó en dos periodos, de Noviembre de 1.995 a Marzo de 1.996 se realizaron 11 entrevistas. Y entre Octubre y Diciembre de 1.997 se realizaron 9 entrevistas. En el primer periodo aun no se había llegado a establecer el marco sociocultural definitivo para la composición de la muestra, mientras que en el segundo ya se había desarrollado una metodología precisa para la captación y clasificación de individuos, basada en los resultados de la fase cuantitativa sobre el análisis sociocultural. El motivo por el que se pospuso hasta finales del 97 el trabajo de campo fue esperar a desarrollar un marco sociocultural más elaborado del previsto durante 1.995. Tras clasificar a posteriori a los individuos

entrevistados en la primera etapa, de acuerdo con el sistema desarrollado en 1.997 se consideró que las entrevistas iniciales eran perfectamente integrables en el contexto del nuevo marco sociocultural, por lo que no hubo que repetir o anular ninguna.

**II PRIMERA PARTE: EL ANALISIS DE LOS INDICADORES DE
RELIGIOSIDAD.**

2.1 INTRODUCCIÓN:

En esta primera parte se aborda el estudio de los principales indicadores de religiosidad que aparecen en las encuestas. Estos indicadores se han agrupado en torno a seis áreas de análisis que constituyen cada una un aspecto parcial e interrelacionado con el resto de las áreas.

- Identidad.

- Prácticas.

- Creencias.

- Actitudes hacia la Iglesia.

- Espiritualidad.

- Búsqueda de sentido.

No se ha tratado de ser exhaustivo sino de trabajar con el acervo de indicadores disponibles. En este sentido conviene señalar que no todas las áreas están representadas mediante sistemas de indicadores en todas las encuestas, lo cual constituye una limitación de nuestras posibilidades de análisis.

Los objetivos de estudio de estos seis grupos de indicadores serán los que a continuación se mencionan:

- a) Presentar los indicadores y los resultados que se obtienen con su aplicación.

- b) Estudiar sus interrelaciones.

- c) Comprender su funcionamiento.
- d) Desarrollar, en lo posible una lectura interpretativa de los mismos, con aportaciones originales al conocimiento de la religiosidad en el Estado Español.
- e) Averiguar si esos indicadores nos permiten diferenciar entre diversas dimensiones de los fenómenos religiosos, con el objeto de establecer una clasificación de sus formas.

El último de los objetivos enunciados resume los anteriores, que se conciben como etapas para llegar a este. Se parte de la hipótesis de que los seis aspectos de los fenómenos religiosos pueden estar incidiendo de diferentes modos en los sujetos, de manera que mediante el estudio de sus interrelaciones podría obtenerse un sistema de clasificación relevante de formas de religiosidad.

Pero antes de elaborar un sistema de clasificación mediante las técnicas de análisis estadístico multivariantes (análisis dimensional y análisis de clusters) será preciso alcanzar un adecuado nivel de comprensión del comportamiento de los indicadores elegidos, mediante tablas de contingencia, correlaciones, análisis de series históricas o la comparación de datos en distintas encuestas, etc. Dicha comprensión se alcanzará en definitiva mediante una lectura interpretativa de los datos, que nos ha de llevar a alcanzar una visión de conjunto del comportamiento de las variables y de los fenómenos que representan. Lo que sigue a continuación no es más que una síntesis elaborada de las exploraciones y análisis realizados, y una lectura de los mismos. De los datos de encuesta contrastados con datos de encuesta, y también (en menor medida) con investigaciones cualitativas.

2.2 IDENTIDAD RELIGIOSA

Algunos investigadores sostienen que hoy prevalece una identidad religiosa débil (Garelli, 1.996; Tornos y Aparicio, 1.994). Este hecho contrasta con la alta capacidad de discriminación de actitudes, valores y comportamientos de los indicadores de autoidentificación religiosa en las encuestas.

La identidad es el resultado de un proceso cognitivo complejo, a través del cual el sujeto alcanza una imagen de sí mismo. Por lo tanto, la identidad religiosa se construirá como resultado de la integración y afirmación de un conjunto de actitudes, valores y comportamientos relativamente estables; creencias que se mantienen o rechazan, niveles de prácticas, actitudes hacia la Iglesia, etc.

La identidad se ha explorado empíricamente como autoidentificación del sujeto. Tornos y Aparicio (1994) utilizan una definición dicotómica “creyente/no creyente”. Otra definición aparece en diversas encuestas, entre ellas la EVS y el Eurobarómetro: “persona religiosa/no religiosa”. Pero el indicador más utilizado es el que establece una diferenciación entre las siguientes categorías: muy buen católico, católico practicante, católico no muy practicante, católico no practicante, indiferente, agnóstico, ateo, creyente de otra religión. Será el que principalmente se utilice en este apartado, dada su disponibilidad y su buen comportamiento.

El funcionamiento de este indicador se adecua a los siguientes esquemas. En primer lugar establece una oposición entre los que se alinean entre los católicos y los que no. Lo católico se asocia automáticamente a las identidades cristianas y religiosas. Son, básicamente, los que se consideran “creyentes” en el estudio de Tornos y Aparicio; los que creen en Dios y en que este vino al mundo encarnado en Jesucristo. De modo que los que se apuntan a las calificaciones de indiferentes, agnósticos o ateos son los que huyen de la calificación como católicos, pero también como creyentes, como cristianos y como personas religiosas.

Es preciso señalar que en los trabajos de campo de los estudios cualitativos, es frecuente que personas que se habían calificado como católicos en este indicador,

al tener una oportunidad de profundizar en la descripción de su posición religiosa, prefieren denominarse como cristianos y no como católicos, debido a su falta de identificación con la Iglesia. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que pertenezcan a otras confesiones cristianas (evangélicos, protestantes, etc.) sino sencillamente que recogen las enseñanzas del mensaje evangélico cristiano de forma individualizada, y mantienen posiciones críticas ante la Iglesia.

Si en un primer momento el indicador nos diferencia entre los creyentes (cristianos) de los no creyentes, en un segundo momento nos permite una distinción de esa amplia mayoría de creyentes según su práctica religiosa. Este escalonamiento de las prácticas nos permite una distinción relevante de la religiosidad de los españoles, porque el nivel de práctica está fuertemente interrelacionado con las actitudes hacia la Iglesia.

NIVELES DE RELIGIOSIDAD EN ESPAÑA, 1.970 - 1.998 (%)													
	1.970	1.976	1.978	1.979	1.982	1.984	1.986	1.988	1.991	1.993	1.994	1.996	1.998
Muy buen católico	11	14	8	9	9	5	4	7	5	5	5	4	3
Católico practicante	53	42	29	28	28	24	27	24	25	26	24	21	19
Católico no muy practicante	23	26	22	25	27	25	24	27	28	29	25	23	26
Católico no practicante	9	10	19	23	19	25	24	23	26	25	28	30	29
Indiferente	3	6	13	11	10	13	15	13	12	10	11	15	15
Ateo	-	1	4	3	4	4	5	5	4	4	5	6	6
Otra religión	-	-	1	1	1	-	1	1	1	1	1	1	2
No contesta	-	1	1	1	2	1	1	1	1	1	1	1	0

Fuentes: Para 1.970, Amando de Miguel y otros, *Informe sociológico sobre la situación social de España, 1.970*, Madrid. Fundación FOESSA, 1.970, p.443; para 1.976, 1.978 y 1.979, Francisco Andrés Orizo, *España, entre la apatía y el cambio social*, Madrid, Mapfre, 1.978, p.177; para 1.984, 1.986, 1.988 y 1.991, Banco de Datos de DATA, S.A.; para 1.982 y 1.993, Encuestas de DATA, 1.982 y 1.993; para 1.994 y 1.996, SDC-9, 1.994, SDC-10, 1.996 y SDC-II, 1.998.

Algunas encuestas reproducen estas categorías de respuestas omitiendo la palabra “agnóstico”, o agrupándola con la de “ateo”. Otras desglosan todas estas categorías y otras omiten algunas de ellas. Se ha preferido presentar el indicador de la tabla, pese a que no considera la categoría “agnóstico” por se de la que se dispone de la serie histórica más completa y más homogénea.

En la tabla se aprecia que durante las dos últimas décadas las proporciones de católicos y de no creyentes oscila ligeramente sin apreciarse una tendencia clara hacia el aumento o disminución de la increencia. Puede entenderse que la increencia permanece básicamente estable, al menos hasta 1.996, fecha a partir de la cual se aprecia un ligero incremento, sin que sea aun posible determina si es coyuntural o estructural. La evolución que se aprecia es el desplazamiento de los católicos practicantes hacia las posiciones de católico poco y (sobre todo) nada practicantes, pero sin que signifique la pérdida de la identidad cristiana.

El indicador funciona como una escala que va desde el mayor nivel de aceptación del sistema de valores y creencias defendidos por la institución eclesiástica hasta la increencia atea. Como más adelante se irá demostrando, mantiene una fuerte relación con todo tipo de indicadores de religiosidad, y otros asociados tales como: ideología política (en la escala izquierda-derecha) moral (niveles de permisividad) o apertura a los cambios, etc.

En posteriores análisis reduciré las siete categorías de la escala (de muy buen católico a ateo) a cuatro grupos, con el objeto de simplificar agrupando en categorías relativamente homogéneas. Por un lado uniré a los indiferentes agnósticos y ateos, designándoles con el nombre genérico de “no creyentes”. Por “no creyentes” entiendo en esta ocasión a aquellos que rehusan denominarse católicos y mantienen una concepción no católica (y en su inmensa mayoría no religiosa) de la vida.

Se ha decidido analizar al colectivo de católicos no muy practicantes independientemente de practicantes y no practicantes, por los siguientes motivos: En primer lugar porque son muy numerosos los que así se definen (26%). En

segundo lugar porque mantienen un perfil claramente diferenciado de ambos grupos, en lo religioso, en lo político, en sus sensibilidades, actitudes y valores socioculturales, como se irá viendo a lo largo de los capítulos. Se trata de un grupo numéricamente importante, que además durante los ochenta y parte de los noventa ha ido incrementándose, en la medida que han ido descendiendo los que se consideraban “católicos practicantes”. Representan el paso intermedio entre los practicantes y los que han abandonado definitivamente los templos. Pero esta condición, más allá de una distinción superflua significa un estado de transición entre las orientaciones socioculturales conservadoras y la apertura a la modernidad secularizada, teniendo su reflejo en la ideología política, en la moral, en las actitudes hacia lo social y hacia la vida privada.

Los católicos no practicantes ya son individuos que cuentan en su mayoría con un avanzado grado de secularización, entendiendo como tal un conjunto de pensamientos y comportamientos independientes de la Iglesia y de los principios religiosos. El grado de secularización es aun mayor en el resto de las identidades (indiferentes, agnósticos y ateos).

Para el tipo de análisis que cabe hacer de los datos de encuestas es preferible tratarlos conjuntamente, una vez observado que las diferencias en sus actitudes, sensibilidades, valores e ideologías políticas no son muy grandes como tampoco lo son sus actitudes hacia la Iglesia y lo religioso. Sigue observándose, eso sí, una relación escalar que hace del ateo algo más radical en sus comportamientos y al indiferente menos. Pero son diferencias poco relevantes si se comparan las que se establecen entre estos como grupo frente a los católicos no practicantes.

Es necesario señalar algunos problemas que afectan a la autodenominación de los no creyentes, ya que no siempre existe una total concordancia entre lo que se es y lo que se declara ser. Si se entiende que un ateo es el que niega la existencia de Dios, entonces encontramos que solo una parte de los que afirman que Dios existe se apuntan a esta definición. (En la misma encuesta los ateos “de hecho” serían el 11% y no el 5%). Puede ser debido a que la palabra ateo posee una connotación beligerante que los entrevistados procuran evitar.

También encontramos un número de agnósticos más reducido del que cabría esperar ateniéndonos a una definición objetiva. (Del 3% pasaríamos al menos al 4%). Hay que tener en cuenta que la palabra agnóstico es relativamente culta y no se encuentra en el registro léxico de todos los que podrían encajar en ella. Tampoco es muy abundante la proporción de indiferentes en comparación con los que cabría obtener si consideramos a los afectados por la extensión de la indiferencia religiosa.⁴ El indiferente declarado se distinguiría de otros indiferentes “de facto” en su mayor grado de secularización, merced al cual ya no se identifica como católico ni como persona religiosa. Se parece mucho más al agnóstico y como este y el ateo ha caído dentro del área de la arreligiosidad. Mardones (1.996, pp.98-99) afirma que *“la indiferencia religiosa aparece escasamente matizada en las encuestas”* y este término engloba una variedad de posiciones religiosas. Además subraya la carencia de estudios empíricos que profundicen en este fenómeno.

La mayoría de los indiferentes no se designarán a sí mismos como tales, prefiriendo denominarse *“católicos no practicantes”*, pues aun no se ha dado el paso para que la religiosidad se interiorice y se asuma conscientemente, como identidad del sujeto. El típico indiferente religioso no se sitúa dentro del área de la increencia sino que está en un punto intermedio y fronterizo entre el talante religioso y el arreligioso. Y en eso consiste precisamente su identidad, en no alinearse ni entre los que defienden una visión del mundo y unos valores religiosos ni entre los opuestos, lo cual parece que implica una mayor elaboración mental y un sistema de pensamiento más lógico y estructurado, que se da entre los dos polos de la escala de religiosidad, el católico más ortodoxo y el individuo no religioso(). El indiferente tipo sentiría menos la necesidad de formalizar y racionalizar su

⁴ A juzgar por la serie histórica de las encuestas de DATA, durante los ochenta y los noventa los autodenominados indiferentes (+ agnósticos, ya que dicha categoría no se incluía) oscilan entre un 10% y un 15%, sin que se observe un considerable incremento o un avance importante de indiferentes. Tales datos son más o menos coincidentes con las series históricas del CIS y con las encuestas de CIRES. Sin embargo, contrastan con los recogidos en el estudio “Religión y Sociedad en la España de los 90” (González Blasco y González Anleo, 1.992, p.26) donde encontramos una proporción insólitamente mayor de autodenominados indiferentes (21%) mientras que los católicos no practicantes tan solo alcanzan el 19%. No parece que estos datos presentados por el instituto OYKOS sean verosímiles ni comparables con las series históricas de otros institutos. Debemos ser cautos con estos datos, ya que se han utilizado bastante para hablar del avance de la indiferencia, cuando parece que los autodenominados indiferentes han aumentado muy poco en los últimos diez o quince años.

pensamiento, pues no se encontraría motivado para expresar su identidad social e individual ni por el polo de la modernidad secularizada ni por el de los valores tradicionales y la religión. Se trataría de un tipo en un estado de transición no solo religioso sino también referido al campo de los valores y a sus sensibilidades socioculturales. Y vendría a coincidir con el del español medio, ni demasiado joven ni demasiado viejo, ni demasiado tradicional ni demasiado moderno, que tampoco es ni el más progresista ni el más conservador en política” (Arroyo Menéndez, 1997, pp. 131-132).

Se podría llamar indiferente a un individuo que, sin renunciar a una visión religiosa del mundo y sin haber dado un paso definitivo hacia la arreligiosidad (agnosticismo o ateísmo conscientes) ha abandonado las prácticas, y el significado y la presencia de lo religioso en su vida cotidiana es muy escasa o nula. Mas que al autodenominado indiferente, la indiferencia se extendería, sobre todo, en aquel grupo de “católicos no practicantes” que no se sienten personas religiosas. Del resto de los individuos resulta difícil afirmar “que sean indiferentes” ante lo religioso, aunque en un sentido aun más amplio de la definición podría comprender a no practicantes o no muy practicantes, que podrían ser considerados al menos como “algo indiferentes” ante la Iglesia. Pero en adelante me referiré a los indiferentes o “indiferentes de hecho” como los no practicantes no religiosos que se siguen denominando católicos. Se trataría, en definitiva del “católico nominal” al que hace referencia González Anleo (1.992, p.46) para diferenciarlo del católico practicante.

No voy a utilizar el término indiferencia para referirme al fenómeno de la muy escasa presencia e importancia de la religión, sus valores, sus principios y su Iglesia, en la vida cotidiana de una mayoría de individuos. Creo que es más exacto referirse a estos hechos como religiosidad de baja intensidad, producida por el fenómeno del vaciado de sus tradicionales contenidos. No puede hablarse de fronteras claras entre esta forma de entender la indiferencia y la religiosidad de baja intensidad, o “a ráfagas” según la definición de Tornos y Aparicio, (Tornos y Aparicio, 1.994). Pero la religiosidad de baja intensidad requiere al menos el

sentimiento religioso asociado a las grandes ocasiones de la vida, es decir, una mínima identidad religiosa.

Otro indicador es el que resulta de la siguiente pregunta:

<i>“Independientemente del hecho de que vaya usted a la iglesia, ¿diría que usted es...? (%)”</i>	
Una persona religiosa	67
Una persona no religiosa	26
Un ateo convencido	5
NS/NC	3
n=	(5.087)

Fuente: CIS-DATA. Valores y Dinámica Intergeneracional, 1.994.

Dada la mayor frecuencia de personas que se consideran religiosas antes que practicantes, resulta evidente que la identidad religiosa, cristiana o católica, no se pierde con el abandono de la práctica, ni con el distanciamiento de la Iglesia. Pero una religiosidad poco orientada a la *Iglesia* suele coincidir con una intensidad débil de su vivencia, su sentimiento y su importancia, en la vida cotidiana.

Mayor aun es el porcentaje de individuos que siguen adscribiéndose a denominaciones “católicas” (85%). Esto significa que un segmento considerable (18% de la población) de católicos no se consideran personas religiosas. Si ser religioso puede significar poco, dada la baja intensidad con que se vive la fe, ser católico significa aun menos, ya que bajo esta denominación conviven sensibilidades y actitudes muy diferenciadas. Lo que diferencia es, sobre todo, renunciar a la identidad católica y también, algo menos, renunciar a una identidad religiosa. Ambas palabras, como la existencia de Dios, marcan solo en un sentido negativo. Es decir, marcan solo a los que no se identifican como tales.

A continuación se cruzan ambos indicadores con lo que aumentamos la comprensión de la variabilidad de actitudes.

	Practicante	No muy practicante	No practicante	No creyente	TOTAL
Persona religiosa	<u>98</u>	<u>84</u>	<u>53</u>	<u>5</u>	67
Persona no religiosa	<u>2</u>	<u>16</u>	<u>47</u>	<u>63</u>	26
Ateo convencido	0	0	0	<u>33</u>	5

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia

La práctica totalidad de autodenominados católicos practicantes se tienen por personas religiosas, así como una amplísima mayoría de no muy practicantes. Existen no obstante algunos que a pesar de ir a misa con una cierta regularidad no se consideran religiosos, lo cual se explica por una motivación social de la asistencia.

La práctica totalidad de los no creyentes son personas no religiosas o ateos convencidos. Existe no obstante un minoritario 5% de personas religiosas entre los autodenominados indiferentes, agnósticos o ateos. Se trata del fenómeno de la religiosidad o “cuasi religiosidad” en el área de la increencia, de la que más adelante hablaremos.

Los católicos no practicantes, sin embargo, se escinden en dos mitades. Puede entenderse que la mitad de ellos mantiene una religiosidad “light”, de baja intensidad y poco o nada orientada a la Iglesia, mientras que la otra mitad serían indiferentes, en el sentido anteriormente explicado.

Los pesos de los grupos resultantes en el conjunto de la población serían los siguientes:

Combinaciones entre variables	Definiciones a priori de los nuevos grupos	%
Practicantes religiosos	Practicantes	31,0
No muy practicantes religiosos	No muy practicantes	21,3
Practicantes o no muy practicantes no religiosos	Practicantes sociales	4,7
No practicantes religiosos	Religiosidad light	14,4
No practicantes no religiosos	Indiferentes	12,8
No creyentes no religiosos	Increencia	13,5
No creyentes religiosos	¿Reelaboraciones “postcristianas”?	0,7
Creyentes de otra religión		0,9
No clasificados		0,7

Fuente Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia

Esta clasificación tendría como principal utilidad explorar las diferencias entre la religiosidad de baja intensidad y la indiferencia. En menor medida también podría servir para aislar e identificar a los “practicantes sociales”. Resulta, sin embargo, dudosa su utilidad para explorar la religiosidad en el área de la increencia, por la escasa base muestral con la que contamos.⁵ Por otro lado, las diferencias entre esta clasificación y la variable identificación religiosa en los grupos de católicos practicantes, no muy practicantes y no creyentes son mínimas, y apenas aportan nada nuevo.

Hasta ahora hemos visto las posiciones que toman los individuos ante la religión. Otro parámetro a tener en cuenta es la importancia subjetiva que conceden a esta. No será lo mismo definirse católico practicante cuando se le concede mucha importancia en la vida que cuando se le concede poca. Tenemos dos variables para medir la importancia del factor religioso. Una la importancia de la religión y otra la importancia de Dios. Las diferencias en las respuestas obtenidas ante ambas preguntas nos revelan matices interesantes. Veamos los datos:

⁵ 36 individuos no merecen la consideración de una categoría aparte en un análisis cuantitativo que busca la inferencia estadística.

Importancia de la religión y de Dios en sus vidas. (%)

	Religión		Dios (puntuaciones en escala de 1 a 10)		
	1.990	1.994	1.990	1.994	
Mucha	25	20	Mucha (9+10)	26	35
Bastante	29	31	Bastante (7+8)	24	24
NS/NC	0	1	Intermedia (5+6)	24	20
Poca	26	29	Poca (1 a 4)	26	20
Ninguna	20	19			

Fuente: Para 1.990 Encuesta Europea de Valores (DATA), y para 1.994 CIS-DATA. Valores y Dinámica Intergeneracional (núms. 2.105 + 2.107)

Según los datos de 1.994 cerca de la mitad de la población considera que la religión es importante en sus vidas (mucho + bastante) y la otra mitad considera que no lo es (poca + ninguna). La importancia que se le concede tiende no obstante a disminuir, al menos durante el primer quinquenio de la década estudiada.

Pero son más de la mitad (59%) en 1.994 los que conceden importancia a Dios, al otorgar puntuaciones entre 7 y 10. Curiosamente mientras la importancia concedida a la religión disminuye, la que se concede a Dios tiende a aumentar. Que se considere más importante a Dios que a la religión tiene que ver con las connotaciones de ambos conceptos. La concepción de la divinidad tiene un carácter más íntimo mientras que la religión es algo más social, en la medida que se asocia con las actividades de la Iglesia que es al fin y al cabo una institución social, o con determinadas prácticas que son sociales.

Que la importancia concedida a Dios aumente a la vez que baja la que se concede a la religión puede entenderse como la consecuencia de una tendencia individualizadora, que busca formas de expresión religiosas relativamente independientes de los cauces institucionales. Se trata de que la religiosidad cada vez se orienta menos a la Iglesia, se despoja de anteriores contenidos doctrinales y concomitancias sociales y morales pero no desaparece, hasta el punto que cabe

hablar del *revival* de los noventa. Los datos también ilustran la fuerza con la que el teísmo está arraigado en la sociedad y en la religiosidad.

A continuación se presenta la importancia concedida a ambos conceptos según las anteriores identificaciones.

IMPORTANCIA CONCEDIDA A DIOS Y A LA RELIGIÓN				
SEGÚN IDENTIFICACIÓN RELIGIOSA (%)				
		No muy Practicante	No practicante	No creyente
Importancia de Dios en sus vidas				
Poca (1 a 4)	1	6	21	82
Intermedia (5 a 6)	10	26	34	11
Mucha ((7 a 10)	89	68	46	7
Importancia de la religión				
Ninguna	3	9	24	62
Poca	12	34	45	27
NS/NC	1	2	1	1
Bastante	41	40	23	7
Mucha	43	15	7	2

Fuente: CIS-DATA. Valores y Dinámica Intergeneracional, 1.994. Elaboración propia

El 89% de los católicos practicantes otorgan mucha o bastante importancia a Dios (puntuaciones 7 a 10) y el 84% dan mucha o bastante importancia a la religión. Una amplísima mayoría consideran importantes en sus vidas ambas cuestiones.

Son mayoría los católicos practicantes que otorgan importancia a Dios, aunque algo más reducida (68%), mientras que casi un tercio (32%) dan puntuaciones intermedias o bajas. Menor es la proporción de individuos que otorgan importancia a la religión (55%) y se igualan mucho a estos los que le conceden una escasa atención en sus vidas (45%).

No llegan a la mitad (46%) los católicos practicantes que conceden a Dios mucha o bastante importancia (puntuaciones 7 a 10) y menos de un tercio (30%) otorgan

una cierta importancia a la religión. La inmensa mayoría de los no creyentes (82%) conceden una escasa o nula importancia a Dios y una escasa o nula importancia a la religión (89%) como cabe esperar. Lo más destacable de este colectivo es que un 18% reconocen que Dios tienen alguna importancia y un 9% que la religión la tiene. Lo cual no significa necesariamente que crean en Dios, o que sean partidarios de alguna iglesia, sino simplemente que al menos en cuanto fenómenos sociales ejercen o han ejercido en el pasado alguna influencia en sus vidas. Se trata probablemente de una importancia “negativa” de Dios y la religión.

Quisiera destacar que son más numerosos los que se denominan católicos y personas religiosas que los que conceden importancia a Dios y a la religión. La identidad de persona religiosa, cristiana o católica no implica necesariamente reconocer la influencia de la religión y de Dios en sus vidas. Yendo más allá de estas observaciones cabe suponer que reconocer la importancia de lo religioso no implica necesariamente una influencia en la vida cotidiana, (Tornos y Aparicio, 1994) y viceversa, una vida cotidiana en lo cual no emerge lo religioso no tiene porqué motivar la desaparición de la identidad cristiana, por dos razones:

- La relevancia del factor religioso puede quedar relegada a momentos concretos, como grandes acontecimientos, enfermedades, muertes, etc.
- La desaparición completa de la identidad religiosa implica la afirmación de una identidad no religiosa, y esta requiere un proceso de toma de conciencia y un nivel de elaboración mental que no siempre se produce.

Podría construirse una clasificación semejante a la presentada en el apartado anterior si se combinase la identidad religiosa con la importancia concedida a la religión o a Dios. Aunque en caso de elección personalmente me inclinaría por la primera, porque se identifican más claramente los que se distancian de lo religioso.

Ha quedado pues clara la relación lineal (escalar) que se establece entre la identificación religiosa y la importancia concedida a Dios y a la religión. Cabe

también señalar las estrechas relaciones que se establecen entre dar importancia a Dios y a la religión: El coeficiente de correlación de Pearson es de $r=.4789$ y $p<.000$.

2.3 PRÁCTICAS.

En las encuestas disponibles encontramos los siguientes indicadores de prácticas: asistencia a misas, asistencia a otro tipo de actos religiosos (procesiones, peregrinaciones, etc.) oración y prácticas sacramentales.

Cabe constatar el descenso generalizado de todo tipo de prácticas religiosas, pero sobre todo ha sido notorio el descenso de la asistencia a la Iglesia y en particular la asistencia a misa. Un hecho destacable es que esta disminución de las prácticas eclesiales es un proceso en marcha que aun no parece haber tocado fondo, pero que apenas afecta a la esencia de la identidad religiosa de los españoles.

EVOLUCIÓN COMPARADA DE LAS PRÁCTICAS Y AUTOIDENTIFICACIÓN RELIGIOSA (%)			
Frecuencia con la que asisten a la iglesia	1.981	1.991	1.994
Semanal	41	33	29
Ocasional	33	39	36
Nunca	25	29	35
Independientemente de ir a la iglesia o no, se considera una persona...			
Religiosa	63	63	67
No religiosa	30	28	26
Ateo convencido	4	4	5
NS/NC	4	5	3
Autoidentificación religiosa	1.982	1.991	1.994
Católico practicante (+ muy buen católico)	37	30	29
Católico no muy practicante	27	28	25
Católico no practicante	19	26	28
Indiferente, ateo, no creyente	14	16	16
Creyente de otra religión	1	1	1
NS/NC	2	1	1

Fuente: Los datos de autoidentificación religiosa son del Monitor Sociocultural de DATA, SDC-10, el resto de los datos son: para los años 1.981 y 1.991 de la Encuesta Europea de Valores y para 1.994 "Valores y Dinámica Intergeneracional", CIS-DATA.

Al menos hasta finales de 1.998 (fecha de cierre de la recogida de datos), no se ha detectado en ninguna encuesta española de ámbito nacional la estabilización de la tendencia a la disminución de la práctica religiosa. Esta disminución, sin embargo, no ha ido acompañada de una pérdida de la identidad religiosa. Al contrario, en 1.994 incrementa el porcentaje de individuos que se consideran religiosos. En la evolución de la autoidentificación religiosa se observa que desde 1.981 permanece constante la proporción de individuos considerados católicos, lo que varía es la disminución de los que dicen ser católicos practicantes y el correlativo aumento de los no practicantes. Se trata de una disminución de grado.

Después de la asistencia a misa la segunda práctica religiosa es la oración individual. La costumbre de rezar está fuertemente asociada a la asistencia a misa, por lo que podría entenderse que la práctica del rito social reforzaría y actualizaría la religiosidad interior, y en la medida que la primera se va perdiendo se tiende a perder la segunda.

Pero encontramos que la oración ocasional es una práctica más extendida que la asistencia ocasional a la iglesia. Parece que se pierde antes la costumbre de acudir al templo que el hecho íntimo de rezar a Dios.

<i>Aparte de cuando asiste a servicios religiosos ¿Con qué frecuencia reza usted a Dios? (%)</i>				
	<u>Asistencia a misa</u>			Total
	Semanal	Ocasional	Nunca	
Con frecuencia	59	18	9	28
Algunas veces	33	46	14	29
Casi nunca	4	17	15	12
Sólo en momentos de crisis	2	11	13	9
Nunca	1	8	49	23

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia

Sólo un 23% no rezaban nunca en 1.990, frente al 29% que no asistían nunca a la iglesia en el mismo año.

Las prácticas religiosas varían según el nivel de identificación religiosa y lo hacen en la siguiente medida.

	Practicante	No muy practicante	No practicante	No creyente	TOTAL
Asistencia a misa					
Semanal	<u>76</u>	14	1	1	29
Ocasional	21	<u>69</u>	38	11	36
Nunca	3	18	<u>61</u>	<u>88</u>	35
Tiene momentos de oración, meditación-contemplación o algo parecido					
Si	81	61	43	28	58
No	17	35	52	67	39
No sabe	2	4	5	4	4
Asistencia a otros actos					
Por: Navidad, Semana Santa, y festividades concretas	10	28	15	4	11
Romería, confirmación, peregrinación, año santo, visita a monasterios, fiestas, etc.	6	19	11	4	9
En ocasiones comprometidas	3	10	9	2	6

Fuente: CIS-DATA. Valores y Dinámica Intergeneracional, 1.994

Los autodenominados católicos practicantes (o muy buenos católicos) asisten mayoritariamente a misa todas las semanas (76%). La inmensa mayoría de los denominados católicos no muy practicantes (69%) acuden a misa de forma ocasional, es decir, con una frecuencia variada, pero por regla general inferior a una vez semanal. La mayoría de los no practicantes (61%) nunca van a misa, pero entre estos hay un segmento importante de individuos que acuden ocasionalmente (38%). Por último la conducta habitual de los no creyentes consiste en no asistir nunca a misa. La asistencia a misa es la variable que mejor explica este indicador de autoidentificación religiosa, aunque como puede observarse no lo hace totalmente. La proporción de personas que rezan también aumenta conforme es mayor la identidad religiosa. Entre los practicantes y no muy practicantes son mayoría los que tienen momentos de oración. Sin embargo, los católicos no practicantes están divididos; 43% rezan y 52% no. Por último, la mayoría de los

autodefinidos como indiferentes, agnósticos o ateos no reza, aunque un 23% si afirma tener momentos de oración, meditación, contemplación o algo parecido. Con el indicador de oración tienden a reproducirse los esquemas de respuestas que obteníamos para otras preguntas sobre si se consideran personas religiosas, importancia de Dios y de la religión. En todos los casos el grupo de católicos no practicantes se escinde en dos mitades y encontramos un grupo minoritario de no creyentes (o si se prefiere no católicos) que parecen mantener algún tipo de actitud religiosa o pseudoreligiosa.

Por último presento otros indicadores de asistencia a ritos y ceremonias, que tienen un cierto sabor de religiosidad popular. Es curioso apreciar que los que más acuden a estos actos no son los que más asisten a misa sino el grupo de católicos poco practicantes, principalmente los que se llaman “no muy practicantes” y en menor medida los “no practicantes”. Esta expresión de la religiosidad es un rasgo diferencial característico de un subgrupo de creyentes de prácticas irregulares, lo cual supone un estilo de religiosidad específico.

Volviendo a la oración puede apreciarse también, comparando las variables “frecuencia de oración” y “momentos de oración, meditación o algo parecido”, que *al preguntar por la frecuencia se descubren más individuos que rezan, lo que significa que el “no” inicial resulta matizado por contestaciones del tipo: solo en momentos de crisis, casi nunca o en alguna ocasión excepcional.*

Desde un punto de vista teórico, la oración vendría a ocupar un lugar muy importante en la consolidación y actualización de la fe, ya que permite interiorizar y vivenciar los aspectos doctrinales del credo, realimentar las creencias y reafirmar la socialización religiosa. Sería una ocasión sumamente propicia para que tengan lugar cualquiera de las funciones que cumple la religión, pues el individuo las hace suyas, mediante el diálogo con la divinidad.() Ajuste existencial, legitimación o deslegitimación del orden establecido, satisfacción moral, emancipación y liberación humana, etc. (Arroyo Menéndez, 1.997, p.162).

Las prácticas sacramentales evolucionan, sin embargo, con otros ritmos distintos. Como ya han señalado otros autores (González Anleo y González Blasco, 1.992) seguimos encontrando una mayoritaria persistencia de prácticas sacramentales y actitudes favorables a estas, cuando se relacionan con los grandes acontecimientos de la vida, en especial aquellas que hacen referencia al nacimiento, matrimonio y la muerte. Quizás debido a que el mundo secularizado aun no ha encontrado sus propios ritos de paso, sus formas alternativas de celebración de los grandes acontecimientos de la vida, o quizás debido a que el avance de la secularización no les ha vaciado de significación religiosa. En cualquier caso, las tres cuartas partes de la población piensan que es importante hacer una celebración religiosa en el nacimiento, el matrimonio y la muerte.

“¿Cree usted, personalmente, que es importante hacer una celebración religiosa para cada uno de los siguientes acontecimientos?” (%)

	Asistencia a misa			TOTAL
	Semanal	Ocasional	Nunca	
Nacimiento	95	88	52	75
Matrimonio	96	86	51	74
Muerte	96	87	53	75

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990 Elaboración propia

Para la gran mayoría de los que asisten a misa resulta importante la celebración religiosa de tales acontecimientos. Y para una proporción considerable de no practicantes también lo es. La explicación principal de tal actitud vendría dada por la dimensión social de tales celebraciones, bien sea por la ausencia de rituales equivalentes laicos o debido a la presión social, hay que tener en cuenta que los no creyentes son una minoría que interactúa en una sociedad de personas religiosas, y que participa de una tradición cultural con una fuerte presencia de elementos católicos.

Comparando las diferencias de opiniones en los distintos grupos de edades podemos aproximarnos a entrever la evolución a corto y medio plazo de estos

ritos sacramentales. Los datos que se obtienen desglosando por edades son los siguientes:

Consideran importante una celebración religiosa en: (%)				
	Edad alcanzada en el año 1.990			
	18-24	25-44	45-64	65 y +
Nacimiento	63	65	85	91
Matrimonio	60	64	86	91
Muerte	60	66	86	91
	(501)	(1.072)	(790)	(273)

Fuente: Encuesta Europea de Valores, 1.990

En la tabla se aprecia que los nacidos con anterioridad a 1.946 otorgan una mayor importancia a dichas celebraciones, mientras que esta importancia disminuye entre los nacidos con posterioridad a tal fecha. Sin embargo, entre los grupos de edad más jóvenes siguen siendo mayoría los que otorgan importancia a estas celebraciones religiosas, sin apreciarse diferencias destacables entre los dos grupos de edad más jóvenes (18-24 frente a 25-44 años).

A la luz de estos datos no cabe pensar a medio y largo plazo en un descenso brusco de los bautizos, bodas por la Iglesia y celebraciones religiosas póstumas. No obstante resulta necesario realizar un seguimiento de este dato (ya antiguo) con el objeto de detectar tendencias más recientes.

La práctica totalidad de la población española de los noventa ha recibido los sacramentos del bautismo y comunión. Y son mayoría los que dicen haberse confirmado y haberse casado por la Iglesia, entre las personas casadas.

“¿Podría decirme si ha recibido los siguientes sacramentos?” (%)

	Nivel de práctica religiosa.			TOTAL
	Practicantes	Poco practicantes	Nada practicantes	
Bautismo	100	100	99	99
Comunión	100	99	97	99
Confirmación	92	86	73	83
Matrimonio *	98	98	89	95

Fuente: CIRES, 1.991. Religiosidad y ética social. Elaboración propia

*Base: Se han casado por la Iglesia. El resto con base total población.

A juzgar por las actitudes actuales ante tales prácticas, no parece probable que en las próximas décadas asistamos a un descenso importante de bautismos, comuniones, matrimonios según el rito católico, y oficios religiosos asociados a la muerte, extrema unción, funerales, etc. Dichas actitudes positivas y continuistas de la tradición se confirman y aprecian con mayor nitidez en los siguientes datos:

	Nivel de práctica religiosa.			TOTAL
	Practicantes	Poco practicantes	Nada practicantes	
Si tuviese un hijo ahora...				
Lo bautizaría	97	91	67	85
Haría la comunión	96	89	58	80
Antes de morir le gustaría recibir los últimos sacramentos	96	82	49	74

Fuente. CIRES, 1.991 Elaboración propia

Comparando estos datos de CIRES con los de la Encuesta Europea de Valores da la impresión de que lo que es importante para uno mismo lo es aun más pensando en la educación de los hijos. Incluso entre los nada practicantes son mayoría los que bautizarían a su hijo o desearían que hiciese la primera comunión. Y la mitad de ellos desea recibir los últimos sacramentos antes de morir.

Si los sacramentos asociados a los grandes momentos de la vida (equivalentes funcionales a los ritos de paso en otras culturas) se mantienen, con algunos matices, en pleno vigor, no ocurre lo mismo con otras prácticas sacramentales que requieren una mayor frecuencia, actualización y contacto eclesial. Si la religiosidad de los grandes momentos y de las ocasiones especiales se encuentra profundamente arraigada en nuestra sociedad y es mantenida y reproducida culturalmente por la mayoría de la población, en contraste encontramos una religiosidad que requiere una práctica habitual, y contacto con el templo y con el sacerdocio que solo es mantenida por un segmento minoritario (aunque cuantitativamente importante) de la sociedad, y que continúa retrocediendo, imparablemente, desde que se inició en los años setenta el alejamiento de las iglesias.

Una perspectiva sincrónica de la evolución negativa de este segundo grupo de prácticas nos la ofrece una “fotografía” tomada por una encuesta de CIRES en 1.991, en la que se comparaban las prácticas religiosas en el momento de responder a la encuesta con las mantenidas cuando los respondientes tenían diez años de edad.

Frecuencia de realización de distintas prácticas religiosas (%)

	Asistencia a misa		Confesión		Comulgar		Rezar	
	Antes	Ahora	Antes	Ahora	Antes	Ahora	Antes	Ahora
Más 1 vez/semana	16	6	4	1	7	3	55	38
1 vez/semana	60	20	32	3	42	10	21	11
1 vez/mes	7	9	24	7	17	6	4	6
Navidad, S. Santa	1	4	5	3	3	3	1	2
Otras fiestas	3	11	5	5	4	5	1	2
1 vez al año	2	4	8	10	5	7	2	2
Menos	2	11	8	14	7	13	5	12
Nunca	8	34	14	57	13	52	9	28
NS/NC	0	0	1	1	1	1	1	1

Fuente CIRES, 1.991. Elaboración propia

Según los datos de CIRES, a los diez años asistía a misa semanalmente el 76% de la población. Ahora solo el 26%. A los diez años se confesaba semanalmente el

.36% de la población. Ahora solo el 4%. A los diez años comulgaba semanalmente el 49% de la población. Ahora solo el 3%. Y a los diez años rezaba semanalmente el 76% de la población y ahora rezan el 49%.

Si analizamos los ratios “práctica semanal de antes partido por práctica semanal de ahora”, llegamos a las siguientes conclusiones:

Asistencia a misa	2,9
Confesión	9,0
Comunión	16,3
Oración	1,6

Las prácticas que más se han abandonado, con gran diferencia respecto a cualquier otra han sido la comunión y la confesión. Y la que menos la oración.

A principios de los noventa solo un 3-4% de la población comulga y se confiesa semanalmente y alrededor de una cuarta parte asiste a misa.⁶ Como contraste encontramos que la mitad de la población reza semanalmente, lo cual demuestra que la oración es una práctica bastante regular en un importante segmento poblacional que no asiste a misa regularmente.

Para explorar el tipo de religiosidad y grado de ortodoxia de los que rezan semanalmente pero no suelen ir a misa se ha distinguido entre los siete grupos que se han definido en la tabla, cruzándose esta clasificación con otros indicadores.

Los datos ponen de manifiesto que los que rezan semanalmente pero no suelen ir a misa dan una importancia a Dios casi tan alta (aunque ligeramente menor) que los que rezan y van a misa semanalmente, pero en la importancia subjetiva que

⁶ La proporción de practicantes semanales en las encuestas CIRES es algo más baja (26%) que la que obtenemos en la Encuesta Europea de Valores (29%). Este dato no lo tengo en cuenta en la reconstrucción de las series históricas, para las que prefiero utilizar siempre que es posible los trabajos de campo realizados en DATA. No obstante, pese a las posibles y esperables diferencias operativas en los trabajos de campo, los datos son bastante aproximados.

conceden a lo religioso en sus vidas es en lo que menos se diferencian. Se diferencian algo más en el nivel de creencias, pues aunque la práctica totalidad creen en Dios con una cierta firmeza apenas sobrepasan la mitad los que creen en la otra vida y no llegan a la mitad los que creen en el infierno, a diferencia del grupo más practicante, que creen mayoritariamente en todas estas cuestiones. No obstante su nivel de creencias sigue estando por encima del conjunto de la población.

La combinación de los dos tipos de prácticas da lugar a la siguiente clasificación de la población. Al leer la tabla téngase en cuenta que se trata de porcentajes sobre el total de casos.

Clasificación de la población según principales prácticas religiosas (%)

Asistencia a misa

Frecuencia de oración	Semanal	Ocasional	Nunca	TOTAL
Semanal	24,0	17,3	6,8	48,2
Ocasional	1,1	17,1	5,7	24,0
Nunca	0,5	6,1	21,3	27,8
TOTAL	25,7	40,6	33,7	100

Fuente: CIRES, 1.991. Elaboración propia (n=1.200)
(%) sobre el total de casos.

Los que asisten semanalmente a misa (24%) suelen también rezar semanalmente, (los que no lo hacen son una pequeña minoría), sin embargo, la mitad de los que rezan semanalmente no asisten a misa (24%). El dato ilustra que la práctica de la oración se produce en buena medida al margen del ámbito eclesial, lo que podría ser un indicio de religiosidad individualizada, en el sentido de su escasa orientación eclesiástica. También merece destacarse que los que no manifiestan ninguna actividad religiosa son el 21%, cifra sensiblemente menor de ese tercio de individuos que no van a misa nunca, o de ese 28% que no reza nunca.

Por último debe destacarse que los que mantienen semanalmente alguno de los dos tipos de prácticas abarcan al 50% de la población, cifra poco tenida en cuenta cuando se habla genéricamente de la práctica religiosa habitual de los españoles.

Lo que más marca las diferencias entre estos grupos de creyentes es el grado de acuerdo con la opinión oficial de la Iglesia (o del Papa, como máximo representante) sobre temas como: el divorcio, los anticonceptivos o el aborto, y respecto a si la Iglesia está dando respuestas adecuadas a los problemas morales de los individuos, los problemas de la vida familiar o las necesidades espirituales del hombre. Respecto a todos estos temas se establecen importantes diferencias de grado entre los que nunca van a misa y los que van de vez en cuando, ya que el primero de los subgrupos se mantiene más distanciado de la Iglesia que la media poblacional, mientras el segundo se mantiene en torno a la media en materia de divorcio, anticonceptivos y aborto y por encima respecto a la percepción de que la Iglesia está dando respuestas adecuadas a diversas cuestiones.

No se puede hablar de religiosidad poco orientada a la *Iglesia* en este colectivo, sino más bien de una orientación selectiva. Tienden a mantener posiciones críticas respecto a las respuestas que da la Iglesia en lo moral, en los problemas de la vida familiar o en las necesidades espirituales, pero sobre todo en lo referentes a las cuestiones sociales. Ahora bien no llegan a ser tan críticos como otros grupos, especialmente los que acuden de vez en cuando a misa. Sin embargo, en lo referente a las creencias y sobre todo en la vivencia subjetiva de la religiosidad (importancia que conceden a Dios) se parecen más a los que van a misa y rezan que al resto de los grupos. Lo que les aleja de la *Iglesia* es su postura en relación con lo social y lo moral, pero incluso en estos temas tienden a defender más a la Iglesia que otros creyentes. Quizás sólo pueda hablarse de religiosidad poco orientada a la Iglesia (me refiero a una religiosidad activa y frecuente y estadísticamente relevante) entre ese 7% de personas que rezan y que no asisten a misa nunca, colectivo que manifiesta con mayor claridad actitudes de distanciamiento eclesiástico.

Pero esa mayoría que sigue acudiendo de vez en cuando a misa mantienen actitudes tibias. La sustitución de una asistencia habitual por una asistencia ocasional cuando se mantiene la práctica frecuente de la oración está asociada a un grado de ortodoxia relativamente importante, aunque sea menor que el que se da entre los que asisten todas las semanas. Parece que a través de la oración actualizan más que reelaboran el pensamiento de la Iglesia.

2.4 CREENCIAS.

Giddens (1.991) distingue entre tres aspectos o dimensiones de la secularización: a) el declive de la participación religiosa, b) el declive de la influencia social, c) el declive de las creencias y valores. Precisamente esta tercera dimensión es el aspecto de la secularización que menos ha progresado (González Anleo, 1.996, p. 177). Si las creencias religiosas más básicas persisten mayoritariamente, lo que retrocede es el grado de adscripción a las diversas creencias del dogma (Díaz-Salazar, 1.993). Estas observaciones han dado origen a la polémica de la fragmentación de las creencias.

Los datos que han aportado diversas encuestas sobre una batería de creencias religiosas⁷ han confirmado y a la vez han servido de pretexto para que diversos analistas desarrollasen el apetecible tema de la fragmentación del sistema de creencias del catolicismo español. Sin menosprecio a las reflexiones desarrolladas, creo que a un nivel empírico los análisis no han agotado, ni mucho menos, las posibilidades de las fuentes. Lo que sigue a continuación ha de entenderse como un intento de profundización empírica de esta temática. La utilización empírica se ha reducido a poco más que demostrar que diferentes aspectos del credo tienen diferentes niveles de plausibilidad entre la población, información bastante esperada y bastante obvia para cualquier observador.

Examinando detalladamente los datos creo comprender lo que han tenido que pensar otros investigadores que se han enfrentado con estos antes. Primeramente, en distintas encuestas encontramos cifras dispares que varían más allá de lo razonablemente admisible, lo cual puede crear una cierta inseguridad a la hora de manejar los datos. Por otro lado, dentro de las mismas encuestas se producen respuestas aparentemente paradójicas o contradictorias.

Algunos ejemplos de las aparentes contradicciones son los siguientes: la creencia en el alma es algo superior a la creencia en la vida después de la muerte en diversas

⁷ Encuestas de los Institutos DATA, CIS, CIRES, González Blasco y González Anleo. (Ver ficha técnica de las encuestas en la metodología). La batería se presenta más adelante.

encuestas realizadas por diversos institutos ⁸ y también es algo superior la creencia en el cielo que en la vida después de la muerte.

En la relación con la aparente “guerra de cifras” de distintas fuentes quiero llamar la atención sobre los siguientes datos:

<i>“¿En cuales de las siguientes cosas cree usted, si cree en alguna?”</i>			
	Si	No	No sabe
Vida después de la muerte	42	39	19
El infierno	27	60	13

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990

<i>“¿Cree usted en ...?”</i>			
	Si	No	No sabe
La existencia de otra vida después de la muerte.	50	39	11
El infierno	37	55	8

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990

Parece más instructivo señalar estos hechos antes que disimularlos u obviarlos bajo el supuesto de que son “los fallos inevitables del método de encuesta”. Su detección sistemática en diversas fuentes y en la comparación entre fuentes no parece que sea debido al método, sobre todo porque la práctica demoscópica demuestra que los niveles de inconsistencia de otros indicadores de opinión suelen ser mucho más bajos. Personalmente me inclino por la hipótesis de la escasa

⁸ Encuestas de los Institutos DATA, CIS, González-Blasco y González-Anleo. (Ver ficha técnica en la metodología).

cristalización y escaso nivel de relevancia para amplios segmentos de la población de las creencias religiosas y sobre el más allá. Las incoherencias reflejarían las ambigüedades en la mente de los individuos, dado que un amplio segmento de la población no suele pensar en el más allá y las preguntas de encuesta sorprenden a los entrevistados sin haberles dado tiempo a actualizar sus opiniones. Desde una perspectiva cualitativa mediante entrevistas en profundidad he tenido la ocasión de comprobar que los sujetos de creencias poco firmes que dan inicialmente respuestas contradictorias en los cuestionarios de contacto, reelaboran y se autocorrigen conforme actualizan y afirman sus propias posturas creenciales. El trabajo de campo mediante entrevistas en profundidad revela lo siguiente:⁹

- a) Los creyentes suelen pensar poco en la vida en el más allá. Se trata de un tema incómodo que procuran evitar y tienen en general muy poco estructurado, incluidos los católicos más practicantes.
- b) Para los más creyentes la fe en Dios es importantísima. A pesar de ello reconocen que tienen momentos de crisis y dudas, por lo que pueden variar de repuestas en diversos momentos u ocasiones.
- c) Dada la poca frecuencia con la que se piensa en el más allá, no son pocos los creyentes que tienen que actualizar y reafirmar sus creencias en el momento de la entrevista, lo cual da lugar a reajustes.

Después de avisar de la labilidad y escasa relevancia que pueden tener las creencias religiosas para muchos individuos, profundizaré en el conocimiento de las respuestas obtenidas.

⁹ Se trata del trabajo de campo *ad-hoc* realizado para esta tesis, y cuyos principales resultados se presentan en la tercera parte de este trabajo.

Creencias	Practicante	No muy practicante	No practicante	No creyente	Se consideran personas religiosas		TOTAL
					Si	No	
Dios	99	97	87	25	98	10	85
Vida después muerte	73	54	42	15	64	12	52
Alma	86	70	52	24	77	18	64
Demonio	48	35	22	6	40	5	32
Infierno	49	31	19	4	39	3	30
Cielo	81	61	41	8	70	5	55
Pecado	82	66	47	14	73	9	59
Resurrección	65	41	24	5	52	5	40
Reencarnación	36	31	26	14	34	12	29
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: CIS-DATA. Valores y Dinámica Intergeneracional, 1.994

Según la fuente, el 89% de la población afirma creer en Dios en 1.994, más de la mitad creen en el alma, el pecado, en la vida después de la muerte y en el cielo, y algo menos de un tercio creen en el demonio, el infierno o en la reencarnación. Estas creencias religiosas no se han de identificar necesariamente con las católicas, ya que no se especifica el tipo de Dios o el tipo de cielo, etc. y muchas religiones comparten la mayoría de las creencias enunciadas. Ahora bien, en el contexto de la sociedad española la cosmovisión cristiano-católica va a influenciar bastante (aunque no totalmente) la significación semántica de tales enunciados. Cuando operan otras cosmovisiones u otros elementos creenciales lo que se suele producir es un bricolage creencial, pues la posibilidad de una religiosidad a la carta permite que el sujeto integre dentro del marco creencial cristiano otros elementos ajenos a la tradición, como son la reencarnación, las creencias esotéricas y astrológicas o elementos de las religiones orientales.

La práctica totalidad de los católicos practicantes creen en Dios y una amplia mayoría en el pecado, el alma, el cielo y la vida después de la muerte. Pero solo la mitad creen en el demonio o el infierno y solo algo más de un tercio afirman creer en la resurrección de los muertos.

Lo que principalmente divide a los católicos es la hipótesis del infierno. Se trata, como veremos más adelante, de una distinción muy relevante, porque esta creencia implica un altísimo nivel de ortodoxia que ya no asumen la mayoría de los creyentes.

La práctica totalidad de los no muy practicantes creen en Dios. Pero pocos más de la mitad creen en la vida después de la muerte. La creencia en el cielo, y sobre todo en el pecado y en el alma si son mantenidos mayoritariamente. Y cerca de un tercio creen en el demonio o el infierno. Lo que les divide es principalmente la creencia - más firme o más débil- en la vida después de la muerte.

Los católicos no practicantes se asemejan al perfil creencial de los no muy practicantes, con la diferencia de su menor intensidad. Creen mayoritariamente en Dios pero son menos de la mitad los que creen en la vida después y no llegan al 20% los que afirman que hay infierno.

Los no creyentes (indiferentes, agnósticos y ateos) son los que más alejados están de las creencias en el más allá. Pero aún encontramos una cuarta parte de ellos que creen en Dios o en el alma y un 15% afirma creer en la vida después de la muerte, un 14% en el pecado y un 14% en la reencarnación.

En otras encuestas encontramos otros indicadores complementarios que si hacen referencia explícita a la cosmovisión cristiana.

“¿Cual de estas frases se asemeja más a lo que usted piensa sobre la Virgen María?” (%)

	Practicantes	Poco practicantes	Nada practicantes	TOTAL
Es la madre de Cristo	88	73	41	66
Aunque yo no crea en ella es una figura religiosa digna de respeto	10	21	35	23
Es un invento de los curas	1	5	16	7
NS/NC	1	1	6	4
¿Cree en los milagros?	75	50	21	47

Fuente: CIRES, 1.991. Elaboración propia

Jesucristo es Dios.

	Practicante	No muy practicante	No practicante	No creyente	TOTAL	% ¹⁰ Recalculados
Creo firmemente	89	65	36	0	49	66
Creo pero tengo dudas	8	21	20	0	11	15
No se que pensar +NC	3	12	40	0	12	16
No creo en absoluto	0	2	4	0	2	3
No se les hizo la pregunta	0	0	1	100	26	-
n=	(1177)	(1118)	(833)	(1119)	(4300)	

Fuente: González Blasco y González Anleo, 1.989. Elaboración propia

Infalibilidad del Papa

	Practicante	No muy practicante	No practicante	No creyente	TOTAL	% ¹¹ Recalculados
Creo firmemente	50	17	8	0	20	27
Creo pero tengo dudas	25	28	14	0	17	23
No se que pensar +NC	16	27	51	0	21	28
No creo en absoluto	10	27	26	0	15	20
No se les hizo la pregunta	0	0	1	100	26	-
n=	(1177)	(1118)	(833)	(1119)	(4300)	

Fuente: González Blasco y González Anleo, 1.989. Elaboración propia

¹⁰ Base: Respondieron a la pregunta.

¹¹ Base: Respondieron a la pregunta.

El 66% de los autodenominados católicos creen firmemente que Jesucristo es Dios. Creen en ello firmemente el 89% de los practicantes, mientras que el 3% no saben qué pensar y el 8% tienen dudas aunque se inclinan por creer. Entre los no muy practicantes la creencia firme abarca al 65%. Hay una anecdótica minoría (2%) que no creen en absoluto y un 33% que tienen dudas o no saben qué pensar.

Entre los no practicantes los dubitativos o creyentes blandos son mayoría y encontramos un 4% que no creen en esto. Los creyentes firmes no practicantes son aproximadamente un tercio (36%).

Desgraciadamente no podemos saber la extensión de esta creencia entre indiferentes agnósticos y ateos, porque no se les preguntó en esta encuesta. Motivo por el cual tampoco conocemos la extensión de la creencia en el conjunto de la población.

Es de suponer que debe ser algo superior aunque similar a la creencia en la Virgen María como madre de Cristo. Según la tabla presentada creen con mayor o menor firmeza el 66% de la población.

De todo esto se sigue que hay una relación estrecha, como cabría esperar, entre la práctica, la identidad y la creencia. Entre las propias creencias religiosas se observan también unos niveles de correlación positiva relativamente elevados, tal como muestra la siguiente matriz:

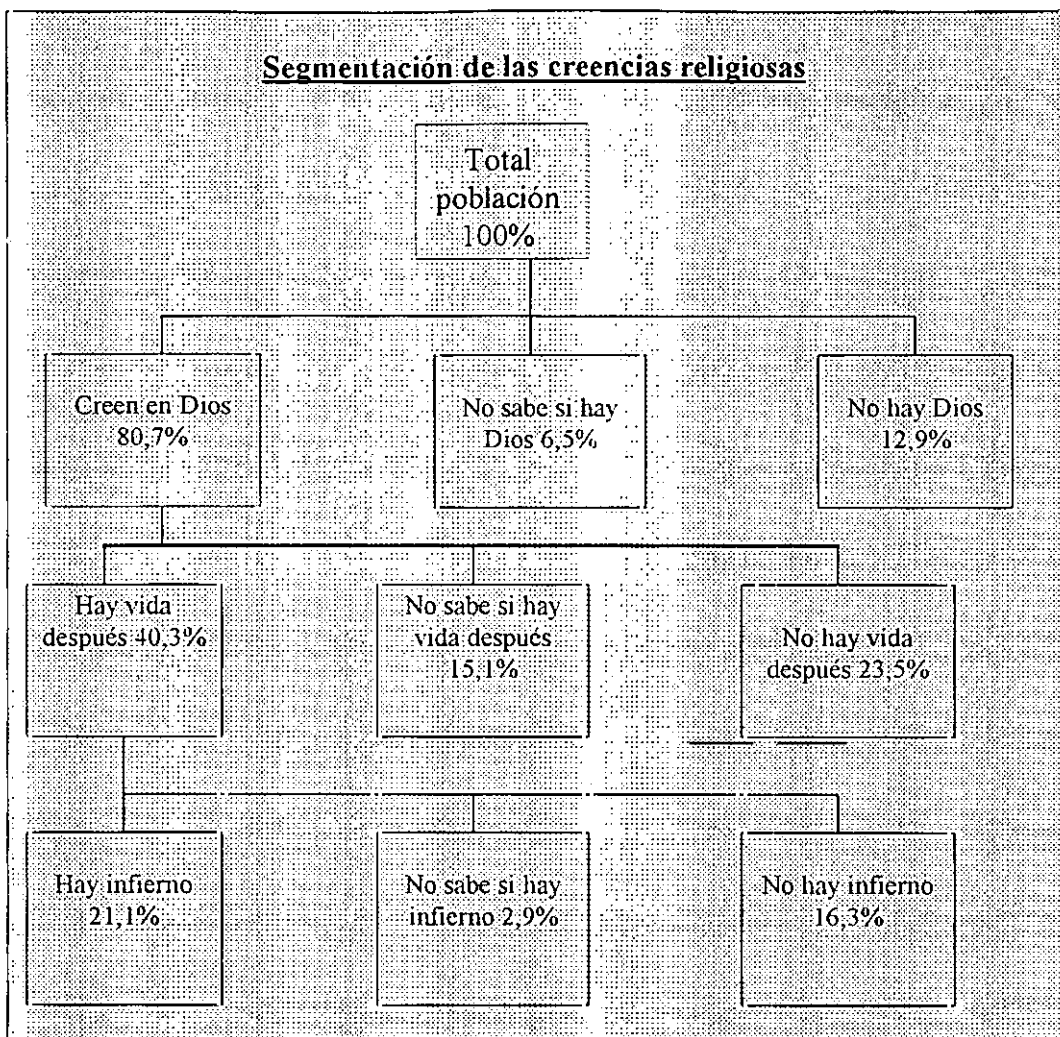
Correlaciones entre las creencias.

	Dios	Vida después	Alma	Demonio	Infierno	Cielo	Pecado	Resurrección
Dios	1,00							
Vida después	0,19	1,00						
Alma	0,24	0,47	1,00					
Demonio	0,17	0,47	0,44	1,00				
Infierno	0,16	0,41	0,44	0,80	1,00			
Cielo	0,22	0,40	0,46	0,59	0,71	1,00		
Pecado	0,27	0,32	0,41	0,46	0,47	0,51	1,00	
Resurrección	0,18	0,54	0,39	0,44	0,48	0,47	0,39	1,00

En todos los casos $p < 0,000$

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA 1.990. Elaboración propia

Lo que significa que subyace una relación escalar entre el número de creencias que se mantienen, los que creen en el infierno tienen muchas probabilidades de creer en muchísimas otras cosas. Esta observación me ha llevado a presentar la siguiente clasificación, que vendría a ser una forma resumida y relevante de presentar las diferentes niveles de fragmentación del sistema de creencias católico. Asumo que la interpretación cristiano-católica de las modalidades de respuesta es la que ha predominado, aunque se recuerda que el imaginario escatológico se nutre de algunas elaboraciones propias y sobre todo de muchas deconstrucciones, que no son otra cosa que formas de elaboración en negativo.



Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990

Los siete tipos resultantes (allá donde se acaban las ramificaciones del árbol) mantienen un orden escalar, de modo que la segmentación como variable se encuentra fuertemente correlacionada con otras dimensiones de la vida religiosa, en el recorrido desde las creencias tradicionales a la increencia atea.

Estas dimensiones con las que guarda una fuerte relación son:

- La autoidentificación religiosa.
- La importancia de la religión en sus vidas.
- La importancia de Dios.

- Las prácticas (ir a misa / rezar).
- Las actitudes ante la Iglesia.¹²

De modo que estos perfiles se ajustan a las expresiones cognitivas predominantes en cada ámbito o área de la escala de religiosidad. Los perfiles creenciales más firmes se encuentran en los extremos: por el lado de la ortodoxia la creencia en el infierno y por el lado de la increencia las posturas ateas y agnósticas. En este cuadro se puede observar que los ateos “de facto” (12,9%) son más que los así autodenominados (5%). Lo mismo ocurre con los agnósticos (6,9%) frente al 3%. (Según datos de la encuesta Dinámica intergeneracional y sistemas de valores CIS-DATA, 1.994)

El resto son perfiles blandos, con excepción de los que creen con una cierta firmeza en la vida después de la muerte. Los perfiles blandos engloban importantes contingentes de población (40,4% entre los dos grupos). Por un lado están los que afirman creer en Dios y no saben si hay vida después de la muerte. Por otro lado los que creen en Dios y no creen (o tienden a no creer) en la otra vida. Estas últimas posturas invitan a pensar que estamos ante residuos creenciales que se resisten a desaparecer, a pesar de un avanzado grado de deconstrucción del dogma católico. Resulta curioso y significativo de la mentalidad española (y occidental) renunciar a creer antes en la propia existencia más allá de la muerte que en la existencia de algún Dios o fuerza transcendente creadora.

La idea de Dios ha calado tan hondo en nuestra cultura y nuestra mentalidad que cuando soplan fuertes vientos secularizados, la creencia teísta resiste mucho más que la creencia en la inmortalidad de nuestra propia existencia. La idea de Dios parece más necesaria y / o más plausible que la inmortalidad.

Esto obedece a que existen tres grandes umbrales cognitivos, que si se traspasan (en la dirección desde la fe hasta la increencia) se dan importantes saltos

¹² Los coeficientes de correlación se presentan más adelante.

cualitativos en las identidades religiosas. Los umbrales coinciden con las tres creencias con las que se construye la segmentación:

- El infierno.
- La vida después de la muerte.
- Dios.

Abandonar la creencia en el infierno está asociado a abandonar un alto grado de ortodoxia católica, que se acompaña de una mentalidad conservadora en lo político y marcadamente tradicional en lo sociocultural. Abandonar la creencia en la vida después de la muerte está asociado a la pérdida de relevancia de lo religioso en las vidas de los sujetos, podría decirse que al traspasar este umbral se inicia el camino hacia la indiferencia religiosa. Por último, abandonar la creencia en Dios significa traspasar el umbral de la identidad religiosa o católica hacia la increencia.

De ahí que los siete tipos sean reducibles a cuatro tipos básicos, que se preferirán en adelante para simplificar la exploración de las relaciones con otras variables. Los cuatro tipos son los siguientes:

	%	Creer en
Hay infierno	21,1	Infierno
No sabe si hay infierno		
No hay infierno	19,2	Vida después
No sabe si hay vida después		
No hay vida después	38,6	Dios
No sabe si hay Dios		
No hay Dios	19,4	No creyentes

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990, y elaboración propia.

Una vez definidos, paso a presentar una descripción de los perfiles creenciales, mediante el cruce con otros indicadores de religiosidad.

El significado de las etiquetas de las cabeceras es el siguiente:

“Infierno”: Creen en el infierno. Y por tanto en la vida después de la muerte y en Dios.

“Vida”: Creen que hay una vida después de la muerte pero no creen en el infierno.

“Dios”: Creen en Dios, aunque no saben si hay vida después de la muerte, o no creen en ella.

“No creyente”: No creen en Dios o no saben si hay Dios.

SEGMENTACIÓN DE LAS CREENCIAS:

	Infierno	Vida después muerte	Dios	No creyentes	TOTAL
Creer					
Dios	100	100	100	0	81
Alina	99	88	48	17	60
Pecado	97	68	53	10	57
Cielo	100	56	39	2	48
Vida después muerte	100	100	0	9	42
Resurrección	85	57	11	1	33
Demonio	90	13	15	2	28
Infierno	100	0	14	1	27
TOTAL	100	100	100	100	100
Persona					
Religiosa	92	80	68	8	63
No religiosa	7	18	27	<u>64</u>	28
Ateo convencido	0	0	1	<u>19</u>	4
No contesta	2	2	5	9	4
Importancia religión					
Mucha	<u>53</u>	<u>33</u>	<u>18</u>	1	25
Bastante	<u>34</u>	<u>36</u>	<u>34</u>	7	29
Poca	10	26	32	<u>31</u>	26
Nada	3	6	16	<u>61</u>	20
Importancia de Dios					
Mucha (9+10)	<u>55</u>	<u>35</u>	19	0	26
Bastante (7+8)	28	<u>31</u>	28	3	24
Alguna (5+6)	14	26	<u>37</u>	9	25
Escasa (1 a 4)	3	8	<u>16</u>	<u>87</u>	25
Media aritmética	8,4	7,5	6,4	2,3	6,3
Asistencia a misa					
Semanal	<u>71</u>	<u>40</u>	26	2	33
Ocasional	15	<u>33</u>	<u>31</u>	12	24
Nunca	3	27	<u>43</u>	<u>86</u>	42
Frecuencia reza					
1 con frecuencia	<u>60</u>	<u>36</u>	<u>20</u>	1	28
2 de vez en cuando	28	<u>41</u>	<u>34</u>	4	28
3	5	10	17	10	12
4	4	7	13	9	9
5 nunca	3	6	17	<u>76</u>	23
Prácticas					
Practicante	<u>57</u>	<u>36</u>	24	1	32
No muy practicante	<u>25</u>	<u>30</u>	<u>31</u>	5	25
No practicante	16	29	<u>36</u>	<u>23</u>	27
No creyente	1	4	7	<u>68</u>	14

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990 y CIS-DATA. Valores y Dinámica Intergeneracional, 1.994. Elaboración propia

Los que creen en el infierno mantienen la práctica totalidad de creencias del dogma católico por las que se ha preguntado, lo que evidencia un muy elevado nivel de ortodoxia. La práctica totalidad se consideran personas religiosas y una gran mayoría (87%) dan mucha o bastante importancia a la religión y a Dios (83%). Una amplia mayoría (71%) asiste a misa semanalmente y rezan con frecuencia (61%). El 82% se consideran católicos practicantes o no muy practicantes. Su elevado nivel creencial se acompaña de una muy elevada práctica religiosa, una gran importancia concedida a la religión y a Dios y de una fuerte identidad religiosa.

Los que creen en la vida después de la muerte pero no en el infierno comienzan a dudar sobre otras creencias, aunque la mayoría de ellos las afirma. Estas creencias que se empiezan a cuestionar son: el alma (88% creen), el pecado (68%), el cielo (56%) y la resurrección de los muertos (57%). Deseo destacar que creer en la vida de ultratumba no implica la creencia en el cielo para casi la mitad de este segmento.

Una gran mayoría (80%) se siguen considerando personas religiosas, dan mucha o bastante importancia a la religión (69%) y a Dios (66%). Su nivel de asistencia a misa es superior a la media (40% asisten semanalmente) y también lo es su frecuencia de oración (36% rezan frecuentemente). La mayoría se consideran católicos practicantes o no muy practicantes (66%). Su nivel de prácticas, identidad religiosa e importancia concedida a la religión y a Dios es superior a la media.

Los que creen en Dios y no llegan a afirmar la existencia de una vida después de la muerte se caracterizan por su labilidad creencial, sus dudas y por ser el segmento donde se concentran los mayores índices de incongruencia en las respuestas. Así, por ejemplo, el 48% de los que dudan o niegan la vida más allá de la muerte dicen creer en el alma, el 39% en el cielo, el 11% en la resurrección de los muertos y el 15-14% en el demonio-infierno. De ahí que en lo sucesivo me refiera a ellos como creyentes blandos, pues lo que abunda en este segmento es la ambigüedad y fluidez creencial, que debe ser interpretada como fruto del desinterés por las cuestiones escatológicas por un lado y por los asuntos religiosos por otro.

Siguen considerándose a pesar de todo personas religiosas (68%) y la mitad consideran que la religión es importante (52%) y casi la mitad consideran importante a Dios (47%). Su asistencia a misa coincide con la de la media de la población, aunque la frecuencia con la que rezan es algo más baja. Su identidad religiosa más característica es la del no practicante y no muy practicante, aunque es digno de consideración que una cuarta parte de este tipo de creyentes (24%) se consideran católicos practicantes, aproximadamente los mismos que asisten semanalmente a misa (26%).

Los que dudan o niegan la existencia de Dios también suelen dudar o negar el resto de creencias de la batería. Cabe señalar que un 17% afirman creer en el alma y un 9% en la vida después de la muerte. Lo que supone un indicio -muy minoritario y no suficientemente claro- de elaboración escatológica no teísta. La duda o negación de Dios está estrechamente asociada con el reconocimiento explícito de una identidad no religiosa, el 83% se consideran personas no religiosas o ateos convencidos y manifiestan un absoluto desinterés por lo religioso, al 92% no les importa la religión y al 87% no les importa Dios. Además la inmensa mayoría (86%) nunca asiste a misa y nunca reza. (76%).

Los datos ponen de manifiesto la estrecha relación entre las creencias y sus umbrales de plausibilidad por un lado y las prácticas, identidad religiosa e importancia concedida por otro. Lo cual merece una reflexión sobre la funcionalidad de las creencias e increencias. Creer en el infierno sirve para mantener un alto nivel de ortodoxia y obediencia. Dejar de creer en este implica una práctica y una actitud más libre, pero el nivel de religiosidad se mantiene todavía alto siempre y cuando no se comience a dudar de la existencia en la vida después de la muerte. Esta última creencia se relaciona estrechamente con el sentimiento de que la religión y Dios son importantes y con la frecuencia de las prácticas, lo que me llevaría a postular que es una creencia básica y que desempeña un importante papel en los individuos que poseen un claro talante religioso. Cuando se empieza a dudar de la vida ultramundana tiene lugar la religiosidad “light”, de escasa relevancia para los propios sujetos que la experimentan,

tremendamente lábil y proteica. Sin embargo, la identidad religiosa no se pierde por dejar de creer en la muerte, sino por dudar de la existencia de Dios.

Cabe mencionar algunos indicios de religiosidad en el grupo de no creyentes,

- El 8% se consideran personas religiosas.
- Al 8% les importa bastante la religión.
- El 15% reza con alguna frecuencia.

Más difícil es tratar de averiguar si se trata de una forma de religiosidad no católica, o si se trata de formas residuales de catolicismo o cristianismo. Hay que tener en cuenta que el 29% se siguen considerando católicos (la mayoría no practicantes) y el 14% asisten a misa al menos ocasionalmente, lo que hace suponer que se trata de formas residuales de catolicismo.

La presunta existencia de un ser superior está profundamente arraigada y al parecer resulta difícil renunciar a ella, como también resulta difícil abandonar una visión religiosa del mundo, pese a la escasa relevancia de Dios y la religión en la vida cotidiana. Ahora bien, en lo que respecta a la idea de un ser superior ni todo el mundo cree con la misma intensidad ni todo el mundo lo imagina de la misma manera.

	%	Creen en una vida después		
		Si	No sabe	No
Creo firmemente en Dios	50	64	42	34
Más bien creo en Dios	31	28	35	32
Dudo de la existencia de Dios y no sabe	9	4	16	14
Más bien no creo en Dios	5	3	2	9
No creo en Dios	5	2	2	11
n=(1.200)				

Fuente: CIRES, 1.991. Elaboración propia

Sólo la mitad de la población cree con firmeza, la misma proporción que los que afirman creer en la muerte, según la misma fuente. En la medida que se fortalece la creencia en la vida ultramundana, aumenta la firmeza con la que se cree en Dios y la percepción de su importancia.

TIPO DE DIOS EN EL QUE CREEN									
	SEGMENTACIÓN DE LAS CREENCIAS				ASISTENCIA A MISA			Importancia de Dios (Media)	TOTAL
	Infierno	Vida	Dios	Increyente	Misa Sem	Misa Ocasional	Misa Nunca		
Dios personal	76	61	53	5	74	51	31	7,6	50
Espíritu, fuerza vital	17	29	29	30	18	32	31	5,8	27
No sé que pensar	4	7	14	28	5	12	20	4,4	13
No existe Dios	1	1	1	31	1	1	14	1,7	7
n= (1.200)									

Fuente: CIRES, 1.991. Elaboración propia

Las diversas formas de pensar en la divinidad también están relacionadas con la percepción de su importancia, con el cuerpo de creencias y las prácticas religiosas. El Dios personal es la hipótesis mantenida mayoritariamente por los más ortodoxos, mientras que solo la mitad de los creyentes blandos tienden a sostenerla. La idea de un espíritu o fuerza vital toma importancia cuando nos alejamos de la ortodoxia y de la práctica habitual. Tienden a imaginarlo más de esta otra manera personas que le conceden menos importancia, religiosas o no religiosas. También aumenta la creencia en un Dios personal el creer en la vida después de la muerte.

Como se ha podido comprobar, las creencias que hasta ahora se han presentado guardan una relación directa con el cuerpo doctrinal católico, pese a que en sus enunciados no se hace referencia explícita a ellas. Existen otro tipo de creencias extendidas entre la población que algunos datos de encuesta nos permiten explorar. Son las relativas a la reencarnación (que tienen su origen en las religiones

orientales), el esoterismo y el ocultismo, de las que me voy a ocupar a continuación.

Lo esotérico no pertenece al ámbito de lo religioso. Pese a ello parece interesante estudiar las relaciones entre ambos grupos de creencias solo por el hecho de que tienen en común que se sostienen al margen del paradigma de racionalización basado en la aplicación del método científico, el positivismo y el empirismo, paradigma que define las fronteras de la plausibilidad y del conocimiento en la modernidad secularizada.

En una encuesta de CIRES ¹³ se encuentran disponibles una serie de indicadores sobre frecuencia de consulta del horóscopo, el tarot y los números, sobre la creencia en que se puede predecir el futuro y en las ciencias ocultas.

"¿Con qué frecuencia consulta...? (%)"			
	Horóscopo	Tarot	Números
Nunca	56	89	89
Muy poca	12	5	4
Poca	11	3	2
Alguna	16	2	2
Mucha	7	0	0
n= (1 200)			

Fuente: CIRES, 1.991. Elaboración propia

(%)"		
	¿Le han hecho una carta astral?	¿Le han leído las cartas?
Nunca	96	90
Una vez	3	6
Más de una	1	3
n= (1 200)		
Fuente: CIRES, 1.991. Elaboración propia		

¹³ Religiosidad y ética social, 1.991. Elaboración propia

He cruzado estos cinco indicadores de la tabla anterior con los cuatro perfiles creenciales básicos, sin que se aprecie ninguna variación significativa ¹⁴ lo que significa que no hay ninguna relación entre creencias religiosas y prácticas asociadas al esoterismo. Sin embargo, si que he hallado diferencias significativas en las diferencias de proporciones de las siguientes tablas de contingencia:

<i>Relación entre creencias religiosas y creencias esotéricas(%)</i>						
	Infierno	Vida	Dios	Increyente	TOTAL	
Cree en predecir el futuro						
Si	<u>21</u>	<u>31</u>	<u>16</u>	<u>21</u>	<u>21</u>	
No	68	58	71	72	68	X ² =25,11
No contesta	12	10	13	7	11	p=0,00033
Cree en ciencias ocultas						
Si	<u>27</u>	<u>30</u>	<u>15</u>	<u>20</u>	<u>22</u>	
No	57	47	66	59	59	X ² =40,69
A veces	11	18	13	17	14	p=0,00001
No contesta	5	6	6	3	5	
n= (1.200)						

Fuente: CIRES, 1.991

Puede apreciarse que tienden a ser algo más crédulos con lo esotérico los que han dejado de creer en el infierno pero siguen creyendo en la vida después de la muerte, y tienden a ser algo menos crédulos los creyentes blandos. Aunque las tendencias que se apuntan son muy débiles, los datos sugieren la explicación de que la ortodoxia católica por un lado y por el otro el positivismo y empirismo de indiferentes y no creyentes podrían estar frenando la emergencia de las creencias esotéricas, de modo que encuentran una mayor cobertura entre los que admiten la vida más allá de la muerte pero no el infierno (y con este la mayor parte de los aspectos del dogma católico).

¹⁴ No me he molestado en reproducir las tablas, dado que no se aprecia ninguna relación entre variables. Los chi-cuadrados y niveles de significación obtenidos son los siguientes:

Horóscopo X² =28,13; p=0,02075. Tarot X² =14,30; p=0,50313. Números X² =19,79; p=0,18011. Carta astral X² =12,18; p= 0,51611. Echar las cartas X² =8,18; p=0,51611

Probablemente debido a estas dos fuerzas disuasorias que operan en espacios de plausibilidad opuestos, las relaciones entre los dos grupos de variables son muy débiles. Lo que quiere decir que una persona religiosa tiene una probabilidad parecida a la de una persona no religiosa de desarrollar creencias esotéricas.

La visión esotérica del mundo es común a las diversas posiciones ante la religión. Se combina en el área de la religiosidad con el dogma católico, y en el área de la increencia con una interpretación agnóstica o atea de la realidad.

Otra observación que ha excitado mi curiosidad es la relación entre la creencia en la encarnación y lo esotérico.

	Si	No sabe	No	n
Creer en la predicción del futuro				
Si	35	10	55	(254)
No sabe	25	26	49	(129)
No	20	12	68	(816)
Creer en las ciencias ocultas				
Si	44	9	47	(263)
A veces	21	20	60	(167)
No sabe	22	30	48	(64)
No	17	11	72	(706)

Fuente: CIREs, 1.991. Elaboración propia

La creencia en la reencarnación es mayor entre los que creen en la predicción del futuro, y sobre todo entre los que creen en las ciencias ocultas.

Cabría postular la existencia de un bricolage creencial que sería el caldo de cultivo de una forma de religiosidad emergente, tipo *New Age*. Este bricolage tendría más posibilidades de desarrollarse en el área de personas religiosas que han relajado su nivel de ortodoxia, los que creen en la vida después de la muerte pero no en el infierno y otros aspectos del dogma. Se trataría de personas religiosamente activas,

que encajarían en la definición de no muy practicantes (principalmente) o no practicantes, pero emocionalmente alejados de la Iglesia. Si el bricolage tiene más posibilidades de desarrollarse en este segmento y no el área de la indiferencia como postulan otros autores (Mardones, 1.994) es debido a que precisa de la implicación del sujeto y resulta poco probable que emerja de la indiferencia, debido a la escasa relevancia de las cuestiones escatológicas y otras relacionadas con el más allá y lo poco que se piensa en ellas.

En la tabla que sigue a continuación puede apreciarse que diferentes fuentes confirman que la creencia en la reencarnación tiene lugar, sobre todo, entre los más creyentes.

	Infierno	Vida	Dios	Increyente	TOTAL
CIRES, 91	43	36	7	17	24
Valores, 90	51	40	13	11	29

Lo cual refuerza lo dicho acerca del bricolage en el área de una cierta implicación religiosa.

La evolución de las creencias durante los ochenta y noventa ha sido la siguiente:

	Valores, 81	Valores, 90	CIS, 94	Dif 94-90
Dios	87	81	84	+3
Vida después	55	42	51	+9
Alma	64	42	51	+4
Demonio	33	28	32	+3
Infierno	34	27	30	+3
Cielo	50	48	54	+6
Pecado	58	57	59	+2
Resurrección	--	34	39	+5
Reencarnación	25	20	29	+9

Durante la década de los ochenta las creencias disminuyeron, como otros indicadores de la religiosidad. No ha ocurrido así en el lapso de los últimos cuatro años. Estamos asistiendo en nuestros días a una recuperación que rompe la tendencia anterior. Se aprecia una mayor preocupación sobre todo por la vida del más allá, lo que provoca el aumento de la creencia en la reencarnación y un aumento algo más moderado de la creencia en el cielo. Esta recuperación no se acompaña de una recuperación paralela en la práctica religiosa.

“La práctica, por tanto sigue descendiendo en una tendencia que no se interrumpe en el año 81 y desde entonces hasta la fecha () lo que se combina es un cierto grado de religiosidad interior y un descenso continuado de la práctica o asistencia a la iglesia.” (Andrés Orizo, 1.995)

De modo que estamos ante un aumento de la espiritualidad individual, que predispone a creer en mayor medida y con relativa independencia de la pauta eclesial. En mi segmentación la evolución de los perfiles de religiosidad es la siguiente. Comparo los datos de 1.994 y 1.990.

<i>Evolución de los perfiles creenciales.</i>	
<i>Diferencias 1.994-1.990 (%)</i>	
Infierno	+3,7
Vida después	+5,0
Dios	-5,0
Increyentes	-3,7

Los creyentes blandos han disminuido en un 5,0%, al igual que los que dudan o niegan la existencia de Dios (-3,7%) en el transcurso de 1.990 a 1.994. Los grupos que aumentan son, sobre todo, los que creen en la vida después de la muerte y dudan o niegan que haya infierno. En menor medida también han aumentado los creyentes más ortodoxos.

Una última perspectiva ayudará a completar este capítulo sobre creencias. Se trata de la plausibilidad y veracidad de la religión católica en el contexto de la pluralidad de religiones en el mundo. Mientras que las distancias se acortan y la globalización gana terreno al localismo, aumenta la conciencia de la pluralidad religiosa.

Según los datos que se acompañan solo un 25% de la población consideran que la religión verdadera es la católica. Y suman el 42% los que dicen que la religión verdadera es la católica o cristiana. Un importante segmento de creyentes (28%) consideran que no hay una religión verdadera y única sino verdades y principios fundamentales que se pueden encontrar en todas las grandes religiones.

"A propósito de la religión se escuchan hoy muchas opiniones. Me gustaría que indicara cual de las siguientes explica mejor su creencia y convicciones personales" (%)

	Practicante	No muy practicante	No practicante	No creyente	TOTAL
La religión verdadera es la religión católica que es la revelada por Jesucristo-Dios.	49	28	15	4	25
La religión verdadera es la cristiana, revelada por Cristo.	29	23	12	2	17
No hay una religión verdadera y única sino verdades y principios fundamentales que se pueden encontrar en todas las grandes religiones.	10	28	41	37	28
Debe haber una religión verdadera y única pero encuentro difícil decir cual.	7	10	12	12	10
No hay ninguna religión a la que deba darse el calificativo de la única y verdadera.	4	10	19	38	18
NS/NC	1	1	1	6	3
n	(1.166)	(1.106)	(822)	(1.101)	(4.242)

Fuente: González Blasco y González Anleo, 1.989 y elaboración propia.

Entre los católicos practicantes el referente cristiano es mayoritario, ya que el 78% afirman que la religión verdadera es cristiana o católica. Aunque debe señalarse que hay una minoría que no creen en que existan religiones únicamente verdaderas, y solo la mitad (49%) afirman que la religión católica es la única verdadera. El relativismo religioso adquiere una cierta importancia incluso entre el grupo más

ortodoxo. Los católicos no muy practicantes se encuentran en una situación más pronunciada de relativismo. Solo el 28% señalan como única verdadera a la católica y suman el 51% los que defienden la exclusiva veracidad de la cosmovisión cristiana. La otra mitad de ellos es en distinto grado relativista.

Entre los no practicantes encontramos la máxima expansión de la opinión de que hay unos principios fundamentales que se pueden encontrar en todas las religiones. Los que defienden la exclusividad de lo cristiano apenas son el 27%, una minoría.

Entre los no creyentes predominan dos tipos de opinión: que no hay una religión verdadera y única sino principios fundamentales comunes a todas, y a que no hay ninguna religión única y verdadera.

Lo que significa que además de la erosión del propio sistema de creencias del dogma católico se ha producido una erosión relativa a la exclusividad del credo. Como consecuencia, amplios segmentos de creyentes y no creyentes están dispuestos a aceptar que todas las grandes religiones participan en mayor o menor grado de una serie de principios o verdades universales. Probablemente, desde la mentalidad agnóstica u atea dichos principios se interpretan en clave humanística, y probablemente desde la mentalidad del creyente cristiano quepan los dos tipos de interpretaciones, la clave humanística y / o la clave religiosa.

De esta observación se pueden obtener varias conclusiones:

Primeramente destacaría la profunda crisis de plausibilidad del dogma tradicional católico (o su actual interpretación oficial) que ni siquiera en su propio terreno es capaz de mantenerse íntegro.

En segundo lugar, entre aquellos creyentes que teóricamente admiten la igualdad de su fe con la de otras religiones, se ha abierto una puerta para que tenga lugar el bricolage religioso, es decir la elaboración creencial al margen de la Iglesia.

El terreno estaría abonado para que se de un bricolage religioso más intenso en el futuro, si no estuviese operando un freno considerable para su desarrollo, la propia

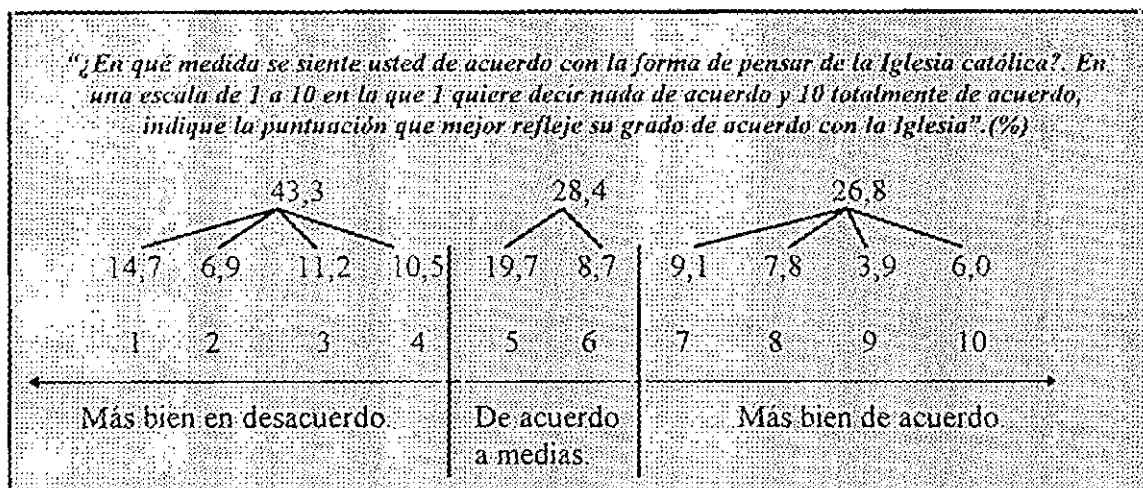
irrelevancia de las creencias en el más allá para la vida cotidiana y en las búsquedas de significación y de sentido de la acción social.

Las principales formas de bricolage creencial que se dan / han dado hasta la fecha, han estado relacionadas con la deconstrucción del dogma, y se han ido desarrollando como formas de conciliación y reducción de la disonancia cognitiva, ajustándose a la flexibilización o abandono de las prácticas y al posicionamiento crítico respecto a las posturas de la Iglesia en el plano social y moral. Pero aun no se ha producido un bricolage cuantitativamente importante que haya transcurrido al margen de las orientaciones de la Iglesia.

Las creencias no se abandonan, se siguen manteniendo y coexisten con otras de tipo esotérico, con las creencias de otras religiones, pero se siguen manteniendo pese a su avance cuantitativo en un estado extremadamente líquido, donde domina la falta de elaboración, la falta de coherencia, sin observarse una evolución clara ni hacia una visión del mundo plenamente secularizada ni hacia nuevas formas de religiosidad sincretista.

2.5 ACTITUDES ANTE LA IGLESIA.

Hay que comenzar diciendo que la sociedad española se identifica poco con la forma de pensar de la Iglesia Católica. La puntuación media obtenida en una escala de 1 a 10 es de 4,8, lo que significa un distanciamiento relativamente grande pero no absoluto. Veamos los porcentajes obtenidos.



Fuente: Monitor sociocultural, DATA. SDC-10. 1.996. Elaboración propia

Apenas llegan al 10% los que se atreven a dar las máximas puntuaciones, lo que significa que, en diverso grado lo que abunda es la discrepancia de puntos de vista. Yo los he resumido en tres grandes grupos, los que están más bien de acuerdo aunque con un cierto distanciamiento la mayoría, los que están de acuerdo a medias y los que se posicionan contrarios a esta. Nótese que el grupo de mayor peso en la población es el que se muestra en desacuerdo, mientras los que tienden a ser favorables son poco más que la cuarta parte. A continuación se presenta el desglose de estas posiciones según autoidentificación religiosa.

	Practicante	No muy practicante	No practicante	No creyente	TOTAL
En desacuerdo	6	26	58	84	43
A medias	24	46	31	11	28
De acuerdo	70	27	10	3	27
NS/NC	0	1	1	3	2
n	(1.010)	(965)	(1.246)	(888)	(4.133)
Puntuación media	7,4	5,5	4,1	2,3	4,8

Fuente: SDC-10, 1.996. Elaboración propia

La mayoría de los practicantes se sienten más bien identificados con su manera de pensar. Sin embargo, los católicos no muy practicantes se caracterizan por estar de acuerdo solo a medias. Los no practicantes tienden a estar ya poco de acuerdo y los no creyentes en casi nada están de acuerdo, sintiéndose diferentes en su manera de pensar. Es preciso destacar que este indicador es altamente explicativo de la identificación religiosa, probablemente el más discriminante, después de la asistencia a misa.¹⁵

Los resultados obtenidos con este indicador que mide el “acuerdo con la forma de pensar” difieren claramente de los que se obtienen al preguntar sobre la confianza en la Iglesia:

Mucha	26
Bastante	27
Poca	29
Ninguna	18

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990

Si en el primero encontramos que una mayoría de personas se distancian de su forma de pensar, en el segundo encontramos que más de la mitad confía en la institución eclesial. El grado de confianza institucional que inspira a la población es muy alto, si se compara con la confianza en otras instituciones.¹⁶

Los seis años transcurridos entre las dos encuestas no explican las diferencias entre ambos indicadores. Se trata sin duda de dos conceptos diferentes, que al contrastarlos nos revelan una curiosa característica de la actitud eclesial española, se critica mucho su forma de pensar y se está de acuerdo sólo en parte con esta, pero se tiende a confiar en ella como institución.

¹⁵ El hecho de que los indicadores que analizo se encuentren dispersos en distintas encuestas me impide efectuar esa comprobación, entre otras muchas.

¹⁶ F.A. Orizo, 1.991

Existen diversos motivos que hacen que los ciudadanos se distancien de su manera de pensar, y otros diversos motivos para que las personas depositen su confianza en ésta. Analizando primero la confianza, se descubre un importante factor motivacional (no es desde luego el único) al examinar las relaciones entre las confianzas depositadas en la Iglesia y otras instituciones. A continuación se presentan las correlaciones de diversas instituciones con la Iglesia, ordenadas de mayor a menor:

<i>Correlaciones entre confianza en la Iglesia y confianza en otras instituciones.</i>	
	r de Pearson
Fuerzas Armadas	0,56
Policía	0,33
OTAN	0,32
Sistema de leyes	0,30
Funcionarios	0,29
Sistema de enseñanza	0,29
Grandes empresas	0,23
Sistema de Seguridad Social	0,22
El Parlamento	0,18
Comunidad Europea	0,13
Prensa	0,07
Sindicatos	0,05

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia.

En primer lugar observamos que todas las correlaciones son positivas, lo que significa que la confianza en la Iglesia participa de una confianza generalizada en las instituciones sociales. Ahora bien, se encuentra mucho más asociada a instituciones tales como las Fuerzas Armadas, la Policía, la OTAN o el sistema de leyes. Todos estos aspectos tienen que ver con un deseo de legitimación y protección del orden social vigente, lo que nos indica que la DEMANDA DE ORDEN SOCIAL se perfila como un factor explicativo de primera magnitud respecto a las actitudes positivas hacia la Iglesia.

La muy fuerte capacidad explicativa de este factor se deduce al apreciar la fuertísima correlación entre confianza en la Iglesia y en las Fuerzas Armadas y en

menor medida, también en la estrecha relación que mantiene con la confianza en la Policía, la OTAN y el sistema de leyes.

Por otro lado, uno de los mayores grados de desacuerdo con la Iglesia se alcanza en materia moral, sobre todo en temas relacionados con el divorcio, uso de anticonceptivos y actitudes sexuales. A continuación se presentan unos datos que indican el grado de acuerdo con la postura oficial de la Iglesia en una serie de aspectos.

	Muy de acuerdo	Acuerdo	Desacuerdo	Muy desacuerdo
Su rechazo al divorcio	17	18	35	29
Su condena de los métodos anticonceptivos no naturales	10	14	37	23
Su rechazo al matrimonio de los sacerdotes	14	18	34	27
Su condena del aborto en cualquier caso	24	20	30	22

Fuente: CIRES, 1.991

Puede apreciarse que la mayoría de la población está en desacuerdo con la postura del Papa sobre: divorcio, condena de los métodos anticonceptivos y rechazo al matrimonio de los sacerdotes. Y en relación con el aborto la población queda dividida en dos mitades, aunque se tiende algo más a estar en desacuerdo. Aunque muchos creyentes están en desacuerdo con los planteamientos morales en estos y otros temas y aunque critiquen abiertamente la postura de la Iglesia o del Papa, no siempre es negativa la valoración de este último. Se puede estar en contra del Papa en materia moral y a favor de él en otros aspectos, como demuestran los siguientes datos:

El actual Papa realiza su labor ... (%)					
	Muy bien	Bien	Regular	Mal	Muy mal
Está de acuerdo con el Papa en...					
Rechazo al divorcio	80	51	17	6	3
Condena anticonceptivos	63	35	13	6	5
Rechazo matrimonio sacerdotes	75	42	20	10	6
Condena del aborto	78	59	31	20	13
n=	(57)	(127)	(347)	(450)	(105)

Fuente: CIRES, 1.991. Elaboración propia.

Si nos fijamos sobre todo entre los que dicen que el Papa realiza bien su labor, encontramos que la mitad no comparten su opinión sobre el divorcio, cerca de dos tercios no comparte su condena de los anticonceptivos, al 58% no le parece bien que se rechace el matrimonio de los sacerdotes y el 41% no hace eco de su condena del aborto. De nuevo nos encontramos con un fenómeno similar al anteriormente descrito, cuando se comparaba el grado de acuerdo con la manera de pensar de la Iglesia y la confianza depositada en ésta.

Se puede pensar de forma diferente a esta en muchos aspectos, pero no por ello se pierde la vinculación eclesial. De la misma forma se puede pensar de modo distinto del Papa (o de los obispos o de los curas) y valorar positivamente su labor global.

Otros grupos de indicadores sobre actitudes ante la Iglesia son los que se describen a continuación. El primero de ellos nos describe hasta qué punto la Iglesia está dando respuestas adecuadas a diversos problemas y necesidades y el segundo acerca de lo adecuado que es que la Iglesia hable sobre diversos temas.

	Infierno	Vida	Dios	Increyentes	TOTAL
Creer que la Iglesia está dando respuestas adecuadas a					
Problemas morales	67	48	34	8	39
Problemas de la vida familiar	68	47	33	8	38
Necesidades espirituales	77	62	46	15	50
problemas sociales	50	34	25	8	28
Creer adecuado que las Iglesias hablen sobre					
Desarme	59	56	42	40	48
Aborto	72	68	52	32	55
Tercer Mundo	88	87	76	59	77
Relaciones extramatrimoniales	66	56	43	25	47
Paro	68	56	43	35	49
Racismo	79	80	68	54	70
Eutanasia	70	64	50	37	54
Homosexualidad	57	43	32	24	38
Ecología	59	52	44	37	47
Política	36	23	17	18	22

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia.

Los datos revelan que el punto fuerte de la Iglesia consiste en la satisfacción de la demanda espiritual, y el punto débil la respuesta a los problemas sociales. A pesar de ello sólo la mitad de la población (50%) cree que la Iglesia da respuestas adecuadas a las necesidades espirituales. Desde este punto de vista cabe decir que en las percepciones globales, la Iglesia aparece como una institución que se adecua poco a los actuales problemas y necesidades de la población.

Por otro lado, hallamos dos temas sobre los que desea mayoritariamente que la Iglesia se pronuncie, los problemas del Tercer Mundo y la discriminación racial. Hay otro grupo de temas sobre los que consideran adecuado que hable cerca de la mitad de la población, por regla general los más próximos a su línea de pensamiento moral y social; el aborto, la eutanasia, el paro, las relaciones extramatrimoniales, la ecología y el medio ambiente. Y hay otros dos temas sobre los que la mayoría no desean que hable, política y homosexualidad.

Los perfiles creenciales establecen diferencias claras en las actitudes hacia la Iglesia. La mayoría de los que creen en el infierno creen que está dando respuestas

adecuadas en lo moral, en la vida familiar y en lo espiritual, aunque se dividen en dos mitades en lo referente a los problemas sociales. La mayoría cree que la Iglesia debe hablar acerca de todo tipo de temas, con la única excepción de la política (sólo desean que hable un minoritario 36%).

Entre los que no creen en el infierno, pero si en la vida después de la muerte solo son mayoría los que creen que está dando respuestas adecuadas a las necesidades espirituales del hombre y se aproximan a la mitad, sin llegar, los que creen que da respuestas adecuadas a los problemas morales y de la vida familiar. Creen mayoritariamente adecuado que hable sobre problemas del Tercer Mundo, discriminación social, aborto eutanasia, pero no del resto de temas (cerca de la mitad cree que debería hablar de ecología, el desarme, el paro y las relaciones extramatrimoniales).

Entre los creyentes blandos la mayoría creen que no está dando respuestas adecuadas, ni siquiera en materia espiritual. Solo creen mayoritariamente que debería hablar de los problemas del Tercer Mundo y de la discriminación social (y cerca de la mitad piensan que también debería hablar del aborto y de la eutanasia).

Los no creyentes niegan mayoritariamente que la Iglesia esté dando respuestas adecuadas a todos los problemas y necesidades. La mayoría solo cree que debería hablar de los problemas del tercer mundo y de la discriminación racial.

En resumen, el mayor grado de sintonía social, la Iglesia lo alcanza en el terreno de la espiritualidad, si bien todavía quedan amplios segmentos sociales que no consideran que esta sea adecuada. Existe en materia moral y especialmente en los temas relacionados con la moral sexual una mala sintonía entre la forma de pensar de la Iglesia y la de la mayoría de la población. Por último la actividad social de la Iglesia se percibe poco. Incluso se desconfía de su actuación social, cuando se relaciona con sus actitudes hacia la moralidad individual, a pesar de que lo social es el área de actuación en el que una amplísima mayoría de la población (incluyendo también a los no creyentes) considera adecuado y positivo que la Iglesia lo aborde, especialmente en relación con el Tercer Mundo; según los datos manejados.

2.6 ESPIRITUALIDAD.

Si la demanda de orden social se perfila como un importante factor explicativo de las actitudes positivas hacia la Iglesia (y por tanto de las formas de religiosidad predominantes en España) podríamos concebir la espiritualidad concomitante orientada a esa función reduccionista de la fe, como una sublimación (puritana, mística o ascética) de un sustrato motivacional que es básicamente materialista y socialmente conservador. La búsqueda de enriquecimiento de la vida interior y cultivo de las virtudes anímicas transcurrirían paralelos a los cauces socialmente establecidos. La espiritualidad devendría en alienación de la conciencia crítica y la religiosidad derivada sería una superestructura encaminada a la legitimación del orden político, social y económico.

Desde este punto de vista, el deseo o la práctica del cultivo del alma puede darse tanto en personas con una fuerte orientación materialista y conservadora como en otras con valores opuestos. La paradoja aparente señalada por Inglehart (1.991) merced a la cual cabría atribuir a los postmaterialistas un mayor interés que los materialistas en asuntos religiosos se resuelve, al ser un fenómeno concomitante al sentimiento de seguridad que expresan los materialistas al hacer referencia a sus experiencias religiosas. Por otro lado, los datos de encuesta nos descubren que la demanda de espiritualidad no es exclusiva de las personas religiosas, merced a la polisemia implícita en el concepto.

Medida en la que se ajusta a lo que piensan de sí mismos, la frase:

"Me gustaría que mi vida tuviese un mayor contenido espiritual"

	Autoidentificación				Grado de acuerdo con la Iglesia			TOTAL
	Practicante	No muy practicante	No practicante	No creyente	Desacuerdo	Acuerdo en parte	Acuerdo	
Totalmente	26	17	13	9	13	15	25	17
Bastante	42	42	36	38	35	44	41	39
Poco	24	33	41	35	38	34	27	34
Nada en absoluto	6	7	10	17	14	7	6	10
NS/NC	1	1	1	1	1	1	1	1
n=	(1.010)	(965)	(1.246)	(888)	(1.788)	(1.173)	(1.109)	(4.133)

Fuente: Monitor Sociocultural SDC-10, 1.996, DATA, 1.996. Elaboración propia

El 56% de la población manifiesta claramente el deseo de una vida más espiritual. Conforme aumenta el nivel de religiosidad la demanda de espiritualidad aumenta, pero no se puede decir que sea escasa entre los segmentos de población no creyentes o en desacuerdo con los planteamientos de la Iglesia. Entre los no creyentes el 47% expresan esta demanda, así como el 48% de los que están en desacuerdo con la Iglesia. También encontramos segmentos de considerable magnitud entre los más religiosos poco o nada orientados a la espiritualidad, como es el 30% de los católicos practicantes, o el 33% de los que están de acuerdo con la Iglesia.

De lo que se deduce que ni la Iglesia ni la religión ni la creencia en el alma tienen la exclusiva de la espiritualidad. Como mínimo a un nivel semántico no se desea restringir este concepto al marco de lo estrictamente religioso (o de la religiosidad que emana de la Iglesia católica).

Hervieu Lèger (1.993) señalaba la necesidad de sentido y de búsqueda espiritual como explicación del retorno a la religión en segmentos de población plenamente integrados en la cultura moderna. Se estaba refiriendo la autora a los católicos socioculturalmente modernos, entre los que el *revival* religioso se explicaba en buena medida en clave espiritual. Nuestros datos empero van más allá y señalan que la búsqueda de espiritualidad se extiende a los segmentos de población no religiosos.

2.7 BÚSQUEDA DE SENTIDO.

Algo semejante a lo que ocurre con la espiritualidad ocurre también con los indicadores de búsqueda de sentido. La búsqueda del sentido de la vida y de la muerte no es exclusiva de las personas que mantienen una visión religiosa del mundo, pero la religiosidad ayuda y estimula a buscar significación y sentido. (Andrés Orizo, 1.996). Partimos de la base de que una gran mayoría de la población quiere creer que la vida tiene sentido. Y se podrá buscar de muy diversas maneras, dada la fuerza e implantación de la motivación.

<i>La vida no tiene sentido(%)</i>	
De acuerdo	6
Ni de acuerdo ni en desacuerdo	5
NS/NC	3
En desacuerdo	86
n	(2.637)

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990

El sentimiento religioso es una de las formas posibles de buscarle sentido a la vida. Pero al parecer existen otras fuentes de significación que ofrecen una seria competencia a la religión.

	De acuerdo	Ni de acuerdo ni en desacuerdo	NS/NC	En desacuerdo
La vida solo tiene sentido porque Dios existe	36	17	4	42
La muerte tiene sentido sólo si crees en Dios	39	14	6	41
Las penas y el sufrimiento sólo tienen sentido si crees en Dios	33	14	6	47

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Porcentajes horizontales.

Para aproximadamente un tercio de la población el sentido de la vida, la muerte y el sufrimiento se busca a través de la fe religiosa. Cabe conjeturar que en este grupo otras fuentes de significación (seculares) podrían quedar integradas dentro de una cosmovisión que es en última instancia religiosa. Pero el resto de la

población no parece buscar el sentido de la vida y de la muerte a través de las interpretaciones religiosas. Al menos en exclusiva. Para estos otros dos tercios de la población la religión competiría (con distinto grado de éxito) con fuentes seculares, como puede ser el trabajo, el ocio, la familia, la autorrealización, el desarrollo personal, etc. Aspectos que alcanzan una valoración e importancia en sus vidas mucho mayor de la que merece la religión, como se puede comprobar con los datos que se acompañan.

1° Familia	84
2° Trabajo	70
3° Una vida moral y digna	57
4° Amigos y conocidos	47
5° Estudios, formación y competencia profesional	44
6° Ganar dinero	42
7° Tiempo libre, ocio	33
8° Religión	20
9° Política	6

Fuente: CIS-DATA. Valores y Dinámica Intergeneracional, 1.994.

Si otros aspectos adquieren una relevancia mucho mayor en las vidas de los sujetos, cabe suponer que desempeñen un papel más relevante en la interpretación y búsqueda de sentido. Esta interpretación nos dibujaría un sentido de la vida con un débil (aunque no inexistente) sentimiento o deseo de trascendencia y asociado a una gran indiferencia escatológica. En última instancia, se trataría de alcanzar la felicidad, la felicidad personal en primer término, a menudo indisolublemente unida a la de las personas queridas. Y se alcanza en lo cotidiano, en el día a día.

El problema es que la felicidad es un estado utópico, imposible de alcanzar. Y a veces las experiencias vitales de los sujetos difícilmente permiten estructurar el sentido de lo cotidiano en torno a esta. Una de las respuestas dadas a este problema cultural ha sido la búsqueda de sentido del sufrimiento, del sacrificio y la muerte. El cristianismo ha sido una de las respuestas más ilustrativas dadas en esta

dirección, que alcanza la máxima expresión alegórica en la crucifixión y en el postergamiento de la felicidad terrenal a la otra vida.

En comparación con tiempos anteriores recientes, hoy el sentido de la vida se busca mucho menos a través del sacrificio, el sufrimiento y la muerte y más en la felicidad de esta vida. Las referencias religiosas tradicionales ya no son tan relevantes para generar sentido porque han aumentado los umbrales de confianza en alcanzar la felicidad y el sujeto se concibe como un agente activo en su consecución. Pero en situaciones extremas de dificultad o desconsuelo sigue siendo habitual recurrir al marco religioso y rezar a Dios, incluso entre personas que se tienen como no religiosas.

Por otro lado, en una situación de no sufrimiento, probablemente la necesidad de buscar sentido sea menor que en la situación contraria, esto es lo que sugieren los siguientes datos:

	Segmentación de creencias				Asistencia a misa			TOTAL
	Infierno	Vida	Dios	Increencia	Semana	Ocasión	Nunca	
Frecuencia que piensan sobre significado y objeto de la vida.								
Con frecuencia	40	34	22	24	34	25	26	28
Algunas veces	38	42	45	38	40	47	40	42
Rara vez	16	17	19	22	17	20	20	19
Nunca	4	7	12	14	8	7	13	10
Frecuencia piensa sobre la muerte.								
Con frecuencia	34	23	15	14	30	30	15	20
Algunas veces	41	41	42	33	40	40	37	40
Rara vez	15	24	24	26	18	18	23	22
Nunca	10	12	18	27	10	10	24	17

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia.

En la tabla se aprecia que conforme es mayor la religiosidad de las personas, con mayor frecuencia se piensa en el significado y objeto de la vida, además de pensar más en la muerte. Lo que significa que las personas religiosas se preocupan más de

que su vida tenga sentido, preocupación que se asocia estrechamente con pensar sobre la muerte.

Las personas religiosas están muy predispuestas a buscarle sentido a su existencia a través de :

- La existencia de Dios.
- La muerte, según la creencia cristiana.
- El sufrimiento.

Y se encuentran menos predispuestas que las personas no religiosas a aceptar que el sentido de la vida consiste (en más o en menos) en tratar de obtener lo mejor de ésta.

	Segmentación de creencias				Asistencia a misa			TOTAL
	Infierno	Vida	Dios	Increencia	Semanal	Ocasional	Nunca	
La vida tiene sentido solo porque Dios existe.	68	49	30	3	65	32	16	36
El sentido de la vida es tratar de obtener lo mejor.	67	73	80	85	66	79	84	77
La muerte es irreversible, no tiene sentido preocuparse por ella.	57	65	62	69	56	65	67	63
La muerte tiene sentido solo si crees en Dios.	75	54	29	6	68	38	16	39
La muerte es el punto de descanso natural.	73	67	67	58	73	65	61	66
Las penas y sufrimientos solo tienen sentido si crees en Dios.	66	44	24	5	62	29	12	33
La vida no tiene sentido.	6	6	5	10	5	6	8	6

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia. Porcentajes verticales.

Como contraste, los no creyentes opinan mayoritariamente que el sentido de la vida es tratar de obtener lo mejor de ella, que la muerte es inevitable y por lo tanto

no tiene sentido preocuparse por esta, y que además es el punto de descanso natural si uno ha vivido su existencia.

En definitiva, el distanciamiento de lo religioso, y sobre todo de la creencia en la vida después de la muerte, disminuye la necesidad de buscarle sentido a la vida, pero no lo llega a anular. Son muy pocos los individuos que nunca piensan en ello, aunque los hay.

2.8 INTERRELACIONES Y ANÁLISIS DIMENSIONAL DE LA RELIGIOSIDAD.

Hasta ahora se han examinado, mediante tablas de contingencia, las relaciones que se establecen entre los distintos indicadores de religiosidad. Mediante la siguiente matriz de correlaciones se puede resumir y apreciar con nitidez la fuerte interrelación de todos los ámbitos en que pueden expresarse los fenómenos religiosos, o al menos hasta donde podemos describirlos mediante los indicadores disponibles. Dichos ámbitos serían:

<u>Ambitos</u>	<u>Indicadores</u> ¹⁷
Prácticas	(Asistencia a misa y oración)
Creencias	(Segmentación de las creencias)
Importancia en sus vidas	(Dios y la religión)
Actitudes hacia la Iglesia	(Confianza en la Iglesia)

¹⁷ Las recodificaciones fueron las siguientes:

- Asistencia a misa: semanal, ocasional, nunca.
- Importancia de la religión: mucha, bastante, escasa, nula.
- Segmentación de las creencias: infierno, no sabe si hay vida en el infierno, hay vida después, sin infierno, no sabe si hay vida después y si hay Dios, no hay vida después y si hay Dios, no sabe si hay Dios, no hay Dios.
- Frecuencia de oración: con frecuencia, algunas veces, de vez en cuando, solo en ocasiones especiales, nunca.
- Importancia de Dios en sus vidas: Escala de 1 a 10.
- Confianza en la Iglesia: mucha, bastante, poca, ninguna.

MATRIZ DE CORRELACIONES						
	Asistencia a misa	Importancia religión	Creencias	Frecuencia rezan	Importancia Dios	Confianza Iglesia
Asistencia a misa	1,000					
Importancia religión	0,474	1,000				
Creencias	0,541	0,401	1,000			
Frecuencia rezan	0,644	0,450	0,617	1,000		
Importancia Dios	0,563	0,480	0,655	0,733	1,000	
Confianza Iglesia	0,626	0,496	0,587	0,665	0,673	1,000

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia. $P < 0,000$ en todos los casos.

Puede comprobarse que todos los ámbitos de manifestación de los fenómenos religiosos mantienen elevados coeficientes de correlación, que nos indican que cuanto más elevado es uno de estos más elevados tienden a ser todos los demás y viceversa.

De ahí que la variable identificación religiosa funcione como una escala que va de la ortodoxia a la increencia. Esta misma escala se puede reproducir con comportamientos análogos con cualquier otra de las variables estudiadas, ya sea la segmentación de creencias, la frecuencia de asistencia a misa, etc. No parece existir mucha independencia en los ámbitos de religiosidad analizados, lo cual nos llevaría a considerar la religiosidad como una suerte de fenómenos de naturaleza unidimensional.

Al hablar de la unidimensionalidad de la religiosidad asumiría que la pluralidad y diversidad religiosa sería una cuestión de grado, básicamente, que podría estar caracterizada por cualquiera de las clasificaciones de indicadores anteriormente presentados:

- Identificación religiosa.

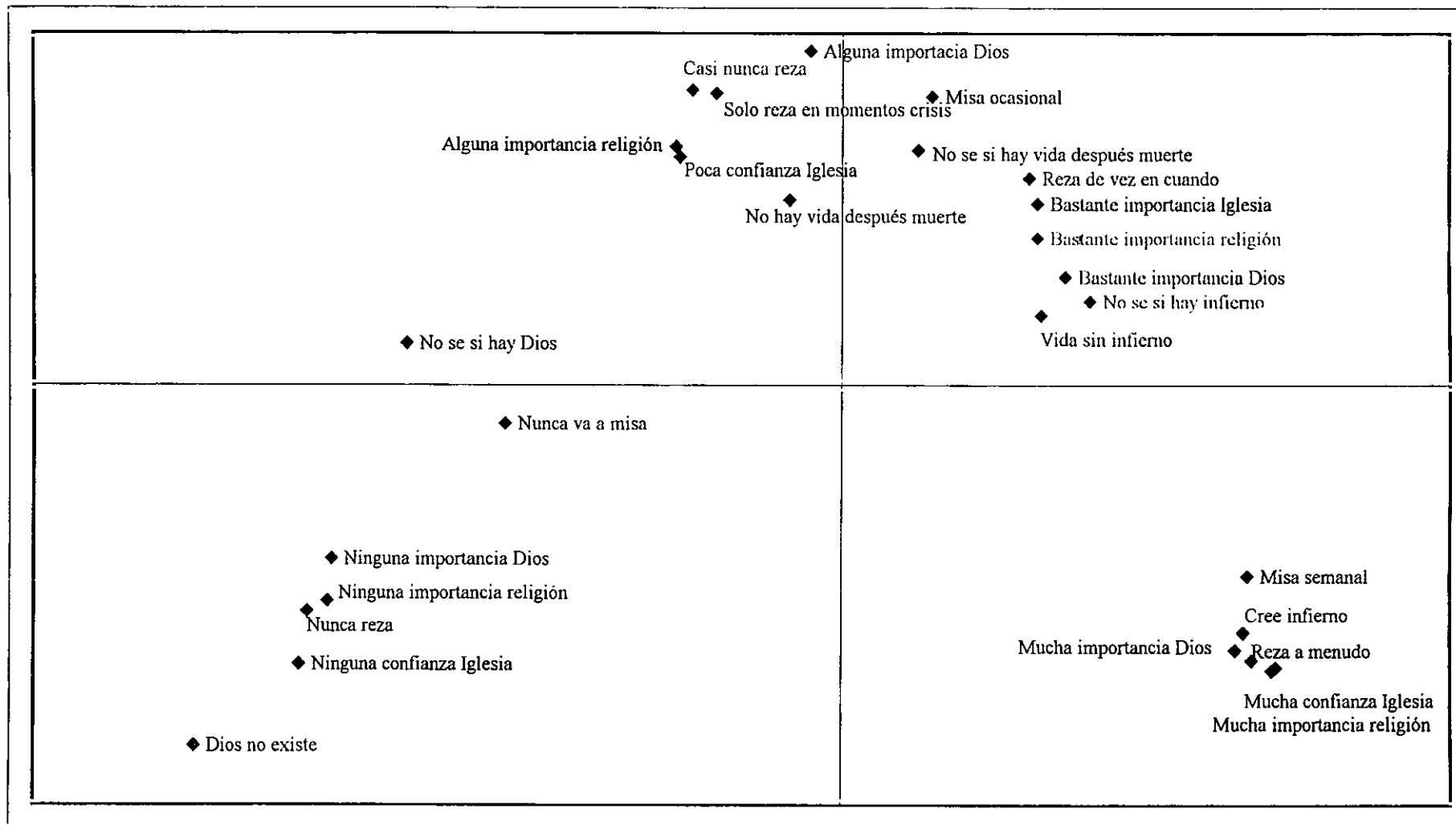
- Segmentación de creencias.
- Prácticas.
- Importancia concedida a Dios o a la religión.

Cualquiera de estas variables podría ser considerada como una matización particular y específica de una dimensión latente, subyacente en todos ellos, que podríamos definir con la denominación genérica de “nivel o escala de religiosidad”. Para explorar esta hipótesis he procedido a la realización de un análisis factorial de correspondencias múltiple ¹⁸ con los siguientes resultados.

¹⁸ Según el procedimiento HOMALS del paquete estadístico SPSS. Solución presentada en dos dimensiones.

PRINCIPALES DIMENSIONES DE LOS INDICADORES DE RELIGIOSIDAD

Análisis factorial de correspondencias



La hipotética unidimensionalidad podría romperse en dos dimensiones de análisis. La más relevante de ellas es la representada por el eje horizontal, que opone el máximo nivel de increencia al máximo nivel de ortodoxia y entre ambos obtenemos los diversos grados de la escala. La segunda dimensión viene definida por el eje vertical, y opone el máximo grado de indiferencia o ambigüedad religiosa (arriba) a la toma de posturas reactivas frente a los hechos religiosos, sea en un sentido positivo (máximo nivel de ortodoxia y práctica) o negativo (ateísmo y anticlericalismo).

Si observamos más detenidamente la estructura de relaciones entre variables caemos en la cuenta de que la segunda dimensión no es más que una redundancia sobre la información que arroja la primera. Los puntos podrían unirse formando un especie de “v” invertida [^].

En el extremo izquierdo estaría la increencia, en el extremo derecho la ortodoxia practicante y, en el centro, coincidiendo con el vértice de la “v”, la ambigüedad. La segunda dimensión es superflua ya que la ambigüedad se puede obtener en la primera dimensión en aquellos valores que estén próximos a cero, es decir, los valores intermedios.

No tendría sentido jugar con un espacio bidimensional de los fenómenos religiosos, ya que la primera dimensión es suficiente para clasificar y diferenciar a los individuos según su nivel de religiosidad.

Según los indicadores de encuestas utilizados estaríamos ante un fenómeno básicamente unidimensional, es decir, reducible, sin apenas pérdida de información relevante, a una única variable que asume la forma de una escala.

En capítulos anteriores hemos observado no obstante la independencia de indicadores (que no son sino variaciones de esta escala) respecto a algunos fenómenos como:

- La espiritualidad.
- Las creencias esotéricas.

Pero se han omitido deliberadamente del análisis factorial, por las siguientes razones. La espiritualidad, según las respuestas obtenidas, no parece un fenómeno exclusivo de las actitudes religiosas sino que tiene una connotación de rechazo del materialismo que también se da entre las personas no religiosas. Algo parecido ocurre con las creencias esotéricas. Entiendo que ambas son dimensiones no relacionadas con las manifestaciones religiosas, si bien utilizados en combinación con los indicadores de religiosidad podrían dar lugar a consideraciones interesantes.

El hecho de que no se hayan detectado otras dimensiones distintas de la escala “ortodoxia/increencia”, no significa que no existan. Significa sencillamente que los indicadores utilizados en las encuestas son unidimensionales. Han sido pensados para determinar el nivel de prácticas y grado de influencia social de la Iglesia católica, sin atender a otras consideraciones acerca de la naturaleza del hecho religioso, o a profundizar en la pluralidad de formas de religiosidad. Por ejemplo, no hay preguntas que nos permitan conocer la extensión de formas de religiosidad tipo “New Age” y el nivel de sincretismo que alcanzan con la religiosidad católica. Ni se puede explorar adecuadamente la hipótesis de la emigración de la religiosidad institucionalizada hacia otros ámbitos. (Díaz-Salazar, 1994)

A juzgar por otra investigación realizada mediante encuesta sobre la religiosidad de los trabajadores italianos en la región de Piamonte (Garelli, 1986) existen indicios de que pudiesen aflorar otras dimensiones si se incluyese una mayor abundancia y diversidad de indicadores en las encuestas españolas. En el citado estudio, después de analizar estadísticamente una amplia batería de indicadores se consiguieron aislar cinco dimensiones de religiosidad independientes entre sí (es decir, no correlacionados). La significación de las dimensiones, ateniéndonos a la composición de aspectos que las configuran, se describen a continuación.

Religión de Iglesia. Sería la dimensión equivalente a la que encontramos analizando los indicadores relativos a los trabajadores españoles. Los individuos que puntúan más alto en este factor (o variable nueva creada a partir de diversas variables) manifiestan altos niveles de fe en un ser superior (Dios), en la creencia de una vida ultraterrena, manifiestan actitudes favorables a la institución eclesial, una alta frecuencia de prácticas religiosas, tanto en lo referido a asistir a actos de culto como a la práctica de la oración.

También son los primeros en reconocer la importancia de la religión, así como la adecuación de los dictámenes de la Iglesia en el campo moral y social. Y es más alto su sentimiento de pertenencia a la comunidad religiosa. En el polo opuesto, los individuos que puntúan más bajo en este factor manifiestan actitudes y creencias contrarias a las que se acaban de describir, mientras que perciben la religión como “opio del pueblo” y a menudo la equiparan a la magia y a la superstición. Entre ambos polos se encuentran situaciones intermedias entre la religión de Iglesia y la increencia.

Al margen de la proximidad o distanciamiento del individuo frente a la Iglesia se han detectado otras formas de vivir, entender o sentir la fe y la experiencia religiosa, que no aumentan conforme aumenta la religiosidad de la Iglesia ni disminuyen conforme esta disminuye. Ni tampoco están relacionadas entre sí según el estudio comentado. Son las que siguen a continuación:

Religiosidad popular. Se entiende como tal la experiencia que subyace a un conjunto de prácticas, caritativas y expresivas tales como: dar dinero a la Iglesia, dar limosnas a los pobres, encargar o asistir a misas para difuntos, encender velas, hacer el signo de la cruz, participar en procesiones o participar en la misa.

Estos individuos que puntúan alto en todos estos aspectos no tienen porqué puntuar alto en los aspectos relativos a la religiosidad de Iglesia. Ambas dimensiones podrán coincidir o no en una misma persona. Mientras que la religiosidad popular podría ser una forma más relacionada con la expresión de la

espiritualidad, la religiosidad de Iglesia podría estar más relacionada con la función y significación social de la misma.¹⁹

También se asocian a estos otros indicadores como: la frecuencia de la oración, el reconocimiento de que la religión da respuestas al problema del sentido de la vida, o la importancia de los sacramentos.

Religión ritualista. Viene principalmente definida por el reconocimiento de la importancia de formar parte de un grupo de creyentes. Se trata del sentimiento de pertenencia a un grupo, una comunidad de creyentes, cuya cabeza visible es el Papa y los obispos, y la pertenencia se hace palpable a través de las prácticas rituales. Para los individuos sensibles a esta dimensión será importante seguir las indicaciones del Papa y los obispos, así como leer la Biblia y el evangelio. También darán mucha importancia a los sacramentos, y a la participación en los encuentros religiosos.

Religiosidad mágico-supersticiosa. Consiste esta dimensión, básicamente, en la creencia en la magia. No es específicamente religiosa, aunque desde la increencia se le ha equiparado con ella, y algunos estudiosos defienden la hipótesis de que puede cumplir funciones equivalentes a la religión. La creencia en milagros y en apariciones podría guardar relación con ella, pero el estudio no lo demuestra. Consiste en: la creencia en los espíritus y en la magia, así como en las maldiciones y en el mal de ojo. En la consulta de horóscopos y en la atención de sus indicaciones, o en la adivinación, mediante la lectura de la mano o cartas.

Alma religiosa. Los indicadores que forman esta dimensión son: la creencia en la vida ultraterrena, la definición de la vida en términos de misterio, la reflexión sobre el significado de la existencia, y la práctica de algún tipo de meditación, yoga o zen. Básicamente consiste en la búsqueda del sentido de la existencia buscándolo más allá de la vida mundana, teniendo como consecuencia el cultivo del alma. (Arroyo Menéndez, 1.997, exponiendo el análisis de Garelli).

¹⁹ Esto último no es una conclusión del estudio que se comenta, sino una interpretación personal de la misma.

Los investigadores norteamericanos Glock y Stark llegaron a distinguir cinco dimensiones de la conducta religiosa, mediante análisis factorial de datos de encuestas referidos a la población norteamericana de principios de los setenta. Las cinco dimensiones relativamente independientes entre sí fueron: a) el cuerpo doctrinal de creencias, b) la justificación racional de las mismas, c) el comportamiento ritual, d) el comportamiento ético, e) la experiencia (emocional) religiosa.

El estudio señalaba que tales factores, aunque interrelacionados, poseían una relativa independencia (Glock, 1.973; Glock & Stark, 1.971; Martínez Cortés, 1.981; Aparicio, 1.996). Pero en los indicadores de religiosidad de las encuestas españolas no he detectado ningún indicio que apunte a similares conclusiones.

La plausible (pero no demostrada) existencia de otras dimensiones en los datos españoles no disminuirían, desde luego, la gran importancia y relevancia del constructo factorial obtenido hasta ahora (ortodoxia *versus* increencia). También en los datos italianos emerge como el principal y más importante factor explicativo, refiriéndose a éste el autor italiano con el nombre de “religiosidad de iglesia”.

Conviene tener en cuenta que Garelli, diez años después de presentar este análisis, siguen preocupado por las cuestiones clasificatorias, pero presenta una tipología de religiosidad muy diferente, con el objeto de ilustrar empíricamente la pluralidad de la fe en Italia²⁰. Sus conclusiones merecen ser consideradas cara a la reflexión sobre el caso español: concluye diciendo que el pluralismo de la fe en Italia no es muy acentuado, pero pone de relieve el proceso de diferenciación del modelo de religiosidad prevalente (de iglesia). Tras un análisis dimensional previo presenta la siguiente clasificación tipológica: Militantes religiosos (12%). Practicantes regulares (20%). Practicantes discontinuos (38%). Distanciados (19%). No creyentes (ateos y agnósticos) (10%).

Esta clasificación tipológica se establece en base al grado en que la población se acerca o se separa de la religiosidad prevalente, la que llamó “religiosidad de iglesia” en el estudio sobre los obreros del Piamonte. Ante un planteamiento

semejante al que nos ocupa en esta tesis, Garelli aporta a mediados de los noventa una solución semejante a la que aquí se propone como principal dimensión subyacente a las manifestaciones religiosas; la relación escalar entre el máximo grado de ortodoxia y el máximo grado de increencia.

En definitiva, uno de los criterios de pluralidad o diversidad religiosa que es necesario manejar para seguir explotando los datos de encuesta será esta dimensión escalar, directamente relacionada con los niveles de secularización y modernización alcanzados por los individuos.

A resultados similares llegaremos si establecemos una clasificación en cuatro o cinco grupos, independientemente de cual sea el indicador de religiosidad que tomamos como referencia, dada la alta correlación entre ellos, autoidentificación, creencia, práctica religiosa, actitudes hacia la Iglesia... En definitiva sale, con mayor o menor detalle aquellos grupos definidos por Halman y De Moor, miembros nucleares, circunstanciales, marginales y no miembros. (González Anleo, 1.996, p. 167).

Existe no obstante una vía alternativa para la exploración de la pluralidad religiosa. Dado que la construcción de un espacio de actitudes y comportamientos sociorreligiosos no ha funcionado (ha resultado pobre, al menos con los indicadores disponibles) cabría pensar en la construcción de otro espacio, configurado mediante comportamientos, actitudes, sensibilidades y valores generales y una vez construido cabría preguntarse por las diferentes formas de religiosidad e irreligiosidad que se observan en cada segmento o área del espacio. La idea es detectar diversos segmentos de personas religiosas e irreligiosas con mentalidades modernas y profundizar en las diferencias respecto a las personas tradicionales.

Una vez establecido el marco de análisis sociocultural avanzaremos en la comprensión de los fenómenos religiosos desde dos perspectivas:

²⁰ Encuesta de 4.500 casos, realizada a la población italiana de 18 a 75 años, durante 1.995

- a) La asociación de los diversos grados de religiosidad a sensibilidades socioculturales diferentes.

- b) La hipótesis de una pluralidad sociocultural como base de diferenciación y pluralidad religiosa.

Las hipótesis de trabajo subyacentes son:

1. A pesar de que los segmentos más modernos de la sociedad española estén altamente secularizados y apartados de lo religioso, siguen existiendo contingentes relativamente importantes de personas religiosas entre estos.

2. Si hay diversidad sociocultural de personas religiosas, las formas de vivir, sentir, creer y entender la religión deben ser también diferentes, así como las funciones sociales de la religiosidad, sus motivaciones y sus concomitancias en el plano político y socioeconómico.

3. Esta diversidad religiosa basada en criterios socioculturales puede entenderse que es independiente de la dimensión ortodoxia-increencia.

La religiosidad modernizada que se puede explorar a través de encuestas no se refiere desde luego a las nuevas formas sacrales que huyen del ámbito de la religión institucional de iglesia, como: religiones civiles, religiones políticas, sacralización del individuo, culto al cuerpo, etc. El principal objeto de análisis será la diversidad formal que alcanza la religiosidad católica o cristiana, sincretista o no, que sigue estando presente y con una vigencia importante en el corazón de la modernidad. Esto es tema de los capítulos que siguen.

**III SEGUNDA PARTE: EL ANÁLISIS
SOCIOCULTURAL.**

3.1 INTRODUCCIÓN.

En esta segunda parte se desarrolla un análisis del cambio y de la diversidad sociocultural que se utilizará para explicar las manifestaciones y posiciones religiosas. Lo que se busca es desarrollar empíricamente un sistema de clasificación de la pluralidad cultural, de modo que los indicadores de religiosidad se puedan relacionar con diversas mentalidades. Esta perspectiva da respuesta a una demanda sentida desde la sociología de la religión, muy preocupada por las relaciones entre religión y cultura y concretamente por las relaciones entre religión y modernidad. (Mardones, 1.996). Pese al interés teórico que suscita el tema, no existen trabajos empíricos sistemáticos que se atrevan a proponer una definición de pluralidad o diversidad cultural, con el objeto de servir de marco de análisis de la religión.

Los antecedentes de este tipo de análisis hay que buscarlos en los estudios socioculturales y de estilo de vida (también denominados de segmentación sociocultural o segmentación psicográfica). La teoría que subyace a tales sistemas se desarrolló y cobró vigencia a partir de los años sesenta en USA con el impulso de Lazer, hasta llegar a las definiciones operativas de los años setenta de Wind y Green que identificaban tres niveles: a) los valores y los rasgos de personalidad, b) las actividades, intereses y actitudes y c) los comportamientos de consumo. De manera que el estilo de vida de un individuo es la resultante global de sus sistemas de valores, de sus actitudes y actividades y de su modo de consumo (Andrés Orizo, 1.996).

Posteriormente se incluyeron estudios psicográficos en los cuestionarios y las clasificaciones de individuos según criterios no economicistas. (Rokeach, Kahley, Schwartz, los estudios VALS del Stanford Research Institute y los de Yankelovich).

De acuerdo con Andrés Orizo, los estudios de estilo de vida recobran fuerza en los años ochenta por la confluencia de tres factores:

- 1) Un continuo proceso de individualización de la sociedad, por el que la gente escoge su propio estilo de vida e incluso puede cambiarlo a lo largo de su vida.
- 2) La importancia de las nuevas formaciones sociales, de las nuevas clases medias, urbanas, orientadas al consumo y al ocio.
- 3) El movimiento (post) moderno, con su fragmentación, reorganización y mezcla de valores, que ha roto las antiguas dependencias y unilinealidades.

En estos años Bordieu revitaliza el enfoque al elaborar un campo de estilos de vida en base a su noción de espacio social y en donde los individuos eligen de acuerdo con su *habitus*.

En esta ocasión no se trata exactamente de desarrollar un campo de estilos de vida sino una clasificación de mentalidades de la sociedad española. Cabe prever, no obstante, que no ha de haber grandes diferencias entre la elaboración de un mapa o sistema de clasificación de estilos de vida y un mapa o sistema de clasificación de mentalidades, pues se supone una fuerte concomitancia entre ambos fenómenos. Los puntos de partida para el análisis son los marcos teóricos y empíricos del Grupo Europeo de Valores y los trabajos de Inglehart. Los primeros (los principales representantes en la actualidad son Loek Halman, Peter Ester y Rud de Moor) trabajan sobre la teoría del cambio cultural como un continuo proceso de individualización de las sociedades industriales avanzadas. De Inglehart se examina la conocida y ya veterana teoría del cambio cultural hacia valores postmaterialistas.

3.2. LA CONSTRUCCIÓN DE UN INDICADOR DE INDIVIDUALIZACIÓN.

El primero de los objetivos propuestos en este apartado es construir un indicador de individualización que refleje adecuadamente los principios teóricos de dicho concepto. Partiremos pues de una primera definición teórica:

Por individualización entiendo el proceso histórico y social en el que los valores, las creencias, las actitudes y las conductas se orientan a elecciones personales y son menos dependientes de la tradición y de las instituciones sociales. El desarrollo personal y la felicidad personal son los principios que guían las acciones de los sensibles a esta macrotendencia. *“La racionalización de la sociedad, la decreciente importancia de los valores y las instituciones tradicionales, el paralelo proceso de secularización, la tendencia general hacia la pluralización de visiones del mundo y desarrollos como la creciente emancipación, democratización y autodeterminación están estrechamente interconectados con el proceso de individualización.”* (Ester, Halman & De Moor, 1994).

Consiste básicamente en una mayor autonomía en las conductas y formas de pensar, que se desarrollan cada vez más independientes de las influencias de toda clase de instituciones, formas de autoridad y principios normativos tradicionales, a los cuales se oponen porque constituyen su antítesis. (Arroyo Menéndez, 1997) Los que adoptan estos nuevos valores son sensibles a la independencia, al desarrollo de criterios propios y razonados al margen de lo establecido, valoran la imaginación, el autodomínio frente a la obediencia... En definitiva, consiste en que el control de actitudes y conductas lo ejerce el propio individuo de acuerdo con criterios personales y no con preceptos externos como ideologías políticas o religiosas, o cualquier forma de autoridad social o moral.

En la EVS de 1.990 encontramos una batería de indicadores que resultan adecuados para operativizar empíricamente este concepto del proceso de individualización. No se trata de proponer esta batería como la mejor de las posibles, sino de elegirla porque es previsible un funcionamiento razonablemente

bueno, además de que se cuenta con la posibilidad de cruzar el indicador resultante con una gran cantidad de variables relevantes para el tema objeto de estudio. Consiste en una batería de respuestas a una pregunta, a través de la cual se pretendía reflejar la concepción de valores instrumentales de Rokeach. Conviene señalar que no estaba diseñada para los fines que ahora se ha decidido utilizar.

A continuación se presenta la pregunta y la batería de respuestas:

“Aquí tiene usted una lista de cualidades que se pueden hacer desarrollar a los niños en casa, ¿cuál considera usted especialmente importante, si considera alguna?. Escoja, por favor, hasta cinco.”

Buenos modales.

Independencia.

Disposición a trabajar duro.

Sentido de responsabilidad.

Imaginación.

Tolerancia y respeto por los demás.

Sentido de la economía y espíritu de ahorro.

Determinación.

Perseverancia.

Fe religiosa.

Abnegación.

Obediencia.

Entre las categorías de respuestas encontramos algunas que se corresponden con opciones relacionadas con el proceso de individualización, tales como: imaginación, independencia, perseverancia. Mientras que encontramos otras opciones claramente relacionadas con los valores tradicionales, tales como: obediencia, fe religiosa, los modales o el trabajo duro. Cabe suponerse que, cuanto más haya asumido una persona los valores de la individualización, con más probabilidad seleccionará las primeras cualidades y menos, probablemente, las segundas. Y viceversa.

De ser cierto este supuesto inicial, una forma de construir un indicador razonablemente válido del grado de individualización de los sujetos entrevistados es crear tantas variables como categorías de respuesta disponemos (con valores 1 y 0, según mencionen o no cada ítem) y realizar un análisis factorial de componentes principales de estas 12 variables, obligando a la extracción de un solo factor. (Es decir, se creará una variable que resumirá las doce anteriores a partir de la estructura de interrelaciones de estas doce). Si el indicador es bueno debería observarse una estructura polarizada de valores tradicionales *versus* individualizados en los pesos de las puntuaciones factoriales de cada variable. Los resultados obtenidos al realizarse el análisis factorial han sido los siguientes:

“Aquí tiene usted una lista de cualidades que se pueden hacer desarrollar a los niños en casa. ¿Cuál considera usted especialmente importante, si considera alguna?. Escoja por favor hasta cinco.”

	Puntuaciones factoriales	
Independencia	-0,68	Individualización
Imaginación	-0,56	
Perseverancia	-0,41	
Responsabilidad	-0,02	
Abnegación	-0,02	
Tolerancia	-0,01	
Trabajo duro	+0,12	Principios tradicionales
Ahorro	+0,20	
Modales	+0,49	
Fe religiosa	+0,52	
Obediencia	+0,55	

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1990 Elaboración propia.

En la nueva variable (o factor) creada a partir de las once anteriores la independencia, imaginación y perseverancia se oponen a otros valores como obediencia, fe religiosa o modales. En menor medida también se oponen a los primeros el espíritu de ahorro y trabajo duro. Otros valores como responsabilidad, abnegación o tolerancia prácticamente no participan en la oposición entre valores individualizados y principios tradicionales, ya que sus puntuaciones (o contribuciones al factor) están próximas al cero. El análisis factorial demuestra que

existe una asociación entre los grupos de categorías de respuestas de cada polo y ambos se oponen entre sí.

La ordenación escalar que se aprecia en las puntuaciones factoriales de cada ítem demuestra que la variable o factor que nos reducen estas doce variables en una, puede funcionar como un indicador adecuado de individualización *versus* principios tradicionales.

Conviene tomar algunas precauciones antes de decidirse, sin más a utilizar este indicador. Deberá comportarse adecuadamente según nuestras expectativas teóricas. Algunas pruebas de que su comportamiento es el que se espera serían las siguientes:

Debería mantener una correlación importante con la variable edad, ya que los cambios socioculturales tiene una dimensión eminentemente (aunque no exclusivamente) intergeneracional. Es decir, las generaciones más jóvenes asimilan los valores de la individualización en mayor medida que las generaciones de mayor edad.

Independientemente del factor edad/generacional cabe esperar que el indicador de individualización correlacione positivamente con las actitudes generales hacia los cambios. Es decir, las personas con valores individualizados deberían ser las más permeables a los cambios, y las tradicionales las menos permeables.

En relación con el primer requisito, comprobamos que, tanto los ítems individualmente como el indicador resultante mantienen una relación escalar con la variable edad, que se ajusta a las expectativas iniciales.

BATERÍA DE INDICADORES DE ROKEACH
(PORCENTAJES VERTICALES)

COHORTES GENERACIONALES (año de nacimiento)

	70-74	60-69	50-59	40-49	30-39	29/antes	TOTAL
MODALES	73	75	80	87	88	88	83
INDEPENDENCIA	56	51	42	29	28	19	36
TRABAJO DURO	21	21	24	29	35	37	29
RESPONSABILIDAD	82	83	82	80	79	76	80
IMAGINACIÓN	58	54	49	34	32	25	41
TOLERANCIA	71	79	74	77	73	71	75
AHORRO	21	20	22	31	29	35	27
PERSEVERANCIA	22	26	24	23	20	13	21
FE RELIGIOSA	15	14	20	30	35	44	28
ABNEGACION	5	5	4	4	8	4	5
OBEDIENCIA	40	33	39	43	48	56	44
n=	(220)	(543)	(451)	(396)	(445)	(581)	(2.636)

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia.

Primeramente, comprobamos que los ítems relacionados con la individualización (independencia, imaginación, perseverancia) son más mencionados entre los jóvenes que entre los de más edad. Mientras que los ítems relacionados con los principios tradicionales (modales, trabajo duro, fe religiosa y obediencia) se mencionan más por las generaciones de mayor edad que por los jóvenes.

Seguidamente comprobamos en el indicador generado por el análisis factorial que los que puntúan fuertemente en el polo de la individualización son sobre todo los nacidos a partir de 1.960 y los que puntúan fuertemente en el polo de los principios tradicionales son sobre todo los nacidos antes de 1.940.

Puntuaciones factoriales según grupos generacionales

Cohortes generacionales (año de nacimiento)	Puntuaciones factoriales
1.970-74	-0,47
1.960-69	-0,47
1.965-59	-0,24
1.940-49	+0,13
1.930-39	+0,25
1.929 y menos	+0,53
Total población	0,00

En relación con la segunda prueba se han seleccionado los siguientes indicadores de actividades ante los cambios, que responden a la siguiente pregunta en el cuestionario de la EVS, 1.990.

“Ahora me gustaría hacerle algunas preguntas sobre su visión de la vida. Cada tarjeta que le voy a mostrar contiene dos frases opuestas. Usando la escala que hay entre ellas, ¿podría decirme dónde situaría usted su opinión?. 1 quiere decir que está usted totalmente de acuerdo con la frase de la izquierda, 10 quiere decir que está usted totalmente de acuerdo con la frase de la derecha. O bien, puede usted escoger algún número intermedio.”

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
A) Uno debería ser cauteloso a la hora de realizar grandes cambios en la vida.					Nunca conseguirás demasiado a menos que actúes con audacia.				
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
B) Las ideas que han resistido el paso del tiempo son generalmente las mejores.					Las ideas nuevas son generalmente mejores que las viejas.				
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
C) Cuando suceden cambios en mi vida, me preocupo por las dificultades que pueden causarme.					Cuando suceden cambios en mi vida, doy la bienvenida a las posibilidades de que algo nuevo está comenzando.				

En definitiva las pruebas efectuadas confirman que el indicador de individualización tiende a comportarse de acuerdo con las expectativas iniciales.

En las encuestas “Dinámica Intergeneracional y Sistemas de Valores” (CIS-DATA 1.994) la batería de preguntas diseñada originalmente por Rockeach se ha ampliado. Al volver a repetir el análisis factorial anterior con los viejos y los nuevos ítems, descubrimos que ha aumentado la capacidad de discriminación de la nueva dimensión de individualización y su correlación con la edad. Una vez más podemos comprobar que los valores emergentes y en declive tienden a proyectarse en una estructura de oposiciones que permite la clasificación de los que responden a la encuesta según el nivel alcanzado en individualización (puntuaciones negativas) o principios tradicionales (puntuaciones positivas). Analizando la ordenación factorial en estas otras encuestas, llegamos a las mismas conclusiones básicas obtenidas con la EVS, lo cual confirma que se trata de una estructura de oposiciones muy sólida y muy discriminante de las mentalidades de los individuos.

	Puntuaciones factoriales	
Independencia	+0.50	Individualización ↑
Imaginación	+0.46	
Autodominio	+0.45	
Alegría de vivir	+0.34	
Lógica	+0.33	
Perseverancia	+0.19	
Afan de superación	+0.13	
Tolerancia	+0.10	
Interés tecnológico	+0.10	
Responsabilidad	-0.02	
Abnegación	-0.03	
Lealtad	-0.04	
Trabajo duro	-0.21	
Espíritu de ahorro	-0.22	
Honradez	-0.31	
Fe religiosa	-0.39	
Obediencia	-0.42	
Modales	-0.52	

Fuente: CIS-DATA. Valores y Dinámica Intergeneracional (jóvenes) + (adultos), 1.994

Aparte de las similitudes en la organización latente de las respuestas dadas en las dos encuestas interesa observar que la alegría de vivir se encuentra asociada a los valores de individualización, lo que demuestra su relación con el hedonismo o disfrute de la vida. Mas adelante se hará referencia a este indicador, para explorar variables que no figuran en la EVS, desde la perspectiva de la principal dimensión de cambio cultural.

En definitiva, se ha descubierto en esta batería de indicadores una posibilidad de operativizar empíricamente la definición teórica del proceso de individualización pese a que no estaba diseñada con esta propósito. Mediante el análisis factorial se obtiene una clasificación escalar de individuos, desde los más tradicionales hasta los más individualizados.

3.3 EL INDICADOR DE POSTMATERIALISMO DE INGLEHART.

La tesis de la evolución hacia unos valores postmaterialistas ha sido uno de los grandes paradigmas de análisis e interpretación del cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas. Los trabajos de Inglehart y de otros investigadores que han abrazado el paradigma de la tesis postmaterialista han dado lugar a un amplio acervo de datos de encuesta que abarcan una gran variedad de países durante un periodo de observación que se ha prolongado durante tres décadas. Merece la pena que se le dedique una especial atención.

El núcleo central de esta teoría consiste en que las generaciones de las sociedades occidentales nacidas después de la Segunda Guerra Mundial se han socializado en un ambiente de seguridad física y bienestar material sin precedentes, lo cual supuestamente propició que priorizaran valores no materiales frente a los materiales. El mérito y el prestigio de las teorías de Inglehart se han basado en el desarrollo de investigaciones transnacionales a través de las cuales se buscaba la confirmación de sus teorías. Por ello es especialmente importante prestar atención a la formulación de indicadores y al tratamiento analítico de los datos, tareas que a continuación se desarrollan.

Partiremos haciendo referencia a la influencia que la psicología humanista de Maslow tuvo para la elaboración teórica de Inglehart. Maslow (1.954) defiende la existencia de una jerarquía de necesidades que avanzan desde lo más inmediato y fisiológico hasta lo expresivo, culminando en la utopía de la autorrealización. Las necesidades fisiológicas estarían representadas por la manutención y necesidades del cuerpo. Serían las necesidades más primarias, más básicas y por tanto las que primero se tratarían de atender en una fase más primaria del desarrollo de las motivaciones humanas. Una vez cubiertas el énfasis se pondría en la atención de la seguridad física, ante agresiones, la violencia, etc. En un estadio posterior, una vez cubiertas estas otras necesidades, sobrevendrían las necesidades sociales y de realización, es decir, aquellas relacionadas con el desarrollo de la autoexpresión. Ronald Inglehart, inspirado por este marco de explicación de las motivaciones humanas, llegó a pensar que las transformaciones socioeconómicas de postguerra

traerían consigo, andando el tiempo, un importante cambio cultural, que llegó a considerar una verdadera “revolución silenciosa”.

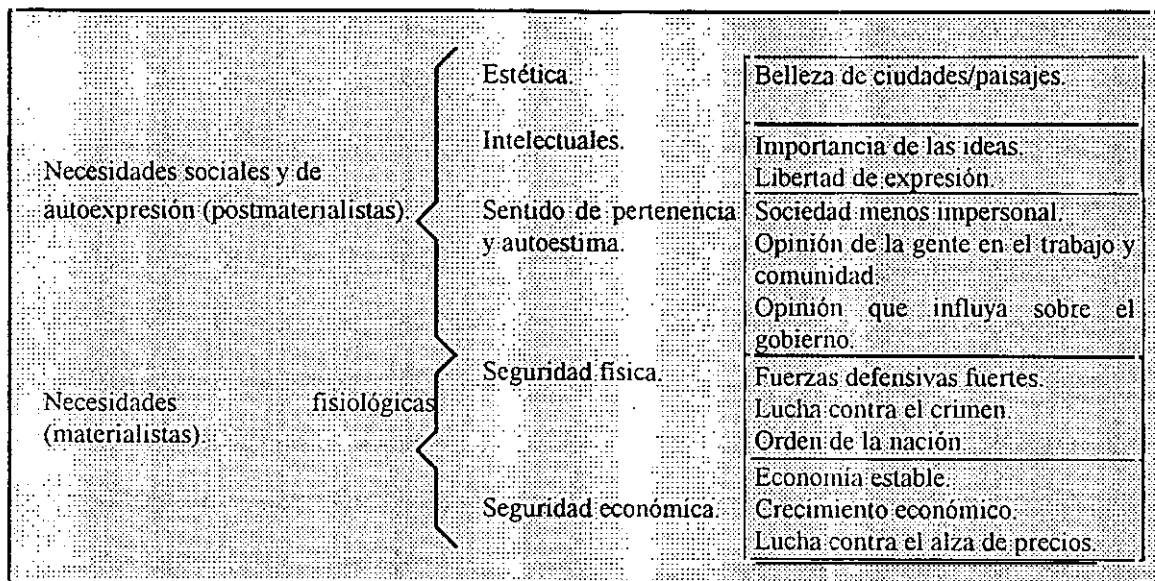
Transcurridos más de veinte años de su libro “The Silent Revolution”, después de que diversos grupos generacionales han crecido en sociedades de consumo sobradamente consolidadas, no parece claro que nuestra cultura occidental haya dado o vaya a dar próximamente un importante salto cualitativo hacia posiciones no materialistas. Lo que parece consolidarse es más bien un creciente proceso de individualización social (Ester, Halman y De Moore, 1.994) y cabría considerar incluso hasta qué punto no estamos avanzando hacia un “individualismo posesivo” arraigado en una cultura orientada hacia la satisfacción material (Díaz-Salazar, 1.996, 1.998).

Las series históricas que presenta Inglehart hasta mediados de los noventa apuntan hacia un lento pero progresivo incremento de las posiciones postmaterialistas como tendencia general, mundial (Abranson & Inglehart, 1.995).¹⁸

Su forma de proceder fue la siguiente: Inglehart (1.977) basándose en los esquemas teóricos de Maslow presenta la siguiente escala de motivaciones, en las que opone las necesidades materialistas a las necesidades postmaterialistas.

¹⁸ Se trata de la variación de los porcentajes de individuos que se clasifican como: materialistas, mixtos o postmaterialistas, mediante un análisis de cluster (k-means) una vez obtenidos las puntuaciones factoriales de cada individuo, mediante el procedimiento de un análisis factorial de componentes principales, que más adelante se explicará.

**PUNTOS UTILIZADOS EN LA BATERÍA DE DOCE PUNTOS Y NECESIDADES
QUE SE PRETENDÍAN APREHENDER CON ELLAS**



Fuente: Inglehart, 1991.

Para conformar la escala de necesidades de Maslow se diseñó el sistema de indicadores que a continuación se presenta, con el objeto de demostrar que la satisfacción de las necesidades fisiológicas lleva a poner un mayor énfasis sobre las metas no fisiológicas o postmaterialistas.

Se trata de tres baterías de preguntas-respuestas a través de las cuales se obtienen doce indicadores de valores materialistas y postmaterialistas. Las preguntas son las que se mencionan a continuación:

LAS PREGUNTAS E INDICADORES DEL CUESTIONARIO:

Se habla mucho últimamente acerca de los objetivos que este país debe plantearse para los próximos diez años. En esta tarjeta vienen algunos objetivos a los que distinta gente concedería preferencia. ¿Quiere decirme cual de ellos considera Ud. personalmente que es el más importante? ¿Y cual le seguiría en importancia?

- Mantener un alto nivel de crecimiento económico
- Asegurar que este país tenga unas importantes fuerzas defensivas
- Tener más en cuenta la opinión de la gente sobre como se hacen las cosas en su trabajo y en su comunidad
- Tratar de hacer que nuestras ciudades y paisajes sean más hermosos
- No sabe

Si tuviera que elegir ¿cuál de las cosas de esta tarjeta diría Vd. que es más importante? ¿Y cuál le seguiría en importancia?

- Mantener el orden de la nación
- Aumentar la participación de los ciudadanos en las decisiones importantes del gobierno
- Combatir el alza de precios
- Proteger la libertad de expresión
- No sabe

Aquí hay otra lista. En su opinión, ¿cuál de estas cosas es más importante? ¿Y cuál le seguiría en importancia?

- Una economía estable
- Avanzar hacia una sociedad menos impersonal y más humana
- Avanzar hacia una sociedad en donde las ideas cuenten más que el dinero
- La lucha contra la delincuencia
- No sabe

Los doce indicadores resultantes aparentemente poseen menor capacidad de explicación de los cambios socioculturales intergeneracionales que los indicadores de la batería de Rokeach. Esto es lo que se deduce al apreciar las débiles relaciones que se establecen entre la mayoría de los ítems y la variable edad.

BATERÍA DE INDICADORES DE INGLEHART							
MENCIONES EN PRIMER LUGAR							
(PORCENTAJES VERTICALES)							
COHORTES GENERACIONALES (año de nacimiento)							
	70-74	60-69	50-59	40-49	30-39	29/antes	TOTAL
Crecimiento económico	24	21	19	19	20	16	20
Defensa	7	9	7	6	8	7	7
Opinión gente	31	32	35	35	32	25	31
Ciudades y paisajes	29	30	31	27	23	29	28
Orden de la Nación	12	14	16	17	17	14	15
Participación ciudadana	28	19	17	22	19	20	20
Precios	24	28	31	27	30	35	30
Libertad expresión	32	35	31	27	24	15	27
Economía estable	13	19	16	19	18	15	17
Sociedad más humana	21	23	27	24	27	24	25
Ideas más que dinero	26	27	26	20	16	11	20
Lucha delincuencia	34	28	27	30	31	34	31
n=	(220)	(543)	(451)	(396)	(445)	(581)	(2.636)

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990. Elaboración propia.

Solamente los relativos a la libertad de expresión y que las ideas cuenten más que el dinero parecen mantener una relación escalar con la edad relativamente importante. Precisamente estos conceptos se encuentran muy relacionados con el concepto de individualización. Sin embargo, aquellos otros ítems relacionables a priori con los valores materialistas (como son el crecimiento económico, una economía estable o la lucha contra el alza de precios) mantienen una escasa o nula relación con la edad. Pero de momento no extraeremos conclusiones sobre estas observaciones.

Este sistema de indicadores no ha sido desde luego el único utilizado por Inglehart y sus seguidores, ya que se ha variado tanto el número de preguntas como, sobre todo, los ítems o categorías de respuesta. Pero esta formulación de indicadores responde bastante bien a las pretensiones teóricas iniciales y ha sido objeto de abundantes datos y explotaciones de una amplia base de países. Por ello creo necesario centrarme en el análisis de esta batería antes que en cualquier otra.

Inglehart parte de la base de que esta jerarquía de motivaciones se reproduciría mediante un análisis factorial de componentes principales de estos doce ítems, al proceder a la extracción de una única dimensión latente. En un polo encontraríamos valores materialistas y en el otro valores postmaterialistas.

Una gran parte de la población de las sociedades occidentales han sido socializados en un medio ambiente que ofrece unas perspectivas de seguridad física sin precedentes en lo que respecta a la satisfacción de las necesidades fisiológicas (después de la Segunda Guerra Mundial). Por consiguiente las respuestas de las poblaciones occidentales deberían tender a polarizarse a lo largo de la dimensión materialista/postmaterialista, con algunos individuos enfatizando las metas materialistas y otros tendiendo a dar prioridad a las metas postmaterialistas (Inglehart, 1.991).

Para comprobar esta hipótesis Inglehart se sirvió de un análisis factorial de componentes principales que ordenaba los indicadores de encuesta en una única dimensión. A continuación presento los resultados obtenidos por Inglehart para

nueve países (entre los cuales no se incluía España). Francia, Bélgica, Países Bajos, Alemania, Italia, Luxemburgo, Dinamarca, Irlanda y Gran Bretaña. Y lo comparo con los resultados que he obtenido en España, utilizando el mismo procedimiento.

CORRELACIONES DE LOS DOCE ITEMS CON EL FACTOR RESULTANTE		
	<u>España</u>	<u>9 Países europeos</u>
<u>Postmaterialismo.</u>	<u>1.990</u>	<u>1.978</u>
Una sociedad más humana, menos impersonal.	+0,59	+0,59
Mayor participación del ciudadano.	+0,57	+0,60
Tener más en cuenta la opinión de la gente.	+0,54	+0,53
Que las ideas cuenten más que el dinero.	+0,54	+0,52
Libertad de expresión.	+0,35	+0,43
Ciudades y paisajes más bellos.	+0,24	+0,14
Asegurar país tenga importantes fuerzas de defensa.	-0,17	-0,32
Luchar contra la inflación de los precios.	-0,30	-0,32
Luchar contra la delincuencia.	-0,40	-0,47
Asegurar el crecimiento económico.	-0,47	-0,45
Asegurar el orden de la nación.	-0,54	-0,50
Una economía más estable.	-0,55	-0,43
<u>Materialismo.</u>		

Fuentes: Encuesta Europea de Valores. DATA, 1990 Elaboración propia. E Inglehart, 1990.

Inglehart consideró que los resultados obtenidos se ajustaban básicamente a sus expectativas teóricas, ya que: *“los puntos que se agrupan cerca del polo negativo son los más materialistas. Y cinco de los seis puntos postmaterialistas caen en el polo opuesto. Uno solo de los puntos, el que se refiere a ciudades más bellas () no cae en ningún grupo. Este punto no se comporta según nuestras expectativas”* (Inglehart, 1.991, p. 141; Inglehart, 1.977)

De modo que con este indicador se pueden clasificar a las personas que responden a una encuesta, ya que otorga una puntuación a cada individuo que será mayor en la medida que este sea más postmaterialista y menor en la medida que sea más materialista.

Inglehart demostrar que este patrón de relaciones se mantenían en todos los países desarrollados estudiados, y que conforme iba avanzando el tiempo o sucediéndose

las generaciones incrementaban las sensibilidades sociales hacia aquellos valores identificados como postmaterialistas. También demostró que los países más avanzados económicamente coincidían con ser los que más alto puntuaban en postmaterialismo y viceversa.

Existe una correlación importante entre lo que mide el indicador de postmaterialismo de Inglehart y el indicador de individualización basado en la batería de Rokeach. El coeficiente de correlación de Pearson entre ambas variables es de 0,29. Este valor nos sugiere que en parte podríamos estar midiendo cosas semejantes. Efectivamente, al menos tres de las metas propuestas por Inglehart como postmaterialistas coincidirían con ser valores concomitantes con el proceso de individualización social:

- La libertad de expresión.
- Tener más en cuenta la opinión de la gente.
- Mayor participación del ciudadano.

Cabe pensar, por lo tanto, que el indicador de postmaterialismo de Inglehart podría estar combinando al menos dos dimensiones; de un lado la oposición entre valores individualizados *versus* principios tradicionales. De otro lado, la oposición entre valores materiales y no materiales. De ser cierta esta sospecha, lo que nos interesaría sería aislar aquella dimensión que fuese independiente de la dimensión individualización /tradición. Para aportar valor explicativo al sistema de clasificación que se pretende construir nos interesan poco los elementos de la batería de indicadores de Inglehart que presenten correlaciones altas con nuestro indicador de individualización, e interesan mucho más aquellos otros que presenten correlaciones bajas o, idealmente, nulas.

Varios investigadores han coincidido en señalar que los sistemas de indicadores de Inglehart ha utilizado para obtener la dimensión materialismo/postmaterialismo

entrañan varias dimensiones independientes entre sí. (Bean & Papadakis, 1.994; Dalton, 1.984; Flanagan, 1.982, 1.987; Montero y Torcal, 1.992, 1.994; Torcal, 1.992) La mayoría de los especialistas partidarios de un análisis “no unidimensional” de estas baterías propone la distinción entre dos dimensiones de análisis, y toman como referencia los argumentos de Scott Flanagan.

Flanagan sostiene que la dimensión de postmaterialismo de Inglehart combina en realidad dos: una, que podría denominarse ‘materialista/no materialista’ y otra que él denomina ‘libertaria/no libertaria’. Precisamente esta última es la que guarda una relación estrecha con nuestro indicador y nuestro concepto de individualización, mientras que la primera no guarda relación aparente. En el caso de que comprobásemos la independencia de la segunda dimensión, sería esta la que nos interesaría aprovechar para construir nuestro sistema de clasificación sociocultural.

Montero y Torcal han explorado esta perspectiva bidimensional, inspirada en los trabajos de Flanagan sobre los indicadores de Inglehart, llegando a la conclusión de que, en el contexto de la sociedad española, también se descubre una estructura latente bidimensional asociada a las tendencias socioculturales que Inglehart engloba bajo el concepto de postmaterialismo (Montero y Torcal, 1.992, 1.994. Torcal, 1.992) Las dos dimensiones “postmaterialistas” que identifican son *grosso modo*, las postuladas por autores como Flanagan y Dalton; una dimensión ‘materialista/no materialista’ y otra ‘libertaria/no libertaria’.

Los trabajos de Montero y Torcal no se han basado en el análisis de las baterías de respuestas incluida en la EVS sino en otras encuestas nacionales, donde se aprecian algunas modificaciones en los ítems, respecto a la formulación inicial de Inglehart, que es la que estamos siguiendo aquí. Por lo tanto resulta de interés presentar los resultados que se obtienen para la sociedad española en la EVS. Los resultados, aunque repiten, más o menos, las dimensiones que han encontrado Montero y Torcal utilizando inputs distintos, presentan matices que arrojan informaciones novedosas respecto a los análisis anteriores, precisamente porque los inputs son distintos y eso afecta a las posibilidades de elección de opciones en las personas entrevistadas y por ende a la estructura de interrelaciones de los ítems.

A continuación presento los resultados de un análisis factorial de componentes principales, utilizando los mismos procedimientos que utilizó Inglehart para obtener su indicador ¹⁹ exceptuando las siguientes diferencias: en lugar de obligar a la extracción de un solo factor se ha obligado a la extracción de dos. Posteriormente se optó por presentar la solución rotada (mediante rotación varimax) ya que en la solución no rotada la interpretación del sentido de la información era oblicua a los factores resultantes.

Los resultados obtenidos son análogos a los obtenidos por Flanagan con datos de otros países debido en parte a que estamos utilizando los mismos indicadores. Si observamos las puntuaciones factoriales de cada ítem en cada factor, podemos afirmar que las dos dimensiones resultantes son: valores 'libertarios *versus* autoritarios' y 'no materialismo *versus* materialismo'.

LAS DOS DIMENSIONES PRINCIPALES DE LOS 12 ÍTEMS DE INGLEHART (AFCP)		
	Libertario vs. autoritario	No materialismo vs. materialismo
Participación ciudadana	.73	-.01
Lucha contra delincuencia	-.68	+.23
Sociedad más humana	+.53	+.29
Opinión de la gente	+.51	+.29
Ideas más que dinero	+.44	+.30
Combatir alza precios	-.43	+.08
Orden de la nación	-.40	-.37
Fuerzas defensivas	-.16	-.07
Economía estable	-.14	-.72
Crecimiento económico	-.03	-.72
Ciudades y paisajes h	-.19	+.62
Libertad de expresión	+.18	+.35

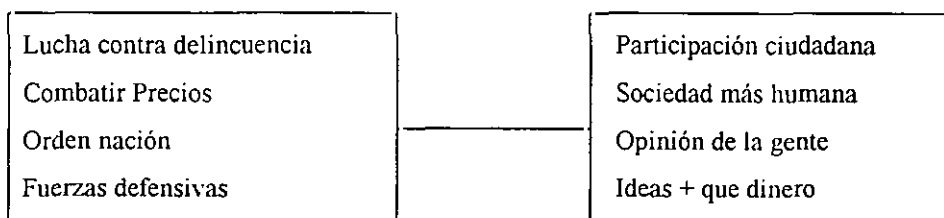
Varianza explicada: F1: 21,2%/ F2: 13,5%
AFCP con rotación varimax.

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1990. Elaboración propia

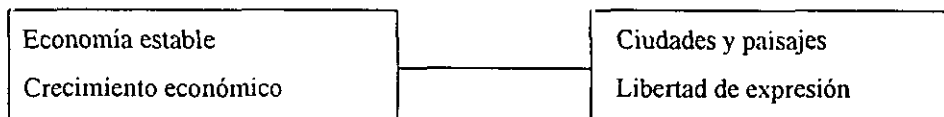
¹⁹ Se parte de doce variables, una por cada una de las 4 respuestas de las 3 preguntas. Cada ítem, reconvertido en variable posee los valores 2, 1 y 0. 2 si el sujeto menciona el ítem en primer lugar. 1 si el sujeto menciona el ítem en segundo lugar. 0 si no menciona el ítem. Aunque se presentan los resultados del análisis factorial de componentes principales (con rotación varimax) conviene señalar que se han realizado pruebas con distintas técnicas de análisis dimensional, llegándose a resultados análogos a los que se llega con el análisis de componentes principales; análisis factorial de correspondencias múltiples, análisis de escalonamiento multidimensional y análisis factorial mediante el método 'principal axin factoring'.

El primer factor hace referencia a la oposición libertaria / autoritaria, que hipotéticamente estaría estrechamente asociada a la individualización, frente al segundo factor que hace referencia a la oposición material / no material. No sabemos si este segundo factor está asociado a la individualización, pero en principio es bastante plausible pensar que sea un factor independiente. Precisamente la oposición entre lo material y lo no material aparece en segundo lugar, lo que significa que nos encontramos ante una dimensión de menor fuerza explicativa, con menor capacidad de explicación de la varianza que el que surge primero. En cada factor se oponen los siguientes grupos de variables, que son los que principalmente contribuyen a explicar su significado latente:

Primer Factor:



Segundo Factor:



Este otro indicador de “postmaterialismo”, resultante de la solución bidimensional, se mantiene independiente de la oposición entre valores autoritarios y libertarios y tiene algunos comportamientos que nos han de llamar por fuerza la atención.

Fijémonos ahora en las correlaciones entre los doce ítems de encuesta y el nuevo indicador F2: materialismo / no materialismo. Y comparémoslo con la jerarquía de motivaciones de Maslow.

CORRELACIONES ENTRE LOS DOCE ITEMS Y EL NUEVO FACTOR, COMPARADO CON LA JERAQUÍA DE MOTIVACIONES DE MASLOW

	Puntuaciones factoriales	Jerarquía de motivaciones de Maslow
Ciudades y paisajes más hermosos	+ 62	Necesidades estéticas
Libertad de expresión	+ 35	Intelectuales
Ideas cuentan más que dinero	+ 30	
Sociedad más humana	+ 29	Pertenencia y autoestima
Opinión de la gente	+ 23	
Lucha contra la delincuencia	+ 23	Seguridad física
Combatir alza de precios	+ 08	
Participación ciudadana	- 01	
Fuerzas defensivas	- 07	
Orden de la nación	- 37	
Crecimiento económico	- 72	Seguridad económica
Economía estable	- 72	

Fuente: Encuesta Europea de Valores. DATA, 1990. Elaboración propia

El nuevo indicador de postmaterialismo parece comportarse de forma mucho más fiel a lo que buscaba Inglehart basándose en las teorías de Maslow, frente al indicador unidimensional que finalmente llegó a aplicar y presentar. Fijémonos que los ítems se ordenan en base a la jerarquía de motivaciones teóricas. Desde lo más primario hasta lo más próximo a la autorrealización encontramos los siguientes ítems: primero la seguridad económica, luego la seguridad física y luego las motivaciones postmaterialistas que son las relacionadas con la autoexpresión: las de pertenencia y autoestima primero, las intelectuales después y por último las necesidades estéticas. En esta ocasión el punto que aparentemente no se ajusta a las expectativas es la participación ciudadana, pero con todo esta ordenación es mucho más fiel a lo que se pretendía. En el polo negativo las prioridades económicas aparecen mezcladas con las de seguridad física y en el polo positivo ocurre lo mismo con las prioridades intelectuales de pertenencia y autoestima y con las necesidades estéticas.

De acuerdo con los principios de Maslow, Inglehart esperaba que el indicador de “belleza de ciudades y paisajes” fuese la máxima expresión del postmaterialismo,

sin llegarlo a conseguir porque la mezcla de elementos heterogéneos en el indicador unidimensional no permitía la apreciación de esta importante oposición. Al no ajustarse los datos a lo esperado llegó a considerar que el indicador era inadecuado, por no reflejar las sensibilidades estéticas: *“Uno sólo de los puntos, el que se refiere a ciudades más bellas (o proteger la naturaleza de la polución en los datos americanos) [o ciudades y paisajes más hermosos en los españoles] no cae entre ningún grupo. Este punto no se comporta según nuestras expectativas. () Apparently the response is that this point does not evoke aesthetic needs as was pretended. It seems to capture in addition an industrial/anti-industrial dimension in which the development of economic collective life is seen as something in conflict with personal security. Besides this point shows a surprisingly strong relationship with the needs of security”* (Inglehart, 1.991, p. 141).

En el contexto de los datos españoles no cabe aceptar las consideraciones de Inglehart, ya que el indicador mantiene una importante correlación negativa con el crecimiento económico y otras correlaciones negativas más moderadas pero destacables y altamente significativas con: una economía estable, importantes fuerzas defensivas y tener en cuenta la opinión de la gente. Y correlaciona positivamente con: la importancia de las ideas sobre el dinero.

**CORRELACIÓN ENTRE “BELLEZA DE CIUDADES Y PAISAJES”
Y EL RESTO DE INDICADORES DE INGLEHART.**

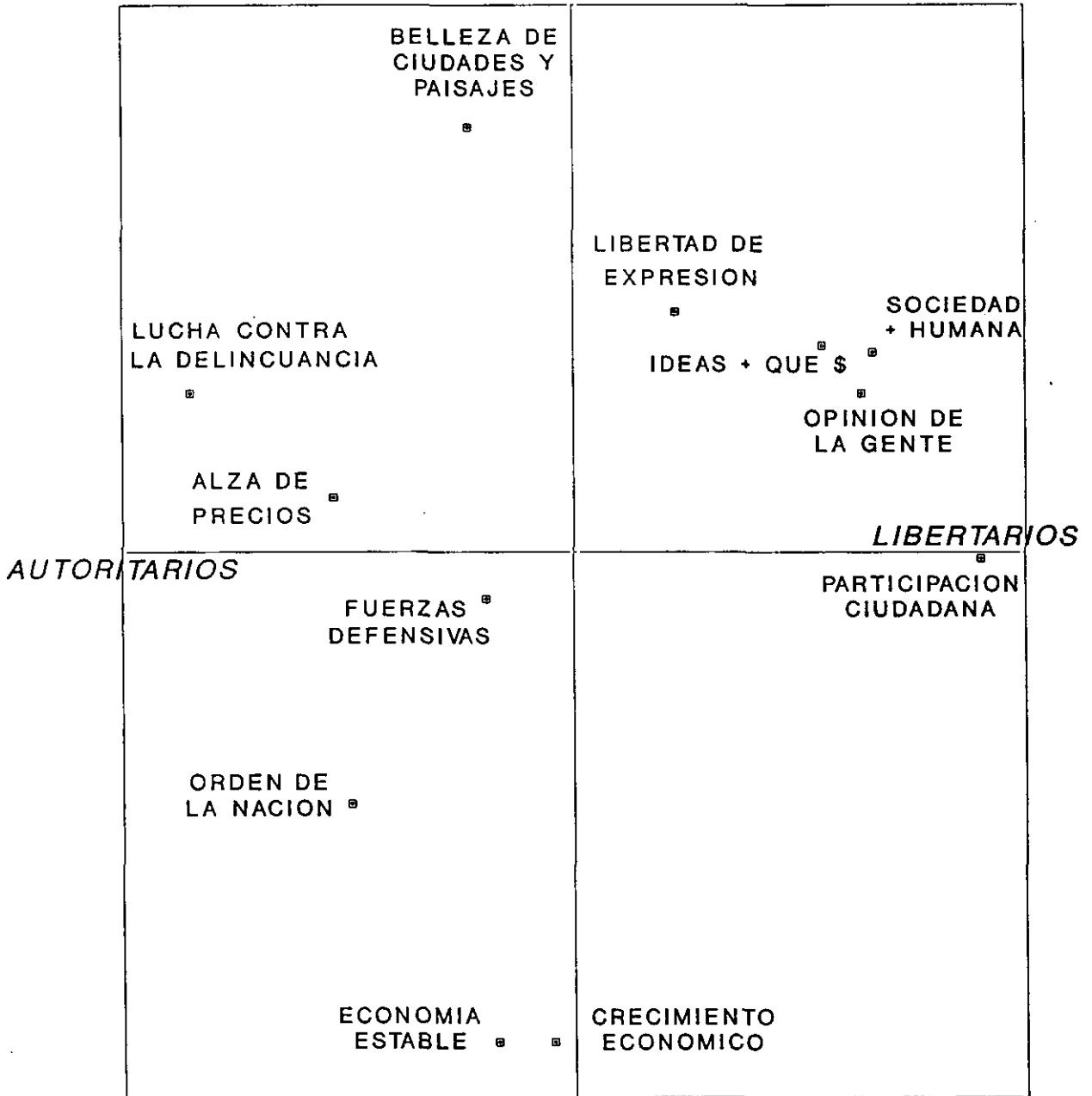
-0,3589	Crecimiento económico
-0,1584	Fuerzas defensivas
-0,1379	Opinión de la gente
-0,0696	Orden de la nación
-0,0141	Participación ciudadana
+0,0634	Combatir los precios
+0,1727	Libertad de expresión
+0,1616	Economía estable
+0,0974	Sociedad más humana
+0,1002	Prioridad de ideas sobre el dinero
+0,0833	Lucha contra la delincuencia

Fuente Encuesta Europea de Valores, DATA, 1990. Elaboración propia.

Cabe deducir de todo ello que se opone con fuerza a las sensibilidades socioeconómicas. No es un indicador materialista sino lo contrario. A continuación se presenta la solución factorial bidimensional. En diagonal a los dos ejes figuraría el factor unidimensional de Inglehart. (Postmaterialismo centrado en el cuadrante superior derecho y materialismo centrado en el cuadrante inferior izquierdo).

INDICADORES DE INGLEHART AFCP CON ROTACION VARIMAX

NO MATERIALISTAS



MATERIALISTAS

El análisis nos demuestra que entre los postmaterialistas de Inglehart encontramos sujetos con dos tipos de mentalidades, que pueden coincidir o no en una misma persona, los libertarios y los no materialistas, si utilizamos la terminología de Flanagan. Entre los materialistas encontramos también mezcladas otras dos sensibilidades; la de individuos autoritarios y la de los materialistas, propiamente dichos.

Es preciso matizar que el análisis bidimensional nos permite identificar individuos que puntúan alto en materialismo y, sin embargo, pueden ser también libertarios y no autoritarios. Recíprocamente podemos encontrar no materialistas libertarios (que coincidirían con la definición de Inglehart) pero también autoritarios (que no tendrían nada que ver con los de este autor).

No cabe duda que el análisis bidimensional ofrece más posibilidades que el unidimensional para explorar la pluralidad o diversidad de la sociedad española, en la línea de las pretensiones analíticas de esta investigación.

Por una parte, el análisis unidimensional de Inglehart presenta algunos problemas:

- En primer lugar de nomenclatura: ¿hasta qué punto se les puede llamar postmaterialistas a los individuos con las puntuaciones positivas más altas en el factor unidimensional, cuando descubrimos que al descomponerlo en dos factores la oposición material / no material es la secundaria?. Sería más razonable llamar a estos individuos “libertarios”.
- En segundo lugar cabe preguntarse: ¿hasta qué punto es la primera dimensión (la oposición libertaria / autoritaria) y no la segunda (materialismo / no materialismo) la que está explicando el cambio cultural?.

Cabe plantearse la capacidad de explicación del cambio cultural de los tres indicadores (el unidimensional de Inglehart y los otros dos resultantes).

Uno de los requisitos que debe cumplir un indicador de cambio cultural (un ítem, una variable, un factor) es el de correlacionar con la edad. De acuerdo con Inglehart el cambio de valores en las sociedades industriales avanzadas es ante todo un cambio generacional, pues son las nuevas generaciones las que se adscriben a los valores emergentes. Su argumentación -que me parece absolutamente correcta- se basa en apreciar que los valores que se aprenden en una etapa de socialización temprana no se abandonan fácilmente, por lo que tienden a perdurar toda la vida.

Cabe pues esperar que las nuevas generaciones se acojan en mayor medida a los cambios culturales que las viejas. La comparación mediante grupos de edad permite identificar rápidamente las diferencias intergeneracionales mediante un corte sincrónico en un momento dado. Idealmente el análisis debería completarse mediante el seguimiento histórico de los diferentes grupo generacionales que quepa establecer. Desgraciadamente esta posibilidad no cuenta para la batería de ítems que estamos analizando, aplicados a la sociedad española, por la sencilla razón de que sólo los he hallado disponibles en la EVS de 1.990. (Los de otras encuestas no son idénticos, y por lo tanto no son comparables). Me limitaré por tanto a estudiar las relaciones con la edad de las tres dimensiones de cambio, sabiendo que analizo su potencial de explicación ante el cambio intergeneracional, únicamente. Se pierde por tanto la apreciación de en qué medida las personas han ido cambiando de mentalidad con el paso del tiempo.

A continuación figura una tabla con las medias de las puntuaciones factoriales en seis grupos generacionales.

Medias de las puntuaciones factoriales, según cohortes generacionales.

Fechas de nacimiento de las cohortes	Indicador unidimensional de Inglehart	Libertarios	No materialistas	Principios tradicionales vs Individualización
1970-74	+35	+30	+12	-0.47
1960-69	+30	+28	+07	-0.47
1950-59	+14	+16	-04	-0.24
1940-49	-09	-08	-10	+0.13
1930-39	-23	-29	-05	+0.25
1929 y +	-31	-45	+02	+0.53
Total Población	0.00	0.00	0.00	0.00

Fuente Encuesta Europea de Valores. DATA, 1990 Elaboración propia.

El indicador unidimensional mantiene una asociación importante con la variable edad. Pero al trabajar con dos dimensiones descubrimos que es la llamada oposición libertaria /autoritaria la que estaba manteniendo dicha asociación, mientras que la oposición materialista /no materialista prácticamente no contribuiría. La principal correlación con la edad se observa en la primera dimensión de Flanagan. Aun así, encontramos que nuestro indicador de individualización presenta una correlación más elevada que cualquiera de estos tres respecto a la variable edad, hecho presuntamente atribuible a su mayor capacidad de explicación de los cambios intergeneracionales.

Encontramos pues en los datos un indicio nada despreciable de que el cambio cultural intergeneracional ocurrido en España no se ajusta a la explicación de un desplazamiento del énfasis en las prioridades materiales (especialmente de tipo económico) por otras no materiales. A juzgar por las medias de las puntuaciones factoriales la edad de los individuos ni predice ni explica la emergencia de valores opuestos a los materiales, salvo quizás en el grupo más joven donde encontramos indicios de un moderado escoramiento no materialista. El cambio de mentalidades en España parece desarrollarse al margen de las orientaciones y valores de los ciudadanos en relación con las cuestiones materiales. Parece relacionarse mucho más directamente con una paulatina disminución de las demandas de orden social

vinculadas a los principios tradicionales y con una progresiva asunción de los valores relacionados con la autonomía personal y la participación social propias de una sociedad civil. El cambio tiene mucho más que ver con el proceso de individualización de la sociedad que con el hipotético desplazamiento hacia valores no materialistas.

Cabe deducir que el desarrollo económico experimentado en la sociedad española y el aumento en las condiciones de seguridad económica y física pudieron sentar las bases de un importante cambio generacional, pero solo en una parte de las direcciones que propone Inglehart. Consistió en el paso de una mentalidad que enfatizaba mucho más los principios tradicionales, como el principio de autoridad y una mayor aceptación acrítica de las instituciones y marcos normativos, hacia otra mentalidad que se distanciaba de estas actitudes, valores y comportamientos, y se orientaba cada vez más hacia sensibilidades individualistas, como el deseo de autonomía o la realización personal, etc. Lo que no se ha producido es el paso de una cultura materialista a otra no materialista, ya que en las diversas cohortes generacionales no se aprecian variaciones importantes en lo que se refiere a las prioridades económicas.

Al problema metodológico relacionado con la integración de dos dimensiones en una, hay que añadir otro problema de fondo, que consiste en que los indicadores utilizados mantienen en general muy poca relación con la variable edad. Sólo algunos de ellos mantienen con ésta una relación moderada; (proteger la libertad de expresión y avanzar hacia una sociedad en donde las ideas cuenten más que el dinero, participación ciudadana...). Con el resto la relación es muy débil o nula. Pueden seguramente diferenciar entre distintos talentos, distintas actitudes ante la vida, pero no explican los cambios intergeneracionales.

3.4 LA CONSTRUCCIÓN DE UN SISTEMA DE CLASIFICACIÓN SOCIOCULTURAL.

Hasta ahora se ha obtenido un indicador de lo que se defiende como principal dimensión de cambio sociocultural. Y se han obtenido otras dos potencialmente utilizables, la oposición materialismo/no materialismo, y la oposición autoritaria/libertaria. La primera de estas no guarda al parecer relación con los cambios intergeneracionales, aunque esto no nos impediría utilizar esta variable como indicador de estilos socioculturales claramente diferenciados. La segunda parece estar relacionada con lo que entendemos como individualización.

Queda por ver hasta qué punto la dimensión autoritaria/libertaria puede quedar integrada en el marco de explicación más global del proceso de individualización. Y queda por ver también hasta qué punto la dimensión materialismo/no materialismo es independiente de la dimensión principios tradicionales/individualización.

El análisis de las correlaciones de estos tres indicadores nos ayuda arrojar algunas luces sobre estos interrogantes.

	Individualización	Libertario	No materialismo
Individualización	1.000		
Libertario	0.280	1.000	
No materialismo	0.102	0.000	1.000

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA. 1.990. Elaboración propia.

Los coeficientes de correlación nos indican que nuestro parámetro de individualización se encuentra moderadamente asociado a los otros dos parámetros. La asociación es más estrecha con el parámetro libertario/autoritario y bastante más débil con el de no materialismo/materialismo.

De modo que los datos parecen apoyar parcialmente la hipótesis inicial, pero no del todo, ya que se aprecia una correlación significativa aunque débil entre individualización y no materialismo. Cabría por tanto pensar que la relación es pequeña, mientras que la relación con los valores libertarios es sensiblemente mayor. Se trata, desde luego de una conclusión puramente orientativa, ya que no debemos descartar las probables imperfecciones de los instrumentos de medición.

Una de las posibilidades que se barajaban era clasificar a la población española a partir de los indicadores obtenidos de individualización y no materialismo. Llegado a este punto parecía conveniente probar la solución alternativa, que consistía en realizar un análisis dimensional conjunto de los indicadores de Inglehart y Rokeach. Las pruebas realizadas indicaron que este segundo camino resultaba mucho más aconsejable que el primero.

La extracción de las dos principales dimensiones en una análisis factorial de componentes principales, realizado conjuntamente con las baterías de Inglehart y Rokeach, resuelven los interrogantes anteriormente mencionados (la independencia de las dos dimensiones principales de análisis y la integración de los ítems de la dimensión libertaria/autoritaria dentro de la dimensión - más general - individualización/tradición), a la vez que permiten la configuración de un interesante espacio de clasificación de las sensibilidades socioculturales de los españoles.

Presento esta solución bidimensional después de haber realizado diversas pruebas (tanto en relación con los criterio y números de extracción como en los métodos de análisis dimensional). La solución cumple algunas características que perseguían como deseables:

- Mínimo número de dimensiones con la máxima capacidad de discriminación sociocultural (Parsimonia).
- Capacidad de explicación del cambio cultural.

- Posibilidad de describir la diversidad cultural.
- Dimensiones relevantes para el análisis de la religiosidad.
- Carácter general y estable del espacio. Sus segmentos deben dar cuenta de patrones de mentalidad estables; los rasgos de mentalidad de cada segmento deben ser diferenciados entre sí y deben denotar rasgos de mentalidad generales en muy diversos ámbitos (religión, política, ética, ocio, etc.).

Además, la técnica de extracción de los componentes principales nos permite obtener dimensiones o factores no correlacionadas entre sí. Si los indicadores obtenidos por este procedimiento siguen adaptándose (o incluso mejoran la adaptación) a las definiciones teóricas previas, su uso estará sobradamente justificado.

Para llegar a este espacio se han utilizado los siguientes procedimientos:

Se ha otorgado una puntuación escalar a las modalidades de respuesta de cada ítem de acuerdo con los criterios que se exponen:

- Indicadores de la batería de Inglehart. Se han seguido los criterios de este autor: valor 2 si se menciona el ítem en primer lugar, 1 si se menciona el ítem en segundo lugar y 0 para el resto (no aparece mencionado).
- Indicadores de la batería de Rokeach. Los ítems mencionados han sido codificados con el valor 1 y el resto con el valor 0. (En ambas baterías no hay posibilidad de no respuesta o casos perdidos).

Posteriormente se ha realizado un análisis factorial de componentes principales en SPSS. Los criterios de extracción han sido: elección del método de los componentes principales, obligando a la extracción de dos factores. Se ha optado por presentar los ejes rotados mediante la rotación varimax, ya que la

interpretación del sentido de los ejes surgía en oblicuo respecto a los no rotados (la rotación varimax resultó ser la que mejor se ajustaba al sentido latente).

Dada la naturaleza escalar de las variables consideradas, el método de análisis más deseable hubiera sido el escalonamiento multidimensional, tal como señala Torcal Lorient, M. (1992) quien realiza una crítica a Inglehart y defiende la conveniencia de este análisis para la explotación de su batería. Sin embargo, he preferido utilizar el método de los componentes principales por los siguientes motivos:

En primer lugar, es preciso señalar que, tras diversas pruebas realizadas utilizando diversas técnicas de análisis dimensional, he llegado a la conclusión de que los resultados son básicamente los mismo sin que en lo esencial se altere la estructura de interrelaciones de los ítems (análisis del escalamiento multidimensional y análisis factorial de correspondencias múltiples y extracción de los factores mediante el método de los ejes principales “principal axing factoring).

En segundo lugar, frente al MDS y al AFCM, el AFCP ofrece la ventaja de poder efectuar una rotación en el paquete estadístico SPSS, que se hace deseable para ajustar las cargas de los factores al sentido de la estructura de interrelaciones.

Por último, no entiendo el mapa factorial como un resultado en sí mismo, sino como una herramienta de trabajo que ha de servir para la superposición de otras variables. El AFCP en SPSS permite guardar las puntuaciones factoriales asignadas a cada individuo, construyendo nuevas variables con las que luego se puede trabajar. Esto no es posible mediante el MDS incluido en el mismo paquete.

Por otro lado, a efectos de comparación de estos resultados con los de Inglehart resultaba conveniente (aunque tampoco era imprescindible) utilizar el mismo tipo de análisis.

Las puntuaciones factoriales obtenidas en cada uno de los ítems que han contribuido en la configuración de las dos nuevas variables (factores) son las siguientes:

**ANÁLISIS FACTORIAL COMBINADO DE LOS INDICADORES
DE INGLEHART Y ROKEACH.**

	Individualiz ación	Postmateriali smo
<i>Luchar contra</i>	-0,58	-0,01
<i>délinuencia</i>		
<i>Independencia</i>	+0,54	+0,02
<i>Participación</i>	+0,50	+0,27
<i>ciudadana</i>		
<i>Fe religiosa</i>	-0,45	+0,03
<i>Obediencia</i>	-0,44	+0,01
<i>Modales</i>	-0,40	-0,08
<i>Imaginación</i>	+0,40	+0,16
<i>Combatir precios</i>	-0,35	-0,07
<i>Perseverancia</i>	+0,31	-0,03
<i>Responsabilidad</i>	+0,12	+0,09
<i>Tolerancia</i>	+0,09	+0,02
<i>Economía estable</i>	+0,10	-0,73
<i>Crecimiento económico</i>	+0,18	-0,69
<i>Ciudades y paisajes</i>	-0,25	+0,51
<i>Sociedad más humana</i>	+0,31	+0,46
<i>Orden de la nación</i>	-0,26	-0,46
<i>Opinión de la gente</i>	+0,33	+0,41
<i>Ideas más que dinero</i>	+0,34	+0,40
<i>Libertad de expresión</i>	+0,25	+0,32
<i>Fuerzas defensivas</i>	-0,03	-0,17
<i>Trabajo duro</i>	-0,09	-0,15
<i>Espíritu de ahorro</i>	-0,14	-0,15
<i>Abnegación</i>	-0,00	+0,02

Indicadores de Inglehart

Indicadores de Rokeach

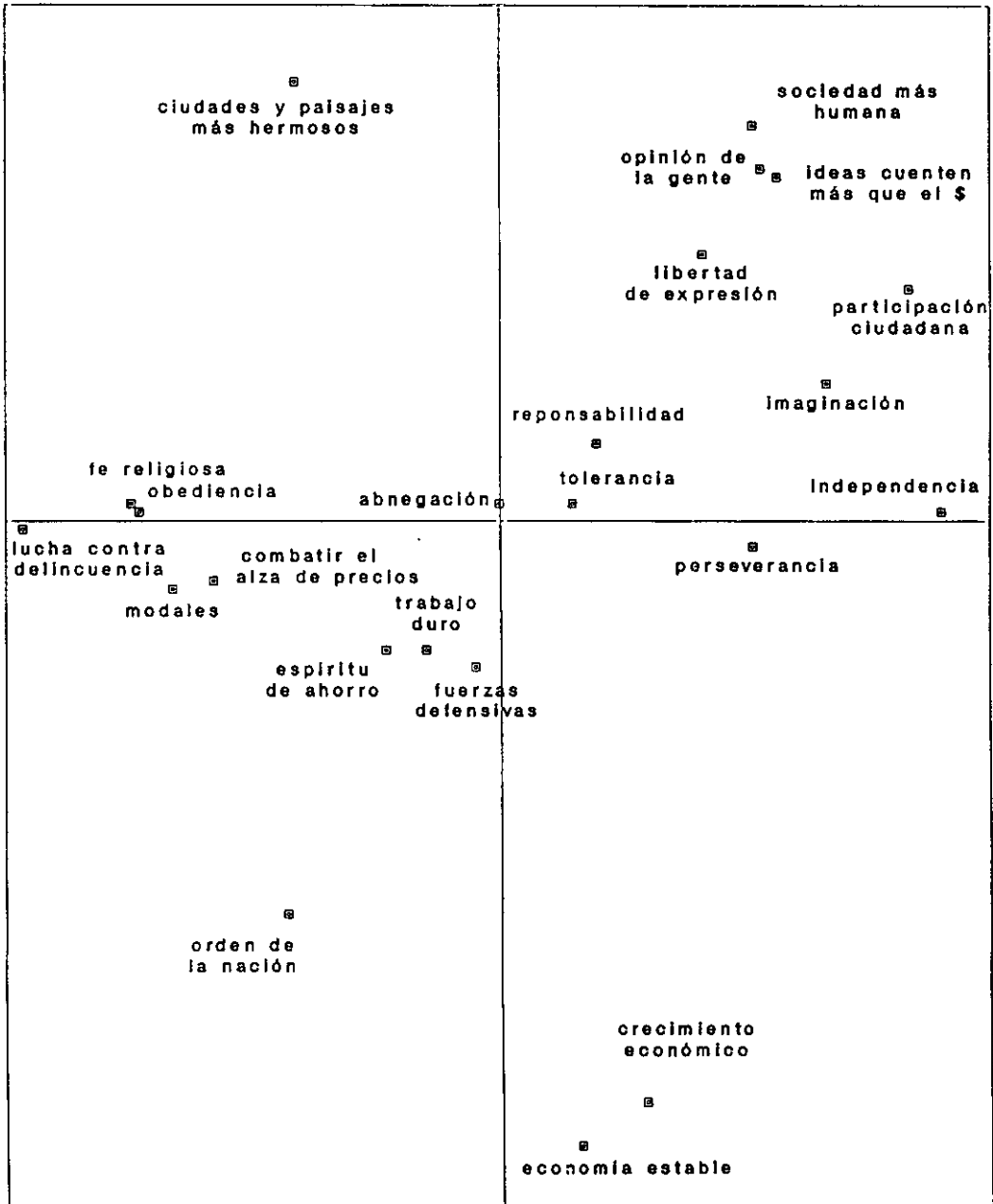
Análisis factorial de componentes principales, con rotación varimax. Varianza explicada: 12,9% en el primer factor y 7,7% en el segundo.

El resultado obtenido es dos dimensiones que pueden seguir recibiendo el nombre de “individualización” (vs. Principios tradicionales) y “postmaterialismo” (vs. Materialismo) sin traicionar en absoluto sus definiciones conceptuales, pero habiéndose efectuado algunas transformaciones respecto a los análogos indicadores anteriores. La diferencia ahora es la ausencia de correlación entre ellos, lo que significa que los parámetros de medición de los conceptos que representan son independientes entre sí.

A continuación presento la proyección gráfica de cada uno de los ítems sobre los ejes factoriales. El resultado es lo que en adelante se denominará mapa sociocultural o espacio sociocultural, y servirá para clasificar a los españoles a partir de sus principales orientaciones.

MAPA DE LOS VALORES

Análisis factorial
de componentes principales



Puede apreciarse por las posiciones de los ítems que la dimensión autoritaria - libertaria, prácticamente converge en esta solución dimensional en el primer factor (horizontal) que se corresponde bastante con el concepto manejado de individualización. Esta observación refuerza la inicial hipótesis de trabajo, que consideraba a esta dimensión descubierta por Flanagan como un aspecto integrado dentro de una macrotendencia de carácter más general.

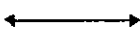
Por otro lado, también se aprecia que el sentido de la segunda dimensión “materialismo - no materialismo” (vertical) prácticamente no varía en su interpretación cualitativa, respecto a la resultante en el análisis bidimensional de la batería de Inglehart.

Desde un punto de vista cuantitativo (métrico, dejando de un lado el aspecto cualitativo o interpretativo), las transformaciones efectuadas no han sido muy grandes en la construcción interna de cada factor, tal como demuestran los elevados coeficientes de correlación entre los antiguos y nuevos factores:

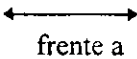
Postmaterialismo $r = -0,7879$ Individualización $r = +0,8383$

Lo suficiente como para manejar un indicador de postmaterialismo no contaminado de los elementos propios de la individualización y viceversa.

En el nuevo eje de individualización vs. principios tradicionales, las principales relaciones de oposición son las siguientes:

- | | | |
|--|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • Independencia • Participación ciudadana • Imaginación • Perseverancia | 
frente a | <ul style="list-style-type: none"> • Lucha contra la delincuencia • Fe religiosa • Obediencia • Modales |
|--|---|---|

En el nuevo eje de no materialismo / materialismo, los principales ejes de oposición son:

- | | | |
|--|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • Belleza ciudades y paisajes • Sociedad menos impersonal, más humana • Opinión de la gente • Ideas más valiosas que el dinero. |  <p>frente a</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Economía estable • Crecimiento económico • Orden de la nación. |
|--|---|--|

Algunos ítems que están asociados al no materialismo pero que también contribuyen en cierta medida al primer factor son: Tener en cuenta la opinión de la gente, que las ideas sean más valiosas que el dinero y libertad de expresión. Se trata de sensibilidades que afectan en similar medida a no materialistas e individualistas.

Según la nueva ordenación factorial, las necesidades más materialistas vienen expresadas por la demanda de una economía estable y el crecimiento económico. Siguen a estas el orden de la nación y a mayor distancia las fuerzas defensivas y el trabajo, el ahorro y combatir los precios con una ya escasa presencia materialista. Suceden a estas algunas de las sensibilidades opuestas: imaginación, participación ciudadana, libertad de expresión, la importancia de las ideas sobre el dinero, una sociedad menos impersonal y más humana y por último la belleza de ciudades y paisajes.

Por otro lado, el indicador de individualización sigue manteniendo básicamente su estructura de oposiciones si bien gana fuerza discriminante (y capacidad explicativa) con las aportaciones de los nuevos ítems que pasan a hacer aportaciones al factor. Y actúa de forma absolutamente independiente de la oposición entre valores materiales y no materiales.

Las relaciones de los nuevos indicadores con el cambio generacional quedan definidos de la siguiente manera:

<u>PUNTUACIONES FACTORIALES</u>		
GRUPOS GENERACIONALES	INDIVIDUALIZACIÓN (+)	NO MATERIALISMO (+)
(fecha de nacimiento)		
70-74	+0,50	+0,18
60-69	+0,50	+0,14
50-59	+0,30	+0,02
40-49	-0,09	-0,09
30-39	-0,25	-0,09
29 y antes	-0,63	-0,08

Fuente: Valores, 1.990

La tabla indica que el grado de individualización de los nacidos con posterioridad a 1.960 es considerablemente superior a la media poblacional, mientras que los nacidos antes de 1.930 muestran una clara orientación hacia los principios tradicionales. Sin embargo, no se aprecia una relación escalar clara ente la edad y la oposición no materialismo/materialismo.

Y las relaciones que mantienen con las actitudes generales hacia los cambios quedan reflejadas como sigue:

<u>COEFICIENTES DE CORRELACIÓN</u>		
INDICADORES DE ACEPTACIÓN DE LOS CAMBIOS	INDIVIDUALIZACIÓN	POSTMATERIALISMO
Nunca conseguirás demasiado a menos que actúes con audacia	+0,2181 p=000	+0,0697 p=001
Las ideas nuevas son generalmente mejores que las viejas	+0,2149 p=000	+0,0814 p=000
Cuando suceden cambios en mi vida doy la bienvenida a la posibilidad de que algo nuevo está comenzando	+0,2618 p=000	+0,0149 p=000

Fuente: Valores, 1.990

La tabla indica que hay una correlación positiva, moderada, entre individualización y actitudes favorables hacia los cambios. Los individuos más individualizados son los que aceptan mejor los cambios en sus vidas. En cambio, prácticamente no se

aprecian correlaciones entre la oposición materialismo/no materialismo y los indicadores de las actitudes hacia los cambios.

La macrotendencia más relacionada con la modernización de la sociedad española y más explicativa del cambio generacional es el proceso de individualización. La oposición entre sensibilidades de carácter materialistas y otras no materialistas que no se relacionan con la primera macrotendencia se relacionan mucho menos con la modernización y tienen una capacidad mucho menor de explicación de los cambios generacionales.

Tampoco es que sea nula la capacidad de explicación del no materialismo, (podrían definir moderadamente algunos rasgos de mentalidad de las generaciones más jóvenes) pero se hace evidente su carácter bastante complementario cuando exploramos aspectos relacionados con la modernización cultural.

Estamos pues ante una dimensión altamente explicativa de los cambios de mentalidad ocurridos en las últimas décadas en España y ante otra que mantiene una escasa o dudosa relación con estos. Sin embargo, la escasa relevancia del segundo factor para explicar los cambios no significa que no sirva como criterio relevante de clasificación sociocultural. Tengamos en cuenta que nos permite diferenciar entre personas con muy diferentes actitudes ante aspectos centrales de la vida social: la orientación hacia metas materiales frente a otras metas no materiales.

La presencia de esta dicotomía en la cultura española y universal es al menos tan antigua como el indivisible tandem que representan Don Quijote y Sancho. Los análisis presentados apuntan hacia la ruptura de la idea, fomentada por los trabajos de Inglehart, de que en el contexto de la segunda mitad de siglo el materialismo se asocia a los principios tradicionales (y / o autoritarios) mientras que el no materialismo (o idealismo) ha de identificarse con planteamientos individualizados (y / o libertarios). Las conclusiones de los análisis aquí presentados sugieren que tales conceptos a veces están unidos y a veces no.

La distinción de estas dos dimensiones socioculturales consideradas como fuerzas independientes entre sí configuran un marco de análisis que, sin pretensión de llegar a ser ningún gran paradigma de análisis cultural, representan un marco de exploración interesante, desde el punto de vista del análisis de las mentalidades en general, y de la religiosidad en particular.

Llegado a este punto, deseo llamar la atención sobre las semejanzas de este espacio con otros espacios construidos mediante técnicas de análisis dimensional, que tratan de describir la diversidad sociocultural y / o la diversidad de estilos de vida.

- En primer lugar cabe señalar la coincidencia, nada fortuita entre el espacio bidimensional desarrollado por Scott Flanagan y la batería de indicadores de Inglehart. (Estamos utilizando inputs de información muy similares).
- Existe también una sorprendente similitud con el espacio configurado por las dos principales dimensiones del Monitor Sociocultural de la Sociedad Española desarrollado por DATA. Ambos espacios se configuran mediante la técnica de análisis factorial de correspondencias múltiples y utilizan sistemas de indicadores absolutamente distintos.

La cadena internacional RISC (Research Institutes on Social Change) ha propuesto el par de dimensiones tradición/modernidad e idealismo/pragmatismo que se aproximan mucho a las definiciones propuestas en este trabajo. Los mapas también se han realizados mediante análisis factorial de correspondencias (Pérez de Guzmán, 1.994)

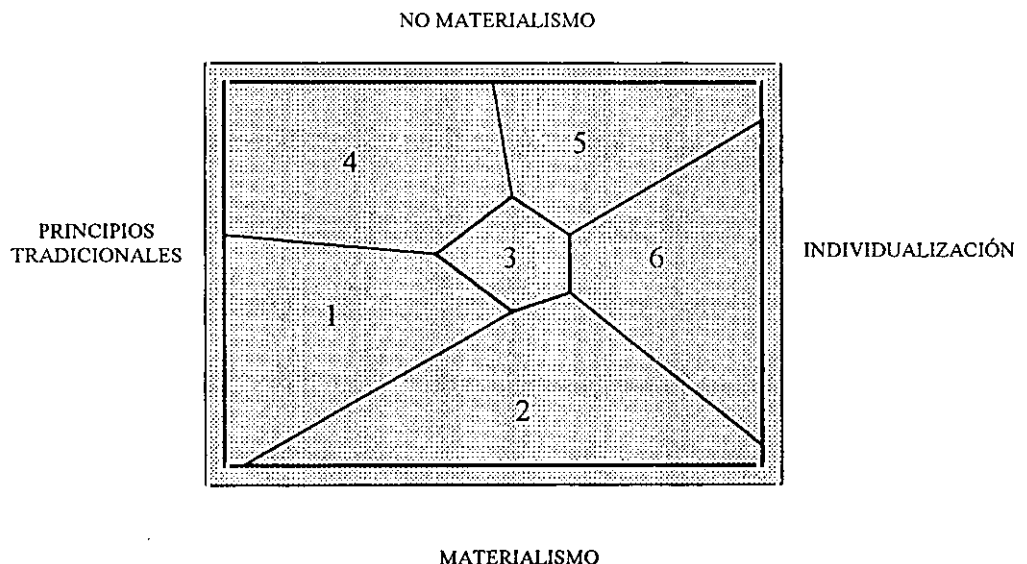
- Existen también ciertas similitudes más lejanas con los espacios desarrollados por Bernard de Cathelat (1.986) para el análisis de la diversidad de estilos de vida de la sociedad francesa, durante las décadas de los años setenta y ochenta. Los mapas se realizaron mediante el análisis factorial de correspondencias. (Dimensiones continuidad/cambio y placer/restricción).

- Cabe señalar también ciertas similitudes (más lejanas) con el espacio de diferenciación de estilos de vida, desarrollado mediante análisis de correspondencias por Bordieu, en “La Distinción”.

Las semejanzas entre este y otros espacios sugieren que la estructura latente de interrelación de los indicadores revela un patrón estable de diferenciación de mentalidades.

Una vez definido el espacio damos un paso más en la elaboración del sistema de clasificación sociocultural de los españoles. Se ha realizado un análisis de cluster, utilizando como criterios de clasificación las puntuaciones factoriales que obtuvieron los individuos entrevistados en los ejes horizontal y vertical.²⁰ Tras varios ensayos se eligió una solución con seis tipos, de acuerdo con el criterio de máxima homogeneidad posible dentro de cada cluster y la máxima diferencia entre grupos. El resultado fue la segmentación del espacio que se presenta a continuación.

MAPA DE LOS VALORES (SEGMENTACIÓN EN SEIS TIPOS SOCIOCULTURALES)



²⁰ El procedimiento de clustering utilizado fue el denominado K-Means, o cluster por conglomerados, incluido en el paquete estadístico SPSS.

Se ha dado un nombre a cada segmento tipológico, que se menciona abajo, acompañado del porcentaje de individuos clasificados como tales.

		%	n	
1	Tradicional materialista	16,3	431	→ TIPOS TRACIONALES
4	Tradicional austero	16,8	456	
3	Indiferenciado	21,6	569	→ TIPOS DE TRANSICIÓN
2	Materialista de transición	17,6	444	
6	Individualista	12,5	399	→ TIPOS MODERNOS
5	Postmaterialista ²¹	15,1	330	

Tal como hicimos en el gráfico denominado “Mapa de los valores”, la dimensión individualización/principios tradicionales se representa en horizontal y la dimensión materialismo/no materialismo en vertical. En este espacio bidimensional se proyecta la nube de puntos de individuos que respondieron a las encuestas. Pues bien, el espacio queda segmentado en seis partes, lo cual nos permite clasificar a los individuos, conforme sean las puntuaciones obtenidas en las dos dimensiones o coordenada socioculturales.

Las áreas 1 y 4 se encuentran asociadas al polo de los principios tradicionales. La diferencia entre ellas es que en la 4 tienden a ser menos materialistas que la 1. Se trata de los dos tipos tradicionales. Por el contrario, las áreas 5 y 6 se encuentran asociadas al polo de la individualización. La diferencia entre ellas es que en la 5 presentan puntuaciones altas en el polo no materialista mientras que en el área 6 no tanto. Se trata de los dos tipos modernos. Por otro lado tenemos las áreas 2 y 3. Suelen presentar puntuaciones intermedias respecto a la dimensión individualización/principios tradicionales. La diferencia es que la número dos parece más orientada hacia los valores y preocupaciones materialistas de tipo económico.

²¹ Se da el nombre de “postmaterialistas” a los individuos de este segmento del espacio porque en sus valores y sensibilidades son muy semejantes a los postmaterialistas que nos presenta Inglehart.

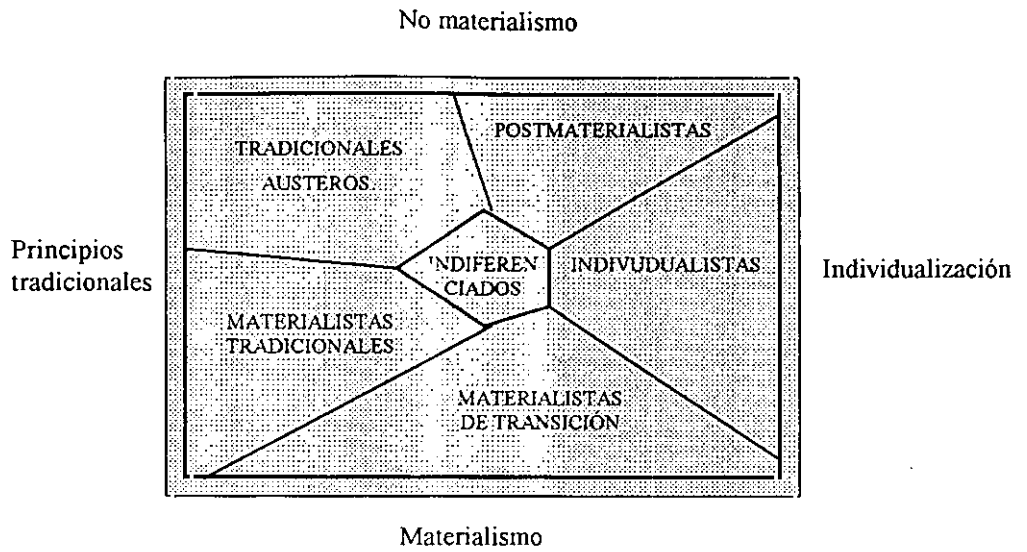
El resultado es que esta clasificación diferencia entre dos tipos tradicionales, dos modernos y otros dos en una situación de transición entre la tradición y la modernidad. Los nombres que se les dan son orientativos, tratan de resumir en una o dos palabras sus orientaciones socioculturales, empresa harto difícil.

La elección de seis tipos y no cuatro o diez fue relativamente arbitraria. Influyó mucho a la hora de tomar esta decisión el tamaño de la muestra (2.637 individuos) pues se buscaba la máxima discriminación posible, pero manteniendo una mínima representatividad de cada subgrupo que solo se alcanzaba contando con una base de casos suficientemente amplia. No parecía recomendable aumentar el número de segmentos dado el tamaño de la muestra. Esta clasificación no se presenta como la mejor teóricamente posible sino como la más adecuada, dados los objetivos y los medios disponibles.

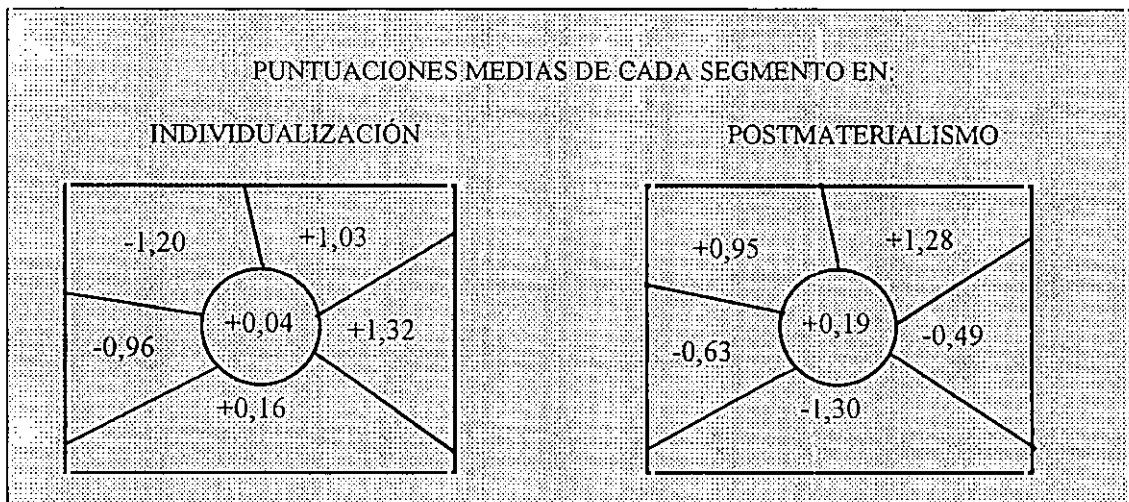
En consecuencia, hacer afirmaciones del tipo “el 15% de los españoles son postmaterialistas (o lo eran en 1.990, cuando se realizó el trabajo de campo) están sujetas a una verdad relativa, condicionada por una delimitación de fronteras entre tipos que está basada más que nada en un criterio de operatividad.

Profundizaremos seguidamente en las características de cada grupo. A continuación y en lo sucesivo, se presentarán dibujos esquemáticos de las áreas socioculturales. Los esquemas tratan de recordar el estrecho vínculo existente entre el mapa de los valores anteriormente presentado y nuestro sistema de clasificación. Hay que tener en cuenta que cada tipo sociocultural representa a un grupo de individuos cuyas puntuaciones factoriales se concentran en una zona concreta del mapa. Recordamos que en el eje horizontal se encuentra representada la dimensión: individualización (polo de la derecha) *versus* principios tradicionales (polo de la izquierda). Y en el eje vertical se encuentra representada la dimensión: materialismo (polo inferior) *versus* no materialismo (polo superior).

Para una mejor comprensión de los gráficos siguientes y sucesivos, recordamos los nombres que hemos dado a cada segmento del espacio:



Pues bien, para comenzar a conocer los valores característicos de cada tipo sociocultural, se presentan a continuación las medias de las puntuaciones factoriales obtenidas en los factores individualización/principios tradicionales y no materialismo/materialismo.



Los dos tipos modernos, postmaterialista e individualista se caracterizan por unas altas puntuaciones en el eje individualización. Les diferencia sobre todo que los primeros no son materialistas y los segundos si. Esto les hace a los primeros ser más receptivos ante la ética social y a los segundos orientarse más al desarrollo

personal individualista, aunque como modernos compartan el marco ético e ideológico al cual son más sensibles los postmaterialistas.

Los dos tipos tradicionales también se distinguen según el grado de materialismo. Los llamados austeros son los menos motivados por los aspectos económicos y los más proclives a actuar de acuerdo con los principios morales.

Los dos tipos de transición también se diferencian claramente entre sí. Los indiferenciados no destacan en ningún valor concreto, ajustándose al tipo medio de la sociedad española. El materialista de transición es el más materialista de todos, a la vez que manifiesta una moderada tendencia a la individualización.

Sigue a continuación una caracterización de los tipos, efectuada a partir de los indicadores que han contribuido a la formación del mapa y otros que he considerado relevantes y que mantienen una clara relación con el espacio sociocultural. La relación de dichos indicadores con el espacio se presenta a continuación de las descripciones de los seis tipos.

Tradicionales Materialistas. Se caracterizan sobre todo por su concepción materialista de la sociedad en la que desean vivir. En su concepción de la vida privada están próximos a los valores tradicionales. Son individuos muy apegados a las instituciones sociales y los menos orientados al desarrollo de la propia personalidad. Se trata del segmento del espacio sociocultural de más edad (54 años de media). Su estatus socioeconómico es inferior a la media y su nivel educativo uno de los más bajos. Son los que más se preocupan por los cambios y los más convencidos de que las ideas viejas son mejores que las nuevas.

Las sensibilidades en las que destacan por encima de los demás grupos son: su deseo de orden social, el trabajo duro, espíritu de obediencia, modales, deseo de orden en la nación y seguridad en el trabajo. Otras sensibilidades en las que puntúan claramente por encima de la media, y por tanto nos resultan útiles para caracterizarles son: fe religiosa, espíritu de ahorro, preocupación por los precios, sensibilidad ante la delincuencia, su bajo nivel de permisividad moral y la

importancia que atribuyen a las creencias religiosas y el origen social como factores de éxito en un matrimonio.

Tradicionales Austeros. Se caracterizan sobre todo por su apego a los valores tradicionales en su concepción de la vida privada. Se trata del grupo con mayor porcentaje de mujeres (y de amas de casa), el segundo mayor en edad (52 años de media) de estatus socioeconómico más bajo y uno de los de menor nivel educativo. Son los más cautelosos ante el advenimiento de cambios.

Las sensibilidades en las que destacan por encima de los demás grupos son: Su baja permisividad moral, la fe religiosa y la importancia que atribuyen a las creencias religiosas, la delincuencia; las condiciones de la vivienda y la fidelidad como factores de éxito en un matrimonio, la preocupación por los precios y la belleza de ciudades y paisajes. Otras sensibilidades en las que puntúan claramente por encima de la media son: modales y obediencia.

Lo que principalmente les diferencia de los materialistas es que se preocupan mucho menos por las cuestiones materiales y más por las cuestiones de orden moral y espiritual. Una espiritualidad inspirada en los principios tradicionales y que sigue estando, como en los materialistas, relacionada con una demanda de orden social y seguridad. Se parecen a estos últimos en ser las dos áreas socioculturales más tradicionales, las que menor se han incorporado a los valores de la modernidad.

Indiferenciados. Como su propio nombre indica se distinguen por la ausencia de rasgos diferenciales. Son los que más se aproximarían al tipo ideal de ciudadano medio, ni muy moderno ni muy tradicional, ni materialista ni postmaterialista, etc. Tampoco destacan en ninguna característica sociodemográfica, socioeconómica o actitudinal. Únicamente resulta destacable, algo por encima de la media, su sensibilidad por una sociedad más humana, la libertad de expresión y tener en cuenta la opinión de la gente.

Materialista de transición. Junto con los indiferenciados constituyen un área sociocultural intermedia (de transición) entre tradición y modernidad. Su media de edad es semejante a la media de la población (43 años), de estatus socioeconómico medio y nivel de estudio medio. Igualmente es intermedio el grado de aceptación y asimilación de los cambios sociales. Se caracteriza porque tienden a ser a la vez materialistas (y lo son en mayor medida que cualquier otro grupo) en sus sensibilidades sociales e individualistas en su concepción de la vida privada. De modo que combinan un deseo de orden y demanda de seguridad con cierta libertad del individuo en su vida privada.

Las sensibilidades en las que destacan por encima de los demás grupos son: sensibilidad ante el crecimiento económico, el orden de la nación y una economía estable, buenos ingresos en su trabajo, el origen social y la independencia de los suegros como factores de éxito en su matrimonio.

Otras sensibilidades en las que puntúan claramente por encima de la media son: espíritu de ahorro, el papel de las fuerzas defensivas y el deseo de una sociedad más humana. Su nivel de permisividad moral es intermedio, así como su grado de aceptación del trabajo femenino.

Individualistas. Se caracterizan por la asunción de los valores de la modernidad, especialmente de aquellos relacionados con el desarrollo del “yo”, de la propia personalidad, del individuo, lo cual no impide que compartan y participen del discurso de una ética social postmaterialista. Es uno de los grupos de edad más joven, con una media de 37 años. Y el de mayor porcentaje de varones (59%). Es el de mayor nivel socioeconómico y de mayor nivel educativo. Son los que muestran una actitud más permeable hacia los cambios.

Las sensibilidades en las que destacan por encima de los demás grupos son: independencia, perseverancia e importancia que conceden al trabajo, sobre todo en aspectos relacionados con: iniciativa, responsabilidades, motivación por el logro y oportunidades de ascenso. Son los más partidarios del trabajo de la mujer y el

reparto de tareas domésticas, y los que más valoran una relación sexual feliz como factor de éxito de un matrimonio.

Otras sensibilidades en las que puntúan claramente por encima de la media son: su alto nivel de permisividad moral (justifican el aborto, el sexo fuera del matrimonio, la eutanasia, la homosexualidad, el divorcio, la prostitución, el sexo entre menores, el suicidio...), la imaginación, el deseo de crecimiento económico y el deseo de una economía estable.

Postmaterialistas. Se caracterizan principalmente por la asunción de los valores de la modernidad y su rechazo (o menor orientación) a los valores materialistas. Comparten con los individualistas modernos el deseo de desarrollo y autonomía personal, pero se diferencian de estos por su mayor conciencia ética y su posición más crítica, menos integrada, ante la dinámica social, sobre todo en cuestiones relacionadas con las orientaciones de tipo económico. Son los más idealistas, y los más jóvenes, con una media de 34 años. Con un nivel socioeconómico y educativo superior a la media, aunque en su conjunto inferior al de los individualistas modernos.²² Poseen en general actitudes permeables a los cambios, y son los que en mayor medida piensan que las ideas nuevas son mejores que las viejas. También son los que más rechazan el orden y los menos motivados por los valores de la seguridad.

Otras sensibilidades en las que destacan por encima de los demás son: imaginación, las ideas deben ser más importantes que el dinero, libertad de expresión, la belleza de ciudades y paisajes, y muy especialmente en su permisividad moral en materia de: aborto, sexo fuera del matrimonio, eutanasia, homosexualidad, divorcio, prostitución, sexo entre menores, suicidio, etc. También son los que en mayor medida piensan que se puede confiar en la gente. En un trabajo son los que más valoran las relaciones con sus compañeros, el trato con la gente y que se trate de una actividad sin agobios, sin estrés.

²² Independientemente de la edad, siguen presentando un perfil educacional superior a la media pero más bajo que el de los individualistas modernos.

Los individuos que integran este tipo sociocultural se parecen mucho a los postmaterialistas descritos por Inglehart, de ahí que se las haya puesto este nombre. Estos individuos combinan valores de dos dimensiones en principio independientes, individualización y no materialismo.

A continuación se presentan las relaciones entre nuestro sistema de clasificación y aquellos indicadores que nos han servido para profundizar en la comprensión de los tipos resultantes.

Los datos que se presentan son, mientras no se especifique otra cosa, números índices sobre 100 (en ocasiones se ha preferido destacar porcentajes o medias. En su caso se señalará convenientemente).

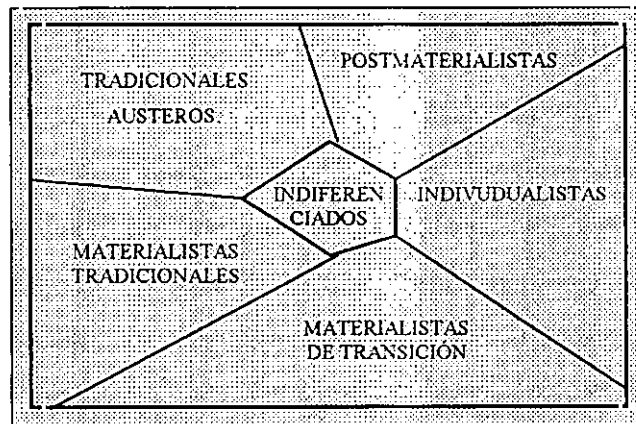
La forma de interpretar los números índice es la siguiente: 100 equivale al porcentaje obtenido en cada indicador en el conjunto de la muestra. Por lo tanto, todos los índices claramente por encima de 100 nos indican sensibilidades hacia el indicador de que se trate, por encima de la media y todos los índices claramente por debajo de 100 nos indican sensibilidades por debajo de la media en dicho indicador o valor. Por regla general, un índice superior a 115 nos está indicando una puntuación claramente superior a la media y un índice inferior a 85 indica una puntuación claramente inferior a la media.

Un ejemplo de como se han construido los números índice es el siguiente: Imaginemos que el indicador "X" ha obtenido el 42% de menciones el conjunto de la muestra, mientras que alcanza un 65% de menciones entre los postmaterialistas y un 36% de menciones entre los materialistas tradicionales. Los postmaterialistas obtendrían un índice de $36/42 \times 100 = 86$.

Para una mayor facilidad de lectura a la hora de comparar las sensibilidades de los tipos, se ha subrayado y marcado en **negrita** el tipo o tipos más sensibles a cada uno de los valores o actitudes.

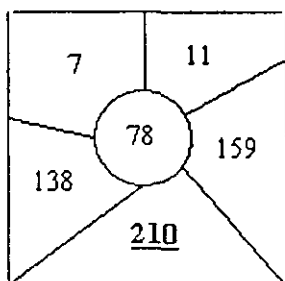
Presentamos en primer lugar los números índices obtenidos por los indicadores de Inglehart en cada uno de los tipos.

Recordamos, una vez más, los nombres que hemos dado a cada segmento del espacio:

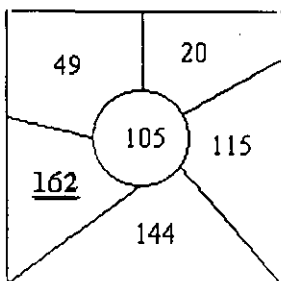


INDICADORES QUE DEFINEN LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA SOCIAL

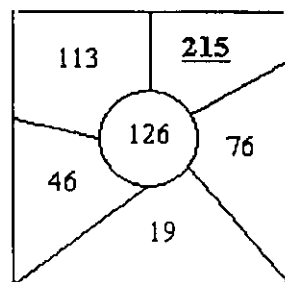
Crecimiento económico



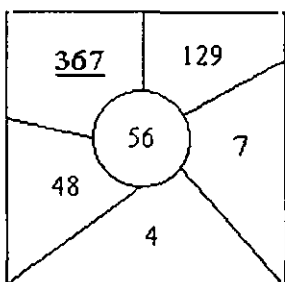
Fuerzas defensivas



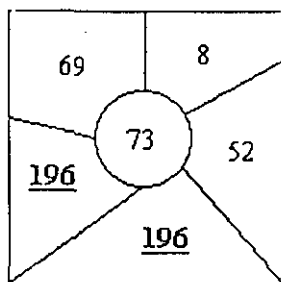
Opinión de la gente



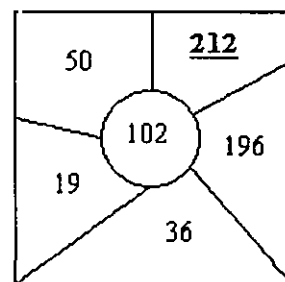
**Belleza de ciudades
y paisajes**



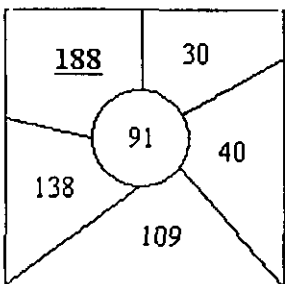
Orden de la Nación



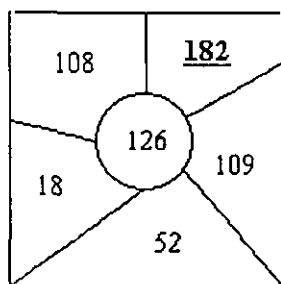
**Participación
ciudadana**



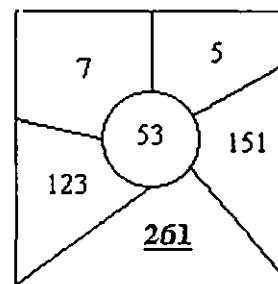
**Preocupación por
los precios**



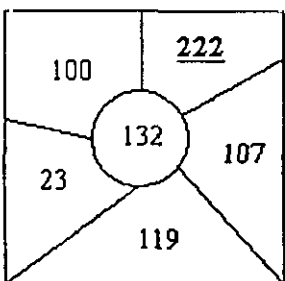
Libertad de expresión



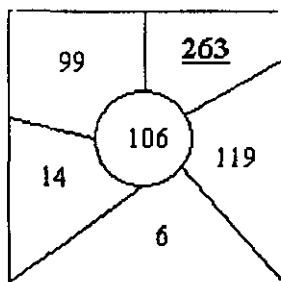
Economía Estable



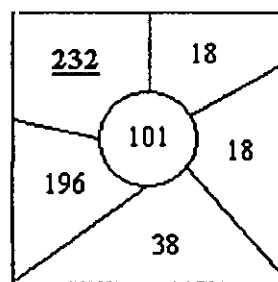
**Sociedad más
humana**



**Ideas importan
más que el dinero**



**Lucha contra la
delincuencia**



Los números índice de los 12 indicadores de Inglehart se han obtenido partiendo de las menciones en primera elección a las tres preguntas sobre las prioridades valorativas.

Puede apreciarse cómo en el indicador del crecimiento económico se obtienen índices altos en la parte inferior del espacio, mientras que en la parte superior los índices son muy bajos. Esto nos indica que estas sensibilidades se concentran especialmente entre los materialistas de transición y los individualistas (que son los materialistas modernos).

Los que más valoran disponer de unas buenas fuerzas defensivas son, sobre todo los materialistas tradicionales, seguidos de los materialistas de transición. Sin embargo, los postmaterialistas y austeros, que son los segmentos más idealistas de la sociedad, dan muy poca importancia a las fuerzas defensivas.

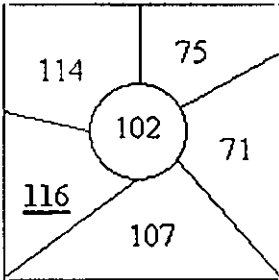
Tener en cuenta la opinión de la gente sobre cómo se hacen las cosas en su trabajo y en su comunidad es un valor muy característico del grupo definido como postmaterialistas, mientras que adquiere un importancia mucho menor entre aquellos con sensibilidades materialistas (de tipo económico).

El interés por la belleza de ciudades y paisajes es representativo de los sujetos idealistas de la sociedad, sean modernos o tradicionales. El orden de la nación es representativo de los individuos materialistas (tradicionales y de transición) y prácticamente no se aprecia entre los postmaterialistas. Los deseos de aumentar la participación ciudadana son característicos de los segmentos modernos. Puntúan muy alto los postmaterialistas e individualistas. La preocupación por luchar contra la subida de los precios guarda mucha más relación con el eje tradición /individualización que con el no materialismo/materialismo. Los más sensibles son los tradicionales austeros, seguidos de los tradicionales materialistas. Ello es debido a que se relaciona con las demandas de control y seguridad más estrechamente que con las sensibilidades por el crecimiento y la estabilidad económica. Algunas demandas fuertemente asociadas al área postmaterialista son: la libertad de expresión, una sociedad menos impersonal y más humana y que las

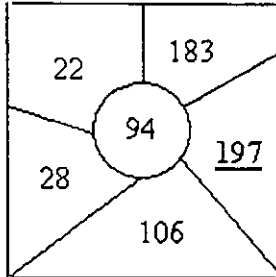
ideas importen más que el dinero. La economía estable es, sin embargo, una sensibilidad muy estrechamente asociada a los segmentos materialistas, estando muy presente tanto en los materialistas modernos como en los más tradicionales.

**INDICADORES QUE DEFINEN LA CONCEPCIÓN
DE LA VIDA PRIVADA**

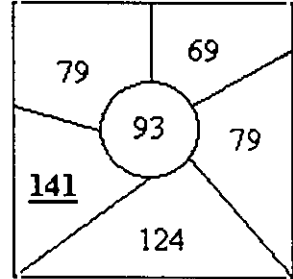
Modales



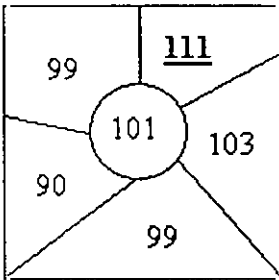
Independencia



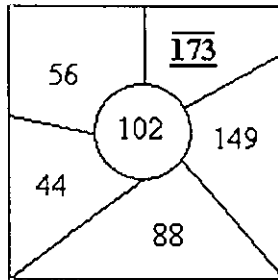
Trabajo duro



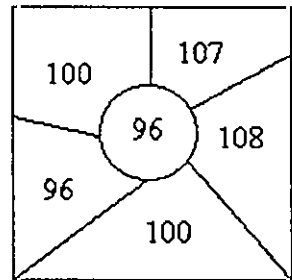
Responsabilidad



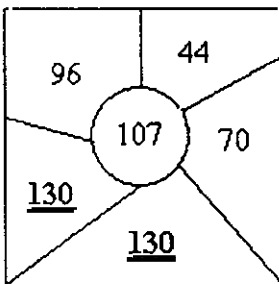
Imaginación



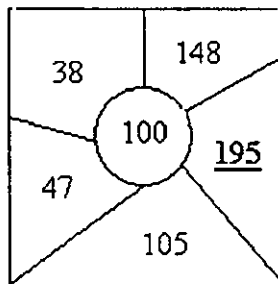
Tolerancia



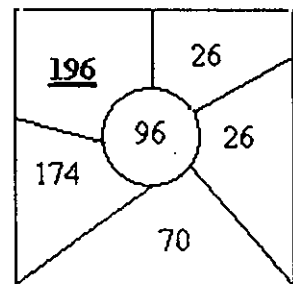
Espíritu de ahorro



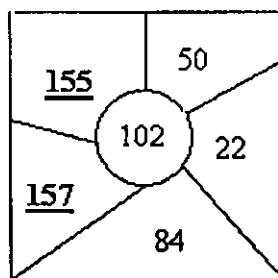
Perseverancia



Fé religiosa



Obediencia



Los números índice de los 10 indicadores de Rokeach se han obtenido a partir de los porcentajes de respuesta obtenidos por cada uno de los ítems. Recordamos que se pedía al entrevistado que señalase aquellos valores especialmente deseables para la educación de los hijos en casa.

Algunos de ellos son valores “universales”, en el sentido de que no son representativos de un determinado segmento de la sociedad. Tal es el caso de la tolerancia y respeto por los demás y el sentido de la responsabilidad, de los que prácticamente no encontramos diferencias socioculturales.

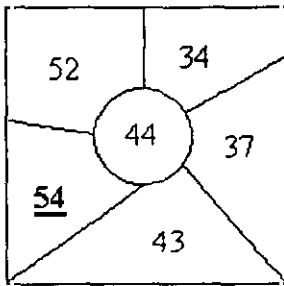
Encontramos valores claramente representativos de los tipos modernos, como son: la independencia, la imaginación y la perseverancia. Los tres obtienen índices muy destacados entre los postmaterialistas e individualistas. Los postmaterialistas son los que más puntúan en imaginación y los individualistas en perseverancia e independencia.

Encontramos otros valores claramente asociados a los principios tradicionales. Se trata de la fe religiosa, la obediencia y, en menor medida, los buenos modales. Los segmentos socioculturales cuyos índices destacan en estos valores son: los tradicionales austeros y tradicionales materialistas.

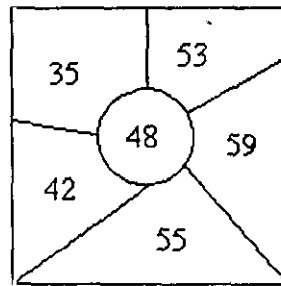
Por otro lado el sentido de la economía y el espíritu de ahorro es un valor que destaca entre los materialistas. Los segmentos socioculturales cuyos índices destacan en estos valores son los tradicionales materialistas y materialistas de transición.

ASPECTOS SOCIODEMOGRÁFICOS

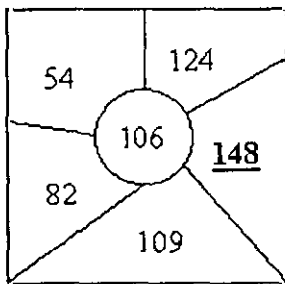
Edad ($x=45$)



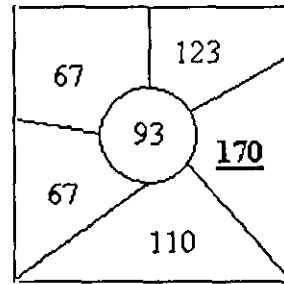
Sexo (%varones)



Estatus socioeconómico

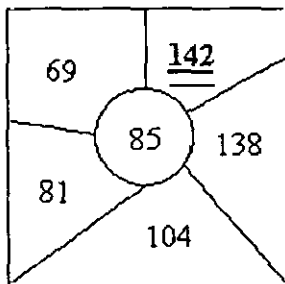


Nivel de estudios

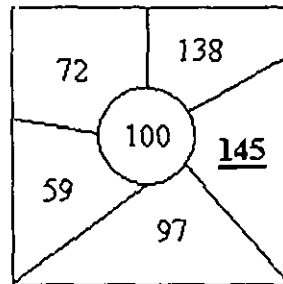


ACTITUDES ANTE LOS CAMBIOS

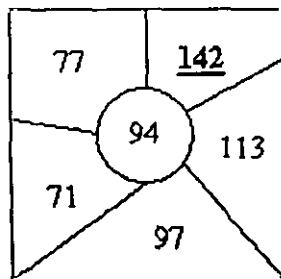
Actuar con audacia



Doy la bienvenida a los cambios



Ideas nuevas mejores que las viejas



También se han explorado las relaciones entre sociocultura y algunas variables sociodemográficas. En el caso de la edad se presentan las medias obtenidas en cada segmento. Puede apreciarse que los segmentos de mayor edad son los tradicionales, mientras que los segmentos modernos son los más jóvenes. Los segmentos de transición poseen edades intermedias.

También se aprecian algunas diferencias por sexo. Para detectarlas se ha indicado el porcentaje de varones sobre el total de individuos en cada segmento. Los varones tienden a predominar en el tipo individualista, mientras que las mujeres predominan en los tipos tradicionales, muy señaladamente en el tipo tradicional austero. Esta desigual distribución sugiere que las mujeres tienden a ser en su mentalidad más tradicionales que los varones.

Encontramos, por otro lado, que la posición socioeconómica y el nivel de estudios guardan una fuerte relación con el espacio sociocultural. La relación consiste en que a mayor modernidad sociocultural se corresponde una mejor posición socioeconómica y más estudios. Los que obtienen índices más altos en ambos parámetros son los individualistas, seguidos de los postmaterialistas.

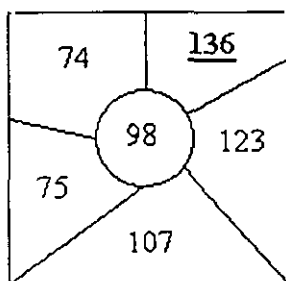
Otro aspecto que se deseaba conocer era las diferencias en las actitudes hacia los cambios según segmentos del espacio sociocultural.²³ Las actitudes hacia los cambios son inferiores a la media en los segmentos tradicionales, semejantes a la media en los segmentos de transición y superiores a la media en los modernos. Entre postmaterialistas e individualistas se aprecian las siguientes diferencias de mentalidad hacia los cambios: los postmaterialistas son los primeros en admitir que las ideas nuevas son mejores que las viejas, mientras que los individualistas son los que menos se preocupan por los cambios en sus vidas privadas y los que antes les dan la bienvenida. Los postmaterialistas son los más dispuestos a cambiar en el

²³ Recordamos que las frases que se testaban eran: "Nunca conseguirás demasiado a menos que actúes con audacia". "Las ideas nuevas son generalmente mejores que las viejas". "Cuando suceden cambios en mi vida, doy la bienvenida a la posibilidad de que algo nuevo está comenzando". Los índices se han obtenido dividiendo la media de cada segmento (en escala 1 a 10) por la media del conjunto de la muestra multiplicando por cien.

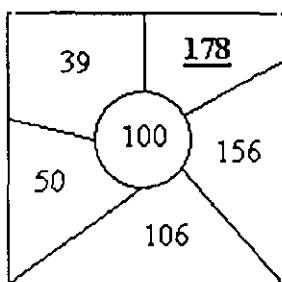
plano de las ideas, mientras que los individualistas son los más dispuestos a aceptar los cambios en sus vidas.

INDICADORES DE PERMISIVIDAD SOCIAL

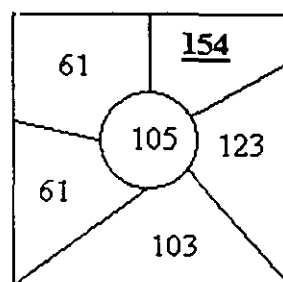
Aborto



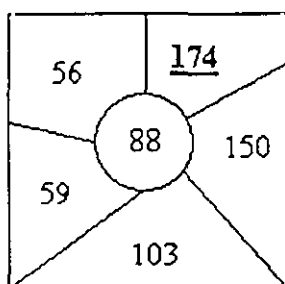
Sexo fuera del matrimonio



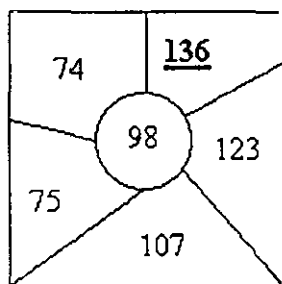
Eutanasia



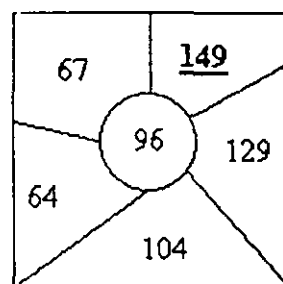
Homosexualidad



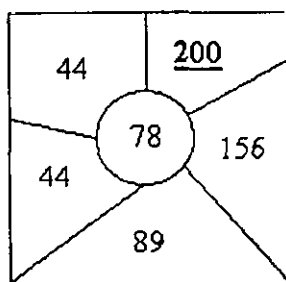
Divorcio



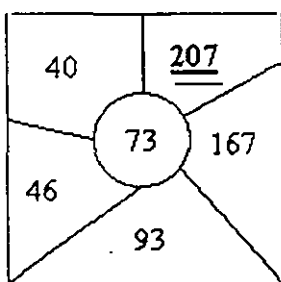
Prostitución



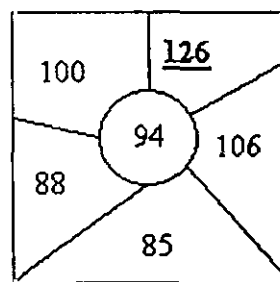
Sexo entre menores



Suicidio



Se puede confiar en la gente



Se ha deseado conocer también las diferencias por áreas socioculturales en diversos indicadores de permisividad moral. Los números índices se han tomado a partir de lo que se ha entendido que eran “puntuaciones permisivas (puntuaciones 6 a 10 en una escala en la que 1 es “nunca lo justificaría” y 10 “siempre”).

Puede apreciarse que, en todos los indicadores, son los segmentos tradicionales los que resultan menos permisivos y los modernos los más permisivos, mientras que los segmentos de transición presentan grados de permisividad semejantes a la media de la población.

Resulta además destacable que los más permisivos son los postmaterialistas, debido a que son los que antes han asimilado y en cierto modo lideran, las nuevas tendencias éticas.

Por último, ha parecido interesante presentar la distribución sociocultural de un indicador de confianza en la gente. Se han presentado los índices de aquellos que afirmaban que “se puede confiar en la mayoría de la gente”. Los postmaterialistas resultan ser los más confiados, mientras que los segmentos materialistas tienden a ser los menos confiados. La observación sugiere que las tendencias de cambio sociocultural están basadas en la confianza.

Una vez presentado el sistema de clasificación tipológico me ha parecido interesante compararlo con la tipología presentada por Inglehart (1.987, 1.991, 1.994, 1.995). Inglehart establece una clasificación en tres tipos, que denomina ‘materialistas, postmaterialistas y mixtos’. Su forma de proceder fue semejante a la que aquí se ha seguido. Parte de las puntuaciones factoriales asignadas a cada individuo de la muestra en el indicador unidimensional de materialismo/postmaterialismo. Las puntuaciones se utilizan como input de un análisis de cluster mediante el procedimiento K-Means. La diferencia respecto al método aquí seguido es que se han utilizado dos dimensiones como input del análisis de cluster, en lugar de una sola y se han fijado seis grupos en lugar de tres.

En la tabla que figura a continuación pueden apreciarse las correspondencias entre los dos sistemas de clasificación. Los datos son porcentajes verticales:

CORRESPONDENCIAS ENTRE LA CLASIFICACIÓN DE INGLEHART Y LA PRESENTADA (%).			
Clasificación de Inglehart			
CLASIFICACIÓN EN 6 GRUPOS.	MATERIALISTAS	MIXTOS	POSTMATERIALISTAS
Tradicionales materialistas	<u>37</u>	7	0
Tradicionales austeros	6	24	15
Indiferenciados	3	<u>41</u>	14
Materialistas transición	<u>48</u>	6	0
Individualistas	6	22	10
Postmaterialistas	0	1	<u>61</u>
n=	(1.073)	(882)	(682)

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990 Elaboración propia.

El 85% de los materialistas de Inglehart se mantienen en los grupos que aquí se han denominado materialistas; los tradicionales y los de transición. La correspondencia entre ambas clasificaciones es por tanto muy estrecha, si bien la nueva clasificación establece diferencias entre dos tipos de materialistas, unos más apegados a los principios tradicionales y otros menos apegados.

El 71% de los postmaterialistas de Inglehart se mantienen en los grupos que aquí se consideran modernos, los postmaterialistas e individualistas. Ahora bien, nada menos que el 61% se concentran en nuestra área postmaterialista. Lo que quiere decir que nuestros postmaterialistas, aunque son menos que los de Inglehart, se parecen mucho a estos.

El 41% de los mixtos de Inglehart son nuestro indiferenciados. Ahora bien, una parte importante de los mixtos de Inglehart no se corresponde con nuestros tipos

intermedios o de transición sociocultural. Un 24% los clasificamos como tradicionales austeros y un 22% como individualistas.

Lo que significa que las aportaciones de la nueva clasificación han sido las siguientes, respecto a la propuesta por Inglehart:

- La distinción de dos tipos de materialistas.
- La fragmentación de los mixtos en tres grandes grupos: indiferenciados, austeros, e individualistas.
- La identificación de un segundo grupo moderno, diferenciado de los postmaterialistas por su mayor apego a las sensibilidades materiales.
- La identificación de un grupo tradicional (austeros) no orientado a los valores materialistas de tipo económico.

Será objeto de los capítulos que siguen estudiar los estilos de religiosidad de los seis segmentos en los que se fragmenta el espacio sociocultural.

3.5 LA RELIGIOSIDAD EN EL ESPACIO SOCIOCULTURAL

Una vez definido el espacio sociocultural y sus segmentos, el paso siguiente consiste en relacionar los indicadores de religiosidad con este sistema de clasificación. Siguiendo el sistema anteriormente definido de números índice (o de medias cuando ha parecido más aconsejable) se han analizado los siguientes indicadores de religiosidad:

Frecuencia de asistencia a misa (semanal, ocasional, nunca).

Implicación religiosa (se consideran personas religiosas, frecuencia de oración, encuentran consuelo y fortaleza en la religión, importancia de Dios en sus vidas).

Actitudes hacia la Iglesia (confianza en esta institución y creen que la Iglesia da respuestas adecuadas a: problemas morales, problemas familiares, problemas sociales y necesidades espirituales).

Creencias religiosas (en Dios, en la vida después de la muerte, en el pecado, en el infierno, y en el tipo de Dios en el que creen).

Influencia de los valores religiosos en la vida cotidiana (consideran la religión muy importante para el éxito de un matrimonio y eligen la fe entre los valores más importantes en los que educarían a los niños en casa).

Todos estos indicadores se han presentado y se ha profundizado en ellos en la primera parte de la tesis, por lo que huelga describirlos ahora.

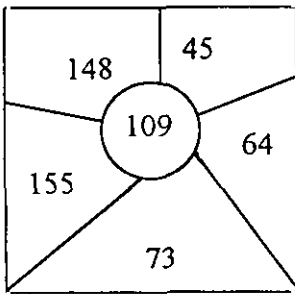
Nos limitamos a estudiar los indicadores disponibles en la EVS, ya que los indicadores que han servido para elaborar el sistema de clasificación sociocultural los hemos tomado de esta encuesta.

Pasaremos sin más a presentar los resultados obtenidos y preceder a una primera lectura o interpretación de los mismos.

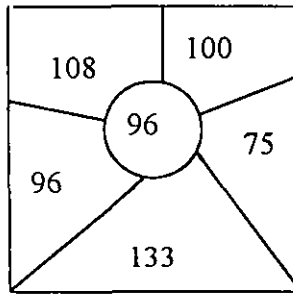
INDICADORES DE RELIGIOSIDAD

ASISTENCIA A MISA

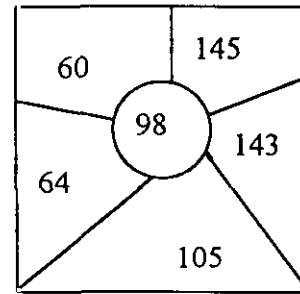
Semanal



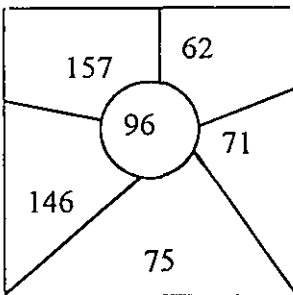
Ocasional



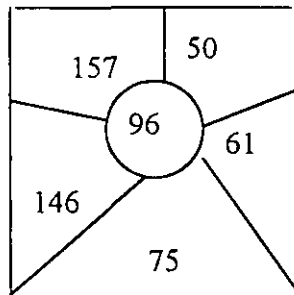
Nunca van



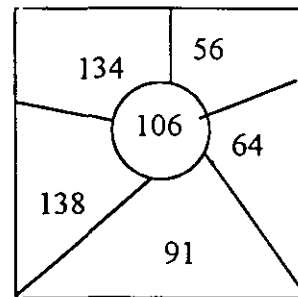
Se consideran personas religiosas



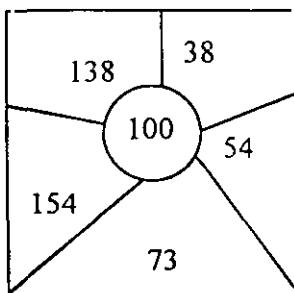
Rezan con frecuencia



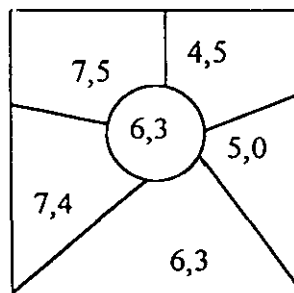
Encuentran consuelo y fortaleza en la religión



Confianza en la Iglesia

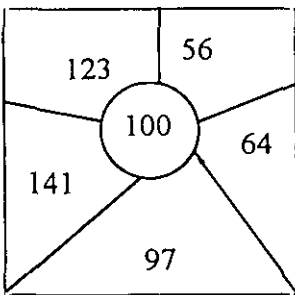


Importancia de Dios en sus vidas Escala 1 a 10 (x)

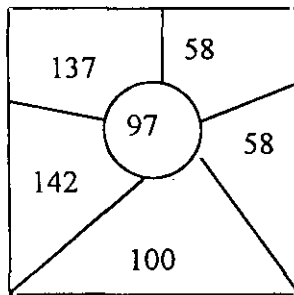


**LA IGLESIA DA RESPUESTAS
ADECUADAS A:**

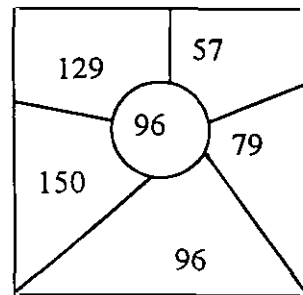
Problemas morales



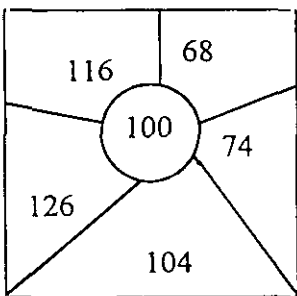
Problemas familiares



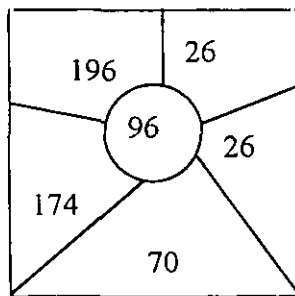
Problemas sociales



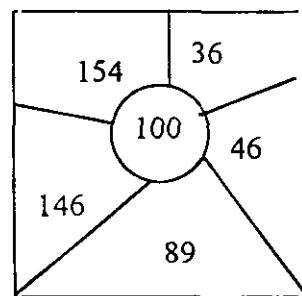
Necesidades espirituales



Eligen la fe religiosa entre los 5 valores más importantes



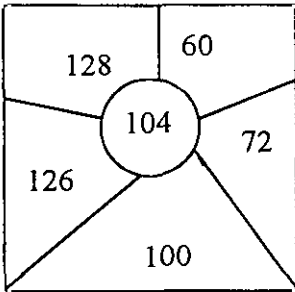
La religión es muy importante para el éxito de un matrimonio



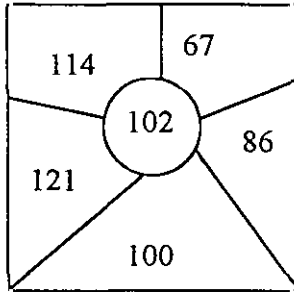
INDICADORES DE RELIGIOSIDAD

CREENCIAS RELIGIOSAS

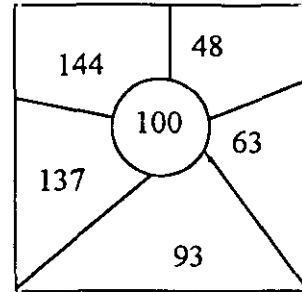
Creer en el pecado



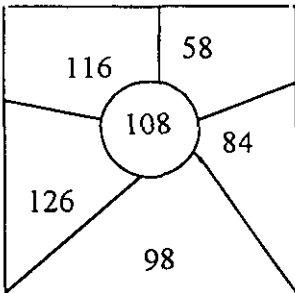
Creer en la vida después de la muerte



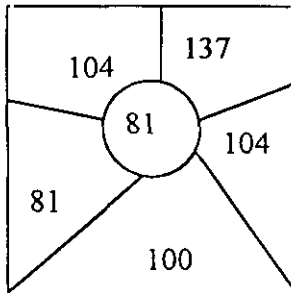
Creer en el infierno



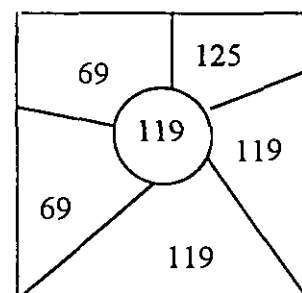
Creer en un Dios personal



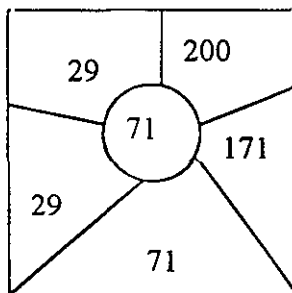
Creer en un espíritu o fuerza vital



No saben si creen en Dios



No creen en Dios



Los segmentos tradicionales son los que presentan los índices más altos de asistencia habitual (semanal). Por el contrario los segmentos modernos presentan los índices más altos de no asistencia. Los que presentan el índice más elevado de asistencia ocasional son los materialistas de transición.

Quiere esto decir que la práctica religiosa está fuertemente asociada a los principios tradicionales, mientras que el abandono de la misma se asocia fuertemente a las mentalidades modernas. El eje del espacio que principalmente explica o predice este comportamiento es el denominado individualización/tradición. También se aprecian situaciones de asistencia intermedias entre los segmentos en transición sociocultural. Esta observación sugiere que el comportamiento de asistencia a misa es una consecuencia del grado de individualización que ha asimilado el sujeto.

En los indicadores de implicación religiosa encontramos la misma asociación. Los índices más altos de implicación religiosa se observan en los segmentos tradicionales, mientras que los más bajos se observan en los más modernos. Los tradicionales son los que en mayor medida se consideran personas religiosas, son los que más rezan, los que más consuelo y fortaleza encuentran en la religión y los que más importancia conceden a Dios en sus vidas.

Cabe afirmar que por regla general, los postmaterialistas son algo menos religiosos que los individualistas y asisten menos a misa. Se trata del segmento menos religioso. Por otro lado se aprecian algunas diferencias destacables entre los segmentos tradicionales. Los austeros asisten algo menos a misa, pero presentan índices de implicación religiosa algo más elevados que los materialistas. Esta observación sugiere que las sensibilidades materialistas están asociadas a un estilo de religiosidad más social, más ritual quizás, pero con una interiorización de la experiencia religiosa menor que la que experimentan los austeros.

Probablemente la mayor presencia de mujeres en el segmento austero podría explicar estas diferencias, ya que las mujeres han sido más educadas en la religión que los varones.

En las actitudes hacia la Iglesia seguimos apreciando el mismo patrón de relaciones. Los que confían son los segmentos tradicionales así como los que más de acuerdo se muestran con que la Iglesia está dando respuestas adecuadas a las diversas necesidades del hombre de hoy; los problemas morales, los problemas familiares, los problemas sociales o las necesidades espirituales. Recíprocamente los que menos confían en la Iglesia y los que menos creen que da respuestas adecuadas son los segmentos modernos. Entre estos los postmaterialistas son los que más se alejan de la Iglesia.

Entre los segmentos tradicionales son los materialistas los que manifiestan unas actitudes más favorables hacia la Iglesia. Confían algo más que los austeros y creen en mayor medida que da respuestas adecuadas. Parece que los materialistas tradicionales son los que mantienen un estilo de religiosidad más institucional, mientras que los austeros son los más religiosos, pero con un estilo algo distinto, cargan algo menos las tintas en lo institucional y algo más en lo interior.

Si analizamos los indicadores de influencia de la religión en la vida cotidiana, la conclusión anterior se refuerza. Los austeros son los que viven más intensamente la experiencia religiosa, y esta religiosidad está algo más presente en sus vidas (en el materialismo, en la educación de los hijos...) que en los materialistas.

Por último, siguen apreciándose los mismos patrones de relaciones cuando analizamos las creencias religiosas. Los que más creen son los segmentos tradicionales, y los que menos los modernos. En una situación intermedia se encuentran los segmentos de transición sociocultural.

Los que presentan índices de creencias más bajos son los postmaterialistas. Y los que mantienen más íntegro el cuerpo de creencias, los austeros. (Nótese que presentan el índice más elevado de creencia en el infierno y recordemos que en la primera parte de la tesis descubríamos que los que creían en el infierno solían creer en la mayoría de los aspectos por los que se preguntaba).

Se presentan también los índices de las categorías de respuesta sobre el tipo de Dios en el que creen (un Dios personal, un espíritu o fuerza vital, no saben, no creen en Dios). Puede apreciarse que la creencia en un Dios personal (es decir, de características antropomórficas) se extiende por todas las áreas del espacio, a excepción de la postmaterialista donde no se acepta fácilmente esta concepción de la divinidad. La creencia en un Dios de características antropomórficas está algo más extendida entre los segmentos tradicionales, sobre todo el materialista. Sin embargo, la concepción de Dios como espíritu o fuerza vital es especialmente señalada entre los postmaterialistas. Es decir, los creyentes de este área del espacio manifiestan una marcada tendencia a imaginarse a Dios de forma muy distinta a la de los creyentes tradicionales. Concebir a Dios como una energía desprovista de características antropomórficas es, en buena medida, una característica de las reelaboraciones religiosas de individuos con mentalidades modernas.

Por otro lado, cabe destacar que el ateísmo y el agnosticismo es una característica fuertemente relacionada con los segmentos modernos. Sobre todo postmaterialistas.

En resumen. Las grandes líneas de asociación del factor religioso con las dimensiones socioculturales son las que se derivan de la asociación entre tradición y religiosidad en un polo y modernidad e increencia en el otro polo. El espacio propio de la religiosidad es el hemisferio izquierdo del mapa, definido por los principios tradicionales.

El principal predictor de la religiosidad es el factor individualización (*versus* principios tradicionales). En la medida que un sujeto participa de los valores de la individualización aumentan las probabilidades de que no sea religioso y viceversa. La dimensión materialista / no materialista también parece guardar relación con la increencia y el alejamiento de la religión, pero mucho más débilmente.

Los dos tipos tradicionales alcanzan índices de religiosidad bastante superiores a la media. Los dos tipos de transición muestran índices intermedios, mientras que los

dos tipos modernos son los menos religiosos. Los postmaterialistas menos aún que los individualistas.

Encontramos algunas diferencias en los estilos de religiosidad de tradicionales materialistas y austeros. El materialista va algo más a misa y muestra actitudes más favorables hacia la Iglesia. El austero está un poco más alejado de esa religiosidad institucional y la vive más interiorizadamente, mientras que el tradicional materialista presenta una religiosidad más social, más ritual, más institucional.

Queda clara la fuerte relación que se establece entre tradición y religiosidad por un lado y modernidad e irreligiosidad por otro. El factor más explicativo es, como se ha dicho, la individualización. La prueba definitiva de dicha afirmación la obtenemos en los siguientes coeficientes de correlación:

Coefficientes de correlación de Pearson

	Religiosidad ²⁴	<i>Significación</i>
Individualización	-0.45	<i>p<0,000</i>
Postmaterialismo	-0.09	<i>p<0,000</i>

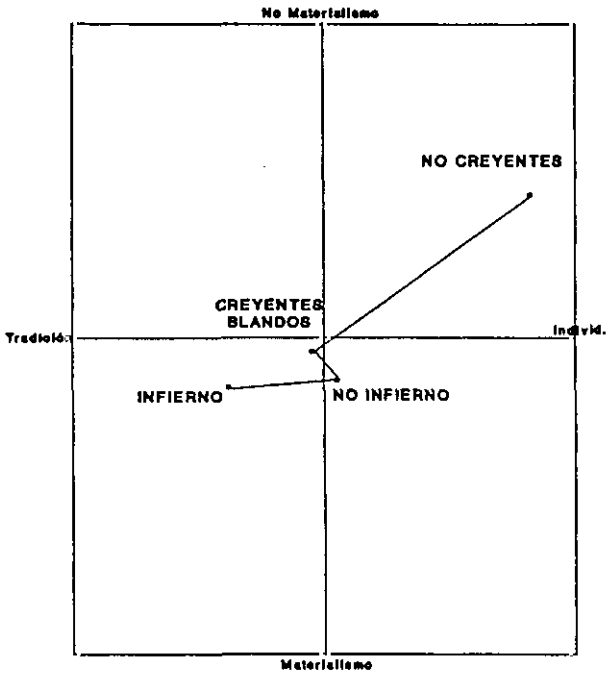
Si la increencia se concentra sobre todo en el área materialista, algo por encima incluso del individualista moderno, es debido a la confluencia de dos fuerzas; de un lado, el alto nivel de individualización alcanzado por los materialistas. Y por otro lado influye su no materialismo, que refuerza sensiblemente la irreligiosidad. El individualista sin embargo se halla más vinculado a los aspectos materiales, dado su pragmatismo y su mayor deseo de participación en el orden social y económico. Estos aspectos de su idiosincrasia condicionan un posicionamiento religioso algo menos extremo.

Otra forma de ver la relación entre religiosidad y el espacio sociocultural consiste en la proyección de cada una de las categorías de respuesta de los principales

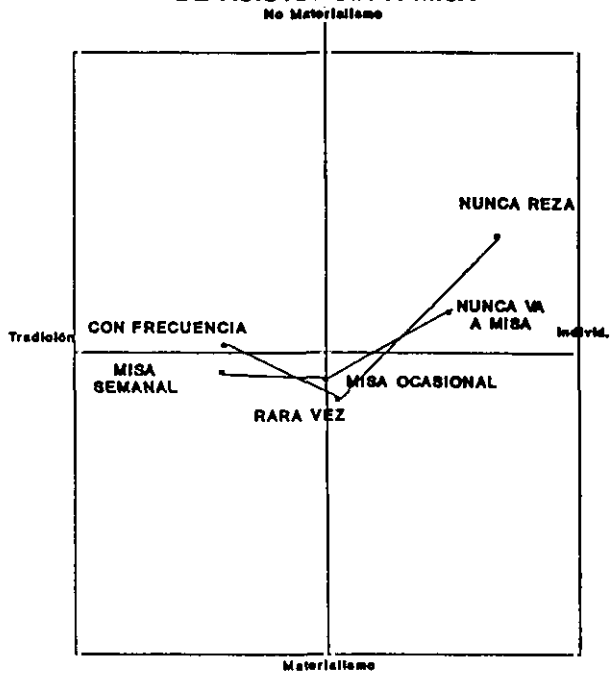
²⁴ El indicador de religiosidad ahora y en lo sucesivo es el primer factor obtenido en el análisis factorial de correspondencia presentado en la primera parte de la tesis.

indicadores, utilizando las medias de las puntuaciones factoriales obtenidas en cada dimensión. Es lo que representa el gráfico que se acompaña:

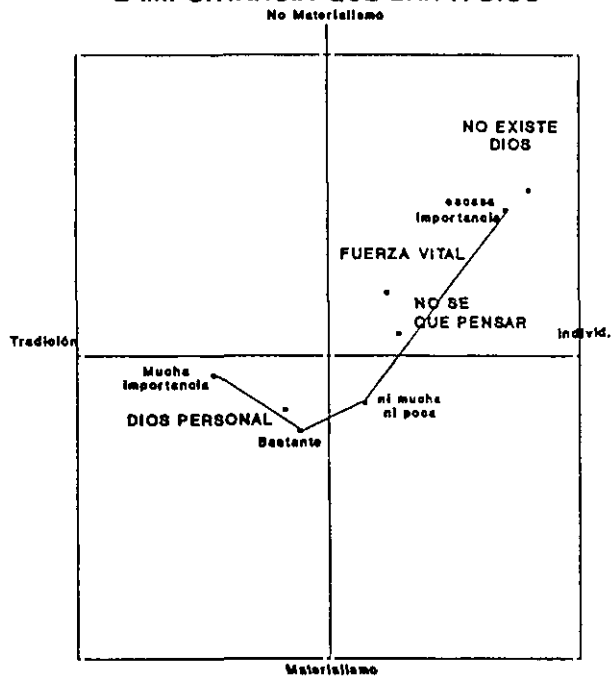
SEGMENTACION DE LAS CREENCIAS



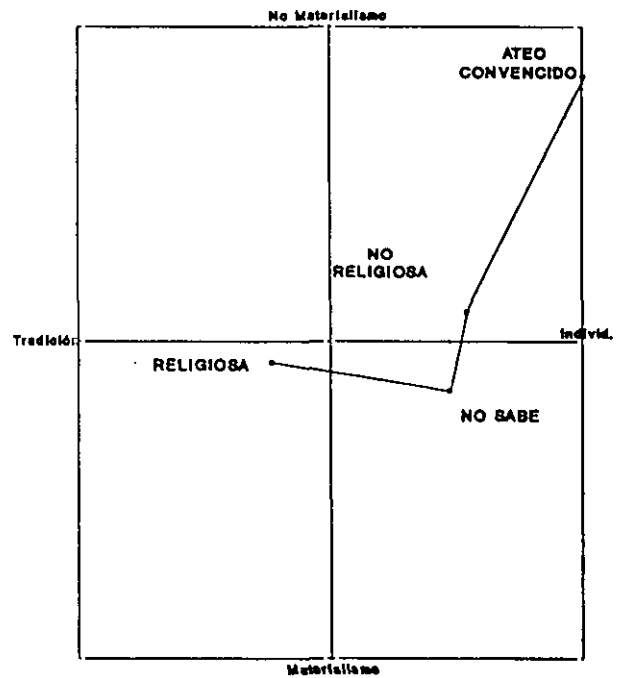
FRECUENCIA DE ORACION Y DE ASISTENCIA A MISA



TIPO DE DIOS EN EL QUE CREE E IMPORTANCIA QUE DAN A DIOS



VD ES UNA PERSONA...



A continuación se presentan las puntuaciones factoriales que han servido de coordenadas de los puntos representados en los gráficos. A la hora de interpretar los gráficos hay que tener en cuenta que, a efectos de mejorar la representación expositiva de los mismos, se ha manipulado la magnitud de las dos dimensiones. (La horizontal es mayor que la vertical). Por lo tanto, quien desee profundizar en estas cuestiones deberá considerar las puntuaciones factoriales como coordenadas exactas de las categorías de respuesta representadas en el espacio sociocultural.

**PUNTUACIONES FACTORIALES SOCIOCULTURALES
DE LOS INDICADORES DE RELIGIOSIDAD.**

SEGMENTACIÓN DE CREENCIAS	INDIVIDUALIZACIÓN	NO-MATERIALISMO
	TRADICIÓN	MATERIALISMO
Infierno	-0,34	-0,07
No infierno	+0,04	-0,06
Creyentes blandos	-0,05	-0,02
No creyentes	+0,72	+0,20
REZA		
Con frecuencia	-0,36	+0,01
Rara vez	+0,03	-0,07
Nunca	+0,59	+0,17
TIPO DE DIOS		
Dios personal	-0,16	-0,08
Fuerza vital	+0,20	+0,09
No sé que pensar	+0,24	+0,03
No existe Dios	+0,70	+0,24
ASISTENCIA A MISA		
Semanal	-0,37	-0,03
Ocasional	-0,01	-0,04
Nunca	+0,42	+0,06
UD. ES UNA PERSONA:		
Religiosa	-0,21	-0,03
No religiosa	+0,47	+0,04
Atea convencida	+0,88	+0,37
No sabe	+0,41	-0,07
IMPORTANCIA DE DIOS		
Escasa o nula (1 a 4)	+0,62	+0,21
Ni mucha ni poca (5+6)	+0,12	-0,07
Bastante (7+8)	-0,11	-0,11
Mucha (9+10)	-0,41	-0,03

Según los posicionamientos de las categorías de respuesta en el espacio sociocultural, cabe dividir las en los tres grupos siguientes:

Categorías tradicionales: Serían las siguientes: creer en el infierno, ir a misa semanalmente, rezar con frecuencia, dar mucha importancia a Dios, imaginar a Dios antropomórficamente y, en menor medida, sentirse una persona religiosa.

Categorías de transición sociocultural: Las categorías menos diferenciadas socioculturalmente serían o las creencias blandas (creer en Dios pero no en la vida ultraterrenal), creer en la vida después de la muerte pero sin infierno, rezar de vez en cuando, asistir a misa ocasionalmente, conceder bastante importancia a Dios, o “ni mucha ni poca” y en el límite entre la transición y la modernidad; no saber si se es una persona religiosa o no religiosa. Como vemos, tiende a coincidir la transición sociocultural con dos posiciones, un menor grado de ortodoxia por un lado y por otro la ambigüedad religiosa, con esa posición limítrofe que hemos descrito al abordar y definir la indiferencia.

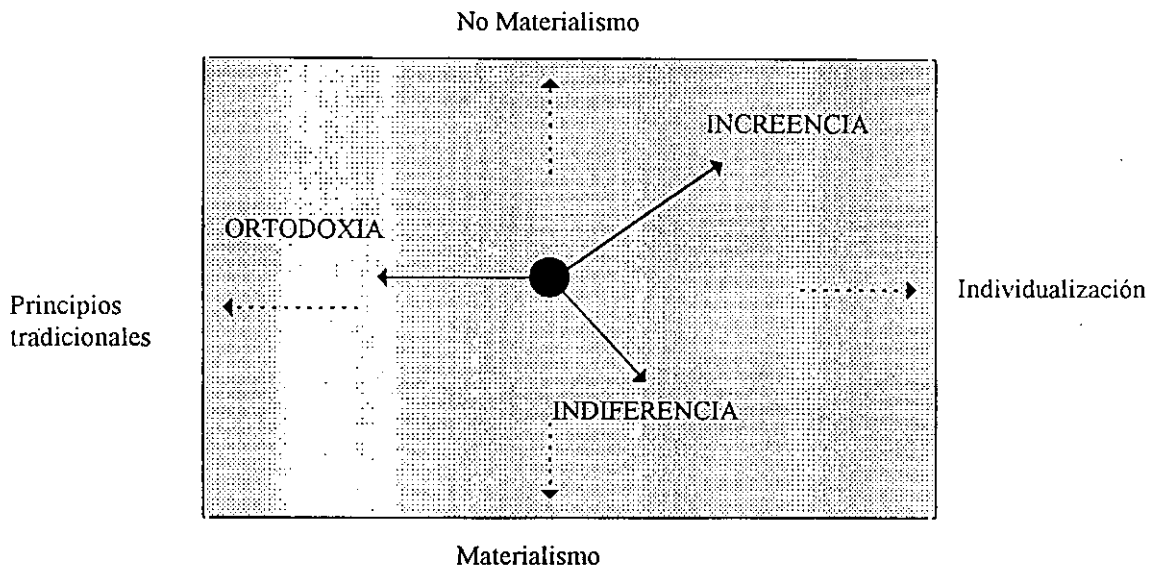
Categorías socioculturalmente modernas: Son todas las demás no mencionadas. Aunque cabe establecer dos subgrupos. Unas categorías asociadas a la individualización y otras que definiríamos ‘de alta individualización’ que además están asociadas a las posiciones no materialistas.

- Las categorías asociadas a la individualización serían: no asistir nunca a misa, creen en Dios como fuerza vital, o no saber si existe Dios y no ser una persona religiosa.
- Las categorías de ‘alta individualización’ y asociación a posiciones no materialistas son: la increencia (negar o dudar de la existencia de Dios). Dar una escasa o nula importancia a Dios en sus vidas y afirmar tajantemente que Dios no existe, o confesarse un ateo convencido. Es decir, el ateísmo o agnosticismo explícito, básicamente.

Parece pues que hay diversos grados de religiosidad asociados a distintos posicionamientos socioculturales. El primero, la ortodoxia, asociado a las posiciones tradicionales. El segundo, comprende las posiciones menos ortodoxas, pero dentro de una identidad claramente religiosa, asociándose a las posiciones socioculturales de transición. También asociada a la transición aparecen las posiciones religiosamente ambiguas que relacionamos con la indiferencia. Por último estarían las posiciones de los no creyentes, asociadas a la sociocultura moderna.

Según estos datos, cabe pensar que abandonar la identidad religiosa y reconocerse como no creyente exige haber asumido un alto grado de individualización, especialmente en aquellas posiciones irreligiosas firmes que se identifican mediante los indicadores de alta individualización y no materialismo.

Del análisis conjunto de los posicionamientos socioculturales de las categorías de respuesta, cabe distinguir tres vectores latentes de orientación religiosa, que serían los siguientes:



La ortodoxia se posiciona en el polo de los principios tradicionales. La increencia se posiciona entre el polo de la individualización y el no materialismo. La

indiferencia tiende a identificarse con posiciones intermedias entre el materialismo y la individualización.

La indiferencia, entendida como ambigüedad religiosa, se revela como fenómeno diferenciado de la ortodoxia y de la increencia. Tiene en común con las posiciones religiosas no ortodoxas (de baja intensidad) la concomitancia con posiciones socioculturales de transición, aunque creo que no se debe confundir con esta otra forma de religiosidad. Un segundo rasgo que distingue a la indiferencia religiosa de la ortodoxia por un lado y de la increencia por otro sería su mayor proximidad a las posiciones materialistas. Esta concomitancia no es casual, ya que en las posiciones de transición sociocultural encontramos un peso mayor de las posiciones materialistas que entre los tradicionales y modernos. El sesgo en las orientaciones materialistas sería una característica de la transición sociocultural a la modernidad, por lo tanto es lógico que las formas de religiosidad características de la transición presenten esa orientación 'materialista'.

La principal aportación de esta tesis al debate sobre la indiferencia religiosa en España consiste en advertir que no se trata tanto de una forma asociada a la modernidad sino de transición hacia la misma y que es concomitante a posiciones socioculturales materialistas. Además de los posicionamientos socioculturales, otros datos que apoyan estas afirmaciones son los números índices y -como se verá más adelante- los resultados obtenidos en la fase cualitativa.

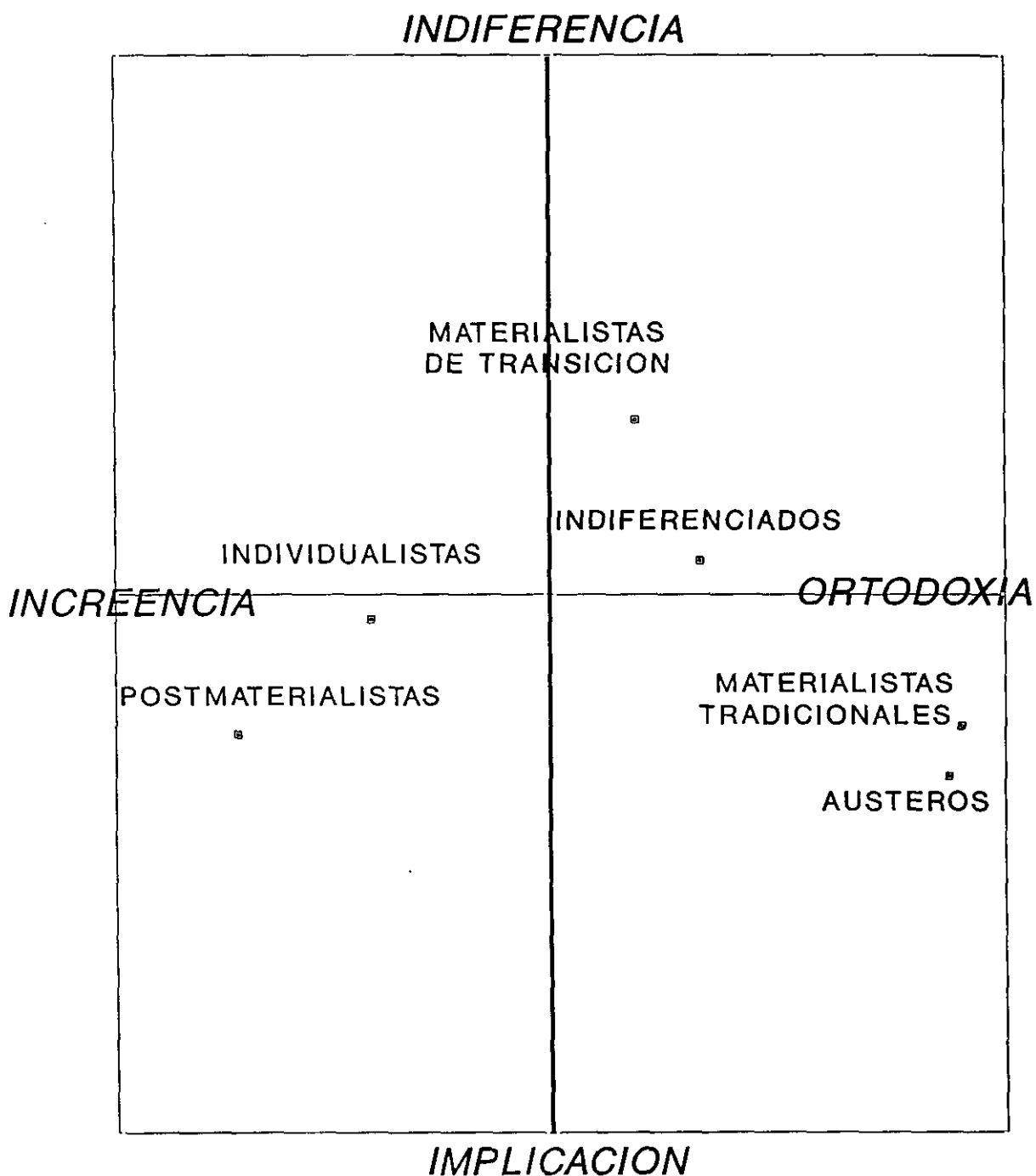
A estas conclusiones no se hubiera podido llegar sin antes disociar los conceptos de materialismo y valores tradicionales que aparecían mezclados en el esquema de análisis sociocultural que aplicó Inglehart.

Por otro lado, esta proyección de naturaleza triangular (ortodoxia, increencia, indiferencia) nos desvela el isomorfismo existente entre el espacio sociocultural, definido por las dimensiones "principios tradicionales vs individualización" y "materialismo vs no materialismo", y el espacio sociorreligioso presentado en la primera parte de la tesis, al extraer las dos principales dimensiones de las diversas modalidades de respuesta de los principales indicadores de religiosidad.

Recordemos la forma de “V” que tomaban los indicadores: en un vértice la ortodoxia, en otro la increencia y en el centro de la “V” la indiferencia. De lo que se deduce que el espacio sociorreligioso y el espacio sociocultural son análogos y sus estructuras de oposición mantienen una relación latente común. Para comprobar esta interpretación se ha recurrido a proyectar en el espacio sociorreligioso los 6 segmentos o tipos del espacio sociocultural, con los siguientes resultados.

Recordamos que el espacio sociorreligioso estaba formado por dos dimensiones. La representada en horizontal era la dimensión principal, y la denominábamos ortodoxia/increencia. En vertical se representaba la segunda dimensión que recibía el nombre de indiferencia/implicación.

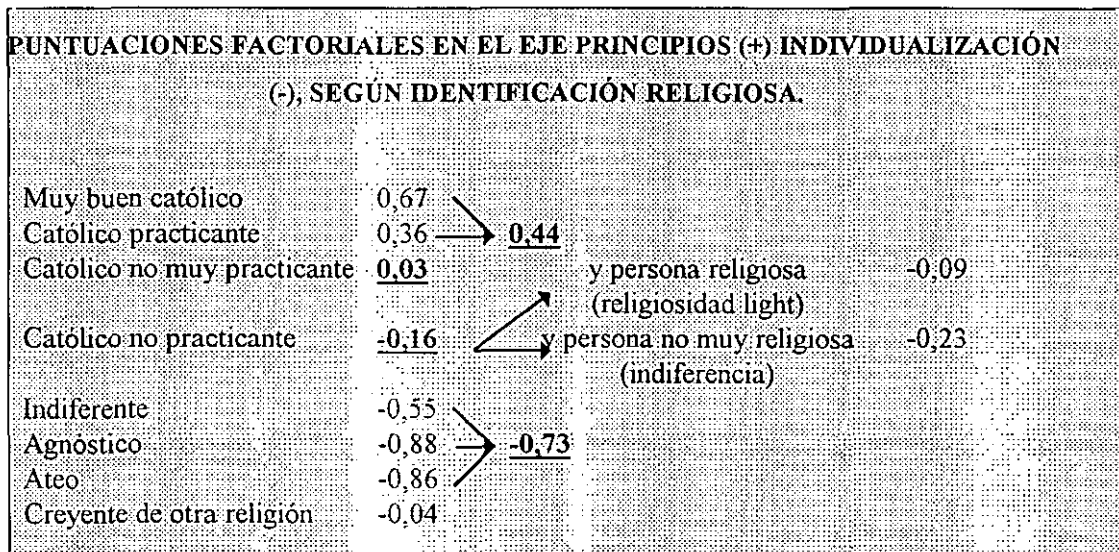
LOS SEGMENTOS SOCIOCULTURALES EN EL ESPACIO SOCIORELIGIOSO



Los posicionamientos demuestran la analogía. También se demuestra, una vez más, el carácter general y estable de la estructura latente de las interrelaciones del análisis factorial realizado combinando las baterías de Inglehart y Rokeach, que como vemos se revela capaz de estructurar (y / o ser estudiado por) otra suerte de fenómenos.

¿Y qué hay del principal indicador de autoidentificación religiosa?

Como la Encuesta Europea de Valores no lo reproduce, no podemos proyectar sus categorías de respuesta sobre el espacio. Lo que sí se puede hacer es observar las puntuaciones obtenidas en el eje individualización de otra encuesta. Al fin y al cabo dicho eje es el más estrechamente relacionado con los fenómenos religiosos, y el indicador merece dedicarle esta atención.



Fuente: CIS-DATA, Valores y Dinámica Intergeneracional (jóvenes) + (adultos), 1.994

Las autoidentificaciones como muy buenos católicos y católicos practicantes se asocian estrechamente al polo de los principios tradicionales. El católico no muy practicante ya tiende a la no diferenciación sociocultural. Nótese que su puntuación es casi cero, y por tanto no se diferencia de la media de la población. El católico no practicante también está poco diferenciado, aunque ya muestra un ligero (muy ligero) escoramiento hacia el polo de la individualización. El resto de los perfiles

religiosos ya pertenecen claramente a la sociocultura moderna, incluido el autoidentificado como indiferente, que se sitúa en una posición intermedia entre el católico no practicante y agnósticos y ateos.

Si dividimos a los no practicantes entre los que se autodefinen como religiosos por un lado y como no religiosos por otro lado, estaríamos aproximándonos algo más a los conceptos de “religiosidad light” (o de baja intensidad) e “indiferencia”, tal como resultaba deseable de acuerdo con los objetivos iniciales de la investigación. Y por otro lado tendríamos ocasión de comparar a los autodefinidos indiferentes con los que llamo indiferentes “de hecho”. Pues bien, los no practicantes religiosos (religiosidad light, o de baja intensidad) presentan una puntuación no diferenciada, semejante a la de los no muy practicantes o a la del español medio. Y los no practicantes no religiosos (indiferentes de hecho) presentan un perfil moderadamente individualizado, aunque bastante más bajo que el presentado por el que se identifica como tal. En términos de distancia sociocultural (expresada por las medias obtenidas) los indiferentes de hecho están más próximos a la religiosidad de baja intensidad que al reconocimiento explícito de la indiferencia, que se revela como un rasgo más propio de haber pasado al área de la increencia que al de una situación limítrofe, mejor representada por el indiferente de hecho. La no religiosidad parece acompañarse de la plena asunción de los valores de la individualización.

En la primera parte de la tesis avanzábamos que el estudio de los indicadores de religiosidad y sus interrelaciones nos indicaba la posibilidad de clasificar a la población española en cuatro o cinco grandes grupos. Los cinco grupos que describe Garelli (Op. Lit., 1.986: militantes religiosos, practicantes regulares, practicantes discontinuos, distanciados y no creyentes) o los cuatro que describe Loeck Halman (González Anleo, 1.996: miembros nucleares, circunstanciales, marginales, y no miembros). De acuerdo con las definiciones que propongo, estos grupos se denominarían de la siguiente manera:

Católicos ortodoxos (tenderían a coincidir con los muy buenos católicos y católicos practicantes).

Católicos no muy ortodoxos (tenderían a coincidir con los no muy practicantes).
Creyentes de baja intensidad (tenderían a coincidir con los no practicantes que dicen ser personas religiosas).

Indiferentes de hecho (tenderían a coincidir con los no practicantes que dicen ser personas no religiosas).

No creyentes (tenderían a coincidir con los autodenominados ateos, agnósticos e indiferentes que tienen en común no considerarse católicos ni personas religiosas).

Los análisis socioculturales realizados ponen de manifiesto que estos grupos no solo se diferencian religiosamente, sino que presentan perfiles socioculturales y rasgos de mentalidad (no específicamente religiosas) claramente diferenciadas. Los análisis confirman las fuertes concomitancias que se producen entre las posiciones religiosas y el grado de individualización de los sujetos.

Los datos revelan que los católicos ortodoxos tienden a ser socioculturalmente tradicionales y los no creyentes modernos (individualizados), mientras que las posiciones religiosamente tibias están asociadas también a posiciones socioculturalmente tibias. Los católicos no muy ortodoxos presentan un perfil sociocultural semejante a la media de la población, así como a los que practican una religiosidad de baja intensidad. Los que aquí se llaman indiferentes de hecho presentan un perfil moderadamente individualizado, aunque más próximo a los que practican una religiosidad de baja intensidad que a los no creyentes.

Hasta ahora nos hemos asomado a lo sociocultural para señalar la coincidencia entre los diversos grados de religiosidad y diversos grados de modernización. Otra importante perspectiva es la del estudio de las diferencias de los que mantienen un nivel relativamente alto de religiosidad cristiano-católica según sus diferentes orientaciones socioculturales. Demos primeramente un repaso al grado de implantación de lo religioso en cada área del espacio. A continuación figura una tabla con los porcentajes de respuestas obtenidos en distintos indicadores de religiosidad según áreas socioculturales.

INDICADORES DE RELIGIOSIDAD POR ÁREAS SOCIOCULTURALES

	<u>Tradic- Material</u>	<u>Tradic- Austero</u>	<u>Indife- renciado</u>	<u>Materia- Transic</u>	<u>Indivi- dualista</u>	<u>Postma- terialista</u>	<u>Total</u>
Asistencia a misa							
Semanal	51	49	36	24	21	15	33
Ocasional	23	26	23	32	18	24	24
Nunca	27	25	41	44	60	61	42
Frecuencia rezan							
Con frecuencia	41	44	27	21	17	14	28
A veces+ casi nunca	40	36	40	44	31	29	28
ns/nc	8	9	12	14	18	12	12
Nunca	11	12	21	21	35	44	23
Confianza Iglesia							
Mucha	41	40	26	19	14	10	26
Bastante	33	31	28	31	21	15	27
Poca	21	20	31	35	37	36	30
Ninguna	5	9	15	15	29	39	18
La Iglesia da respuestas adecuadas a...							
Problemas morales	55	48	39	38	25	22	39
Problemas familiares	54	52	37	38	22	22	38
Necesidades espirituales	63	58	50	52	37	34	50
Problemas sociales	42	36	27	27	22	16	28
Se consideran religiosos	81	80	69	58	45	39	63
Encuentran consuelo y fortaleza en la religión	73	71	56	48	34	30	53
Creencias							
Dios	93	92	84	83	67	59	81
Vida después	51	48	43	42	36	28	42
Infierno	37	39	27	25	17	13	27
Demonio	35	41	27	27	18	18	28
Pecado	72	73	59	57	41	34	57
Cielo	63	64	49	46	36	23	48
Alma	71	71	62	60	47	46	60
Resurrección	45	42	36	30	21	21	33
Reencarnación	21	23	23	21	16	15	20
Imagen de Dios							
Dios personal	63	58	54	49	42	29	50
Espíritu, fuerza vital	22	28	22	27	28	37	27
No sé qué pensar+ns/nc	13	11	19	19	19	20	13
Dios no existe	2	3	5	5	12	14	7
Importancia de Dios							
Poca (1 a 4)	10	13	23	20	42	50	25
Media (5-6)	20	20	26	32	27	23	25
Bastante (7-8)	31	24	27	27	18	15	24
Mucha (9-10)	39	43	25	22	13	12	26
Media en escala 1 a 10	7,4	7,5	6,3	6,3	5,0	4,5	6,3

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990 Elaboración propia.

En las áreas modernas son mayoría los que no van nunca a misa, pero encontramos un 15% de postmaterialistas que acuden semanalmente, y un 25% de individualistas. Los que rezan con frecuencia son respectivamente el 14% y 17%.

Los que confían mucho en la Iglesia son el 10% y el 14%. Más aún son los que se consideran personas religiosas: 39% postmaterialistas y 45% individualistas, aunque debe advertirse que muchos indiferentes de hecho se definen como personas religiosas, aunque la religión sea poco importante en sus vidas. El 34% y 37% creen que la Iglesia da respuestas adecuadas a las necesidades espirituales del hombre, el 22% y 25% creen que da respuestas adecuadas a los problemas de la vida familiar, y el 16% y el 22% a los problemas actuales de la sociedad española.

Como vemos, la modernidad no llega a expulsar del todo a la identidad religiosa, en su acepción cristiano-católica. Puede hablarse de la existencia de un nicho de convivencia mutua en el espacio sociocultural. También encontramos un 27% de materialistas tradicionales y un 25% de austeros que no van nunca a misa. Un 5% y 9% respectivamente que no confían nada en la Iglesia y un 19% y 29% que no se consideran personas religiosas. Lo que indica que los valores tradicionales no se corresponden del todo con los valores religiosos, ni los modernos con la increencia.

Vincular la ortodoxia religiosa con las posiciones tradicionales y conservadoras y la identidad no religiosa con la modernidad es una perspectiva que nos ilustra un importante aspecto de la realidad religiosa de los noventa, pero la profundización en este análisis no nos permite vislumbrar más que una de las tendencias de cambio religioso: la progresiva pérdida de influencia de la Iglesia en el individuo y en la sociedad.

Creo, sin embargo, que la observación de la pervivencia de la religiosidad católica en individuos que mantienen una mentalidad moderna (postmaterialistas e individualistas) nos puede ayudar a comprender mucho mejor los cambios que están teniendo lugar en los noventa.

El análisis cuantitativo no nos permite profundizar en esta cuestión. Lo que nos permite es llegar a la conclusión de que **la religiosidad sigue existiendo en los segmentos socioculturalmente avanzados, lo que implica que hay personas**

que, a contracorriente, combinan una identidad religiosa (y practicante) y una visión moderna de la vida.

Podemos postular (hipotéticamente) que son posturas potencialmente generadoras de ciertos grados de disonancia cognoscitiva, que el individuo habrá de superar mediante determinados procesos de racionalización y tomas de posiciones.

La principal hipótesis al respecto consiste en considerar que las orientaciones socioculturales del individuo son los rasgos de mentalidad dominantes. Es decir, en la actualidad no suele funcionar como estructura estructurante, sino como una estructura estructurada por unos patrones de mentalidad (o hábitos) dominantes.

Esta situación actual contrasta con un pasado reciente en el que la religión católica, en tanto en cuanto producto histórico, cultural y político funcionó como estructura estructurante de otros órdenes axiológicos y de diversos campos de acción social (Díaz-Salazar, 1.981; 1.988).

Por tanto la exploración cualitativa de las diversas formas de religiosidad que caracterizan los diversos segmentos del espacio, tratarán de describir cómo las orientaciones socioculturales están influyendo en su vivencia religiosa.

3.6 RELIGIÓN, SOCIOCULTURA, POLÍTICA Y POSICIÓN SOCIOECONÓMICA.

Uno de los objetivos secundarios de la investigación consistía en estudiar las interrelaciones de aquellas variables o factores interrelacionadas con la dimensión religiosa. Además de las dimensiones socioculturales que acaban de ser analizadas y de la edad, tratada al abordar el cambio generacional; existen otras que tradicionalmente se han relacionado con la religión, bien sea como variables dependientes o independientes. Aquellas en las que me he centrado son las siguientes:

- Política.
- Posición socioeconómica.
- Nivel educativo.

Sucede que estos factores mantienen una estrecha relación con la religiosidad, pero no son independientes entre sí, sino que están a su vez interrelacionados. Y dicha interrelación se sigue manteniendo cuando estos se cruzan con dimensiones socioculturales.

Lo que sigue es una profundización en las interrelaciones entre estos factores, con el objeto de aportar elementos para la construcción de un modelo explicativo complejo. El siguiente apartado tiene un carácter puramente exploratorio, y se centra en las interrelaciones entre variables, desde una perspectiva estrictamente cuantitativa.

La ideología política y sus concomitancias socioculturales

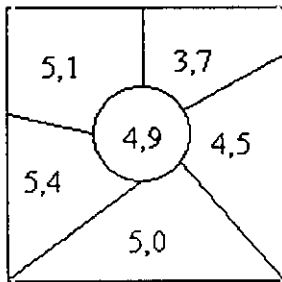
Las interrelaciones entre política y cultura son tan estrechas que cualquier separación de estos ámbitos resulta en cierto modo artificial, tal como ocurre con

la religión y la sociocultura, y la religión y la política. Comenzamos examinando las relaciones entre política y sociocultura; a continuación se presenta la distribución y penetración de una serie de indicadores sociopolíticos en el espacio sociocultural. Seguimos aplicando el sistema de números índices (o en su caso medias) por áreas socioculturales, con el objeto de estudiar las relaciones entre indicadores políticos y tendencias socioculturales.

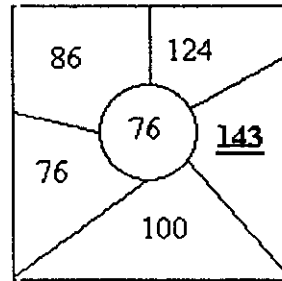
Presentamos en primer lugar las medias obtenidas en la escala izquierda-derecha. Se trata de un indicador de autopoicionamiento ideológico muy utilizado, en el que el 1 representa la extrema izquierda, y el 10 la extrema derecha. Sigue el indicador de los que conceden importancia (mucho + bastante) a la política en sus vidas. A continuación presentamos dos índices relativos a los porcentajes de individuos que afirman haber realizado una serie de formas de acción política. También se presentan índices de individuos que muestran su máximo grado de apoyo a una serie de movimientos sociales.

Por último se presentan los índices de intención de voto a los tres grandes partido, aunque se advierte que los datos se refieren a la situación política de 1.990.

Posicionamiento ideológico en la escala izquierda derecha (\bar{x})

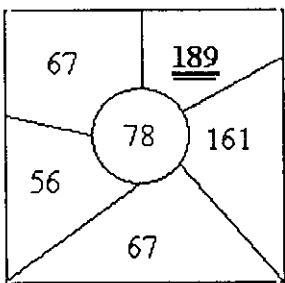


Importancia de la política en sus vidas

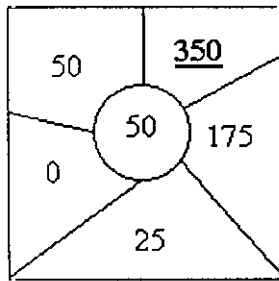


FORMAS DE ACCIÓN POLÍTICA

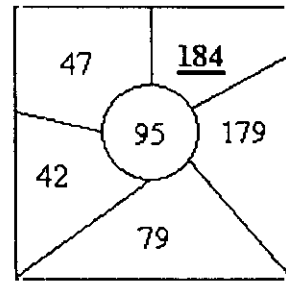
Firmar una petición



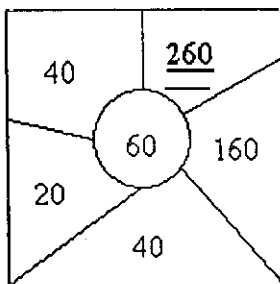
Boicots



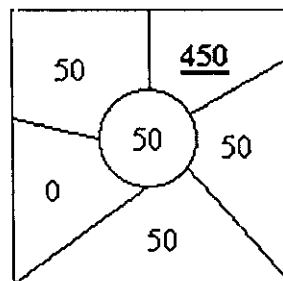
Manifestaciones



Hacer huelgas

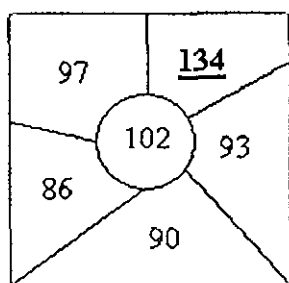


Ocupar edificios

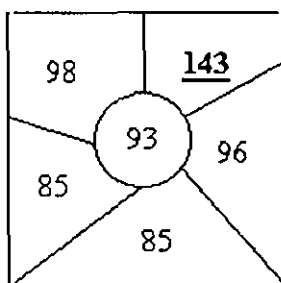


APOYO A MOVIMIENTOS SOCIALES

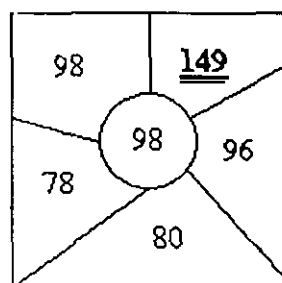
Ecologistas



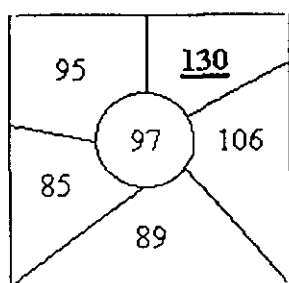
Antinuclear



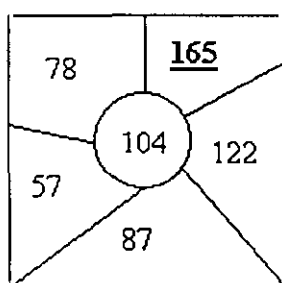
Pro-desarme



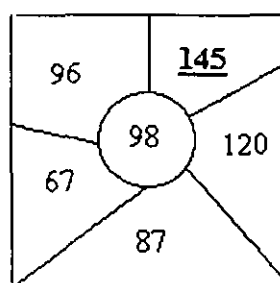
Derechos humanos



Feministas

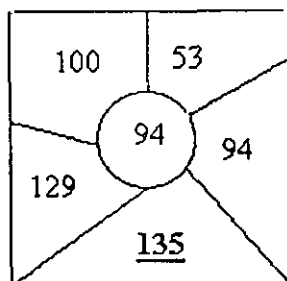


Antirracistas

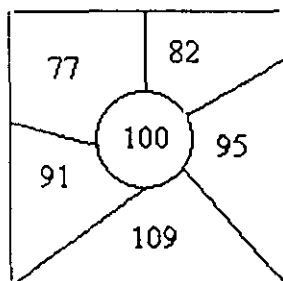


INTECIÓN DE VOTO (1.990)

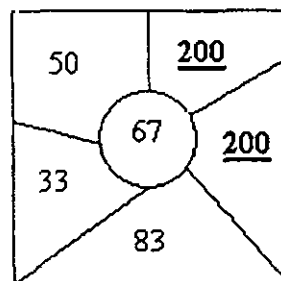
PP



PSOE



IU



Los más conservadores en lo político son los materialistas (puntuación media de 5,4 en la escala izquierda-derecha, lo que implica que predomina entre ellos un perfil políticamente conservador). Tienden a un perfil centrista o intermedio, poco diferenciado, los austeros, indiferenciados e individualistas de transición. Y presentan puntuaciones asociadas a la izquierda los ubicados en las áreas socioculturales modernas, individualistas y postmaterialistas. Estos últimos son precisamente los que se ubican más a la izquierda. Los votantes de IU se concentran en los segmentos modernos, repartiéndose por igual entre postmaterialistas e individualistas. Y están muy infrarrepresentados en las áreas materialista y austera. Los votantes del PP se concentran en las áreas materialista tradicional y materialista de transición. La distribución de los votantes del PSOE es más homogénea y menos diferenciada socioculturalmente.

De modo que la ideología conservadora se asocia al conservadurismo cultural, más específicamente a los valores materialistas, mientras que la izquierda se asocia a la modernidad sociocultural, al no materialismo y a la apertura al desarrollo y autorrealización del individuo.

En los segmentos modernos del espacio también es donde más se siente que la política tiene importancia. Precisamente los postmaterialistas e individualistas modernos son los ciudadanos que más han intervenido en acontecimientos políticos de todo tipo, con gran diferencia respecto a los demás segmentos del espacio social. Ahora bien, si los postmaterialistas se han implicado algo más que los individualistas en política, son estos últimos los que sienten algo más su importancia. Esto se debe probablemente a la mayor edad de este último colectivo y a que en mayor medida han sido espectadores de la transición del régimen franquista a la democracia.

El postmaterialista combina una identidad más de izquierda con una mayor sensibilidad social, más reivindicativa y más ética que en otros segmentos sociales. Por este motivo son los más interesados y más implicados en movimientos tales como: ecologistas, antinucleares, pro-desarme, pro-derechos humanos, feministas, antirracistas, etc. Son, por así decirlo, los líderes (*trend setters*) en las acciones,

estilos de conducta y discursos relacionados con la ética y la conciencia social, en unas versiones modernas de las mismas.

Los dos factores socioculturales, no materialismo e individualización correlacionan con las actitudes políticas. En la medida que un individuo puntúa alto en no materialismo aumenta las probabilidades de que sea de izquierda. Más fuerte aún es la asociación entre individualización y orientación política de izquierda.

Las relaciones entre ideología política y modernidad están arraigadas en la concepción tradicional de izquierda que ha sido asociado a los de anticlericalismo, cambio social y énfasis en la igualdad, mientras que el concepto de derecha se ha asociado a los de religiosidad, status quo y énfasis en la libertad (Díez Medrano, García Mon y Díez Nicolás, 1989).

Estas asociaciones todavía funcionan en la España de los noventa, si bien los cambios de contexto conllevan algunos cambios de significación en las concepciones políticas. La modernización estructural parece haber tenido consecuencias en el ajuste de las superestructuras políticas. Cabe destacar las que siguen:

- La pérdida de importancia explicativa del factor clase social.
- La pérdida de importancia relativa de los principios económicos en la identidad política y el correlativo aumento de la importancia de otros criterios no económicos (culturales).

Estos factores han conllevado cambios cualitativos en las orientaciones ideológicas de los ciudadanos, y más concretamente en la identificación de los conceptos izquierda-derecha.

En relación con el primer factor se ha demostrado que en la medida que avanza el proceso de individualización disminuye la importancia de la clase social como predictor de las orientaciones políticas (Van Der Broek y Heunks, 1994).

Dado que el avance de la individualización en las sociedades europeas y occidentales y en Norteamérica está íntimamente relacionado con el crecimiento económico (Ester, Halman y De Moor, 1994) resulta plausible la teoría de que el incremento de la seguridad económica en el que se han educado las nuevas generaciones, y el desarrollo de una sociedad de consumo, generan nuevas concepciones y nuevas demandas políticas, así como nuevos objetivos asociados a los planteamientos de la izquierda y la derecha. El desarrollo del consumo en todos los estratos sociales haría disminuir las tensiones basadas en los intereses de clase, y con estas la polarización de las posiciones políticas según indicadores de clase social. Simultáneamente se produciría una disminución de la importancia relativa de los principios económicos en la identidad política y un aumento de los no económicos. (Inglehart, 1.991).

Las nuevas oposiciones que invaden el campo de significación política, y que actualizan el sentido de los términos izquierda y derecha se proyectan sobre el eje modernidad/tradición, y actúan con relativa independencia de los principios político-económicos.

Las tensiones no económicas adquirirían una importancia creciente y podrían llegar a ser más influyentes que las económicas en la actual configuración de las identidades políticas. Un estudio realizado en el ámbito de la sociedad española aborda estas cuestiones y concluye afirmando que la capacidad explicativa de las cuestiones no económicas respecto al autopoicionamiento ideológico venían a ser aproximadamente el doble que la de las económicas, según los indicadores utilizados. (Díez Medrano, García Mon y Díez Nicolás, 1.989).²⁵

²⁵ Se trata de un modelo estructural basado en un análisis factorial confirmatorio. Los indicadores de cuestiones no económicas fueron: práctica religiosa, actitud hacia la cohabitación e índice de postmaterialismo. Y los de cuestiones económicas: actitud hacia la nacionalización de la banca, actitud hacia la nacionalización de las empresas y actitud hacia la intervención del gobierno en la economía

Resulta loable el esfuerzo por presentar un intento de cuantificación de tales aspectos, pero la principal crítica que merece el modelo presentado por los mencionados autores es ... (continúa)...

La hipótesis de fondo se refiere al lugar destacado que ocupa el cambio cultural en el acontecer político (Inglehart, 1977,1984 y 199a, Flanagan y Dalton, 1984; Flanagan 1987, Montero y Torcal 1992). *“Esta hipótesis mantiene que durante las últimas década se ha producido un declive de las tensiones políticas de carácter económico, debido a que las nuevas generaciones, educadas en el contexto de la “abundancia”, han cambiado sustancialmente el sistema de valores y han incorporado un conjunto de valores no económicos. Las áreas de conflicto se estructuran así tanto alrededor de algunos cleavages tradicionales todavía no resueltos, como de los creados tras la aparición de los nuevos valores que se relacionan con la calidad de vida y la búsqueda de la realización personal en la sociedad. Este nuevo cleavage cifra en la dimensión materialismo/postmaterialismo. La ya conocida “revolución silenciosa” (Inglehart, 1977) en las sociedades industriales avanzadas estaría refiriéndose al proceso que posibilita el cambio de la vieja política de valores de crecimiento, orden público, seguridad nacional y formas tradicionales de vida, a la nueva “política” de valores orientados al problema ambiental, a la libertad individual y a la igualdad social (Knutscan, 1989a; Inglehart, 1991a).²⁶*

...(viene de la pág. anterior)... el indicador “práctica religiosa” y este es el que más pesa en la dimensión “cuestiones no económicas”. No me parece adecuada su inclusión cuando la interpretación de esta dimensión en la que participan tres variables es explicada en clave postmaterialista, tratando de ajustarse a la teoría de Inglehart sobre la importancia decreciente del determinismo económico. Los indicadores de religiosidad siempre han correlacionado muy alto con la identificación política, sin que se trate ni mucho menos de un fenómeno emergente. La fuerza de asociación entre ideología política y religión se mantiene en gran medida independientemente de la interacción entre religiosidad y los indicadores de modernización sociocultural (individualización y/o no materialismo. Más adelante tendré ocasión de demostrar dicha afirmación).

Por otro lado la fuerte correlación entre la identificación política y religiosa no es un fenómeno nuevo sino clásico, que persiste en España pese al avance del tiempo y de los procesos de secularización (Linz et al, 1981, Linz 1986b, Montero 1986, Pérez Díaz 1987). En mi opinión resulta poco acertado incluirlo en el análisis cuando se pretende probar la hipótesis de un cambio en la significación del espectro político.

²⁶ La cita es de Montero y Torcal, 1992.

Montero y Torcal basándose en la asociación entre la escala izquierda-derecha y un indicador de “materialismo/postmaterialismo” consideran que parece confirmarse en el caso español la hipótesis de que *“el nuevo cleavage político del cambio cultural está cortando transversalmente las clásicas tensiones políticas de la sociedad española, resumidas en la dimensión izquierda-derecha, y está generando como consecuencia nuevas áreas de conflicto”*. (Montero y Torcal, 1992). Para observar la influencia relativa de los diversos factores políticos en la definición de los significados de la escala realizaron un análisis probit, cuyos resultados se acompañan a continuación:

Análisis probit del autopercepción en la escala ideológica izquierda-derecha	
Papel del Estado	8.907
Religión (asist. a misa)	8.206
Clase social subj.	4.969
Cambio cultural (mat/postmat)	3.528
Estudios	1.880
Actitud cambio social	1.691
Sexo	1.382
Edad	0.728
Militancia CC.OO	0.510
Hábitat	0.132
	R = .37
	ROC = .39
	n = (1106)

Fuente: Montero y Torcal, 1992

No se trata para estos autores de la distinción entre lo económico y lo no económico sino entre lo nuevo y lo tradicional. En este análisis se combinan indicadores relativos a la mentalidad y a la estructura social de los sujetos. Lo económico estaría representado por el papel del Estado, el factor más explicativo del posicionamiento ideológico.

Los factores que más influyen, según este análisis, en la dimensión ideológica de la escala izquierda-derecha, son: la función redistributiva del Estado en la sociedad y

la religiosidad, cuestiones ambas que pueden considerarse tradicionales. Sigue otra cuestión tradicional como es el conflicto entre clases, y posteriormente aparecen otros factores que guardan relación con nuevos *cleavages*; cambio cultural, educación, cambio social (y quizás también en cierta medida el sexo y la edad)²⁷.

El mismo estudio demuestra que entre las nuevas generaciones los *cleavages* tradicionales pierden capacidad explicativa mientras que el del cambio cultural la mantiene sustancialmente.

No obstante, pese al declive de las ortodoxias ideológicas y el avance hacia posiciones políticas más moderadas, tanto por la izquierda como por la derecha, las cuestiones político-económicas, relativas al papel redistributivo del Estado y las tensiones entre lo público y lo privado al parecer siguen siendo, junto con la posición religiosa, el factor más explicativo del autopoicionamiento ideológico. Pese a ello la importancia del factor sociocultural resulta evidente.

En relación con todas estas cuestiones voy a presentar los siguientes datos. A continuación figura una tabla con los coeficientes de correlación entre el autopoicionamiento ideológico y una serie de factores potencialmente relacionados con este:

²⁷ El comentario al resultado del análisis es mío. Me baso en la magnitud de los coeficientes obtenidos como criterio de jerarquización de la influencia de los factores.

**CORRELACIÓN ENTRE POSICIONAMIENTO IDEOLÓGICO
Y OTRAS VARIABLES ASOCIADAS.**

	r	
Religiosidad	+0,4393	La posición del sujeto ante los principios e instituciones tradicionales
Confianza en instituciones relacionadas con el orden y control social	+0,3376	
Propiedad estatal vs privada	-0,3251	La política económica
Iniciativa privada vs igualitarismo	+0,2900	
Individualización	-0,2554	Lo sociocultural
No materialismo	-0,1628	
Indicador postmaterialismo de Inglehart	-0,2464	La posición socioeconómica
Estatus (posición socioeconómica)	-0,1005	
Ingresos	-0,1626	
Clase social subjetiva	-0,0620	

Todas los coeficientes son significativos al nivel de 0,001.
En la escala 1= Extrema izquierda y 10= Extrema derecha

Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990

Según la fuente e indicadores disponibles la variable que más fuertemente correlaciona con el posicionamiento político es la autoidentificación religiosa. Siguen a esta otras de acuerdo con la jerarquización de la tabla. Una posible interpretación de los resultados es la siguiente:

La dimensión más explicativa de la autoidentificación política es la orientación del individuo ante los principios e instituciones tradicionales. Por este motivo los indicadores de religiosidad (la Iglesia Católica sigue siendo mayoritariamente vista como una institución representativa de los valores conservadores tradicionales) suelen presentar coeficientes de correlación más altos que otras variables (en el caso de esta encuesta es la más alta, con diferencia).

He querido presentar en esta tabla la fuerte correlación entre ideología política y la confianza en las instituciones, porque al estar íntimamente relacionada con la religiosidad ayuda a comprender la relación entre religiosidad y política.

Otra dimensión explicativa es la denominada política-económica, que seguiría en importancia a la anterior. Los temas de políticas económicas aparentemente tendrían una importancia relativa mayor que las tendencias socioculturales, y estas a su vez tendrían más peso que la posición socioeconómica. En lo que se refiere a las tendencias socioculturales (desde la perspectiva bidimensional anteriormente desarrollada) habría que indicar que es la dimensión individualización la que mantiene una relación más directa con la política, y no tanto el no materialismo.

Existe no obstante una fuerte interacción entre los factores socioculturales y la religiosidad y otra más moderada entre sociocultura y posición socioeconómica que hace más complejo el análisis de las influencias recíprocas. En la comparación cruzada de la matriz de correlaciones también merece la pena destacar la fuerte correlación entre confianza institucional con los indicadores socioculturales así como con la religiosidad. Curiosamente las orientaciones relativas a la política económica son independientes de las orientaciones socioculturales y religiosas, ya que prácticamente no correlacionan.

MATRIZ DE CORRELACIONES							
	POLÍTICA	RELIGIÓN	ORDEN	PROPIEDAD ESTATAL VS PROPIEDAD PRIVADA	INICIATIVA PRIVADA VS IGUALITARISMO	INDIVIDUALIZACIÓN	ANTI MATERIALISMO
RELIGIÓN	0,44						
ORDEN	-0,34	-0,45					
PROPIEDAD PRIVADA	+0,29	+0,05	-0,01				
PROPIEDAD ESTATAL							
INICIATIVA PRIVADA	-0,32	-0,14	+0,12	-0,19			
IGUALITARISMO							
INDIVIDUALIZACIÓN	-0,25	-0,45	+0,35	+0,04	+0,10		
ANTIMATERIALISMO	-0,16	-0,09	+0,23	-0,05	+0,07	+0,00	
ESTATUS	+0,10	-0,13	+0,12	+0,23	-0,11	+0,33	-0,01

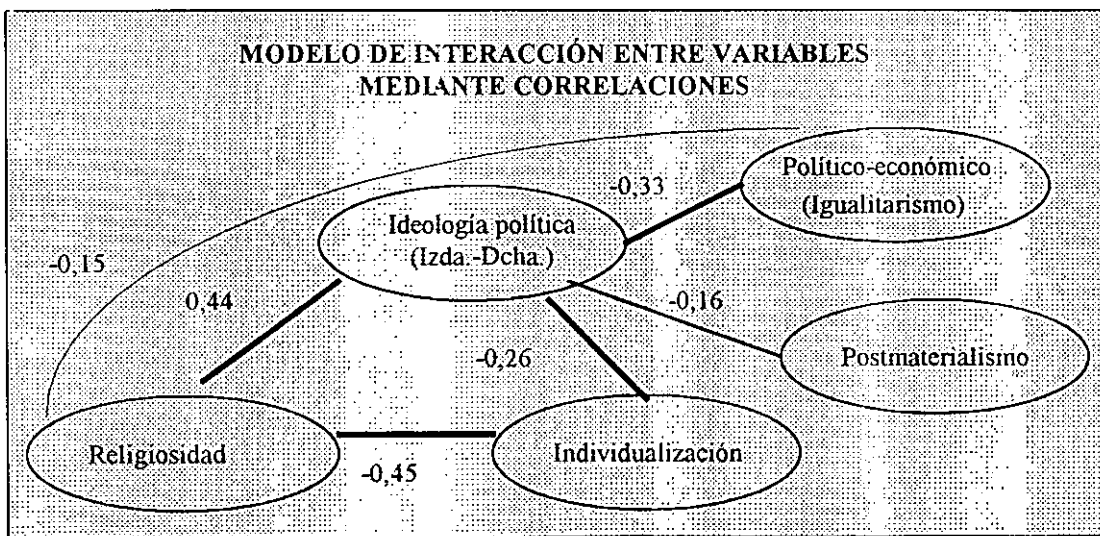
Fuente: Encuesta Europea de Valores, DATA, 1.990 Elaboración propia.

Cabe distinguir pues una dimensión de la ideología política no afectada por la modernización, que sigue teniendo importante fuerza explicativa: las orientaciones político-económicas. La identidad de la izquierda se sigue asociando estrechamente a una función redistributiva del Estado, que fomente la igualdad social y que

intervenga la actividad económica para evitar las desigualdades. Pero en otras esferas lo político interacciona con el avance de la modernización y las actitudes ante la religión.

Frente a los temas clásicos o tradicionales, tales como: la lucha de clases, las reivindicaciones laborales, el sindicalismo, las experiencias del socialismo real, las aspiraciones revolucionarias o las referencias a la ortodoxia (Marxismo, comunismo, socialismo científico...) se están imponiendo otros nuevos temas con mayor capacidad de atracción para amplios grupos de la sociedad (no sólo para la izquierda) y especialmente para los jóvenes: feminismo, antirracismo, respeto por los derechos de las minorías (gays, lesbianas, grupos minoritarios), ecología, globalización e interdependencia de los problemas regionales, conflicto Norte-Sur, atracción por la labor de ONG's en el tercer mundo, etc. Lo que configura un nuevo espacio de pensamiento y acción social superpuesto al pensamiento y acción clásico de la izquierda. Estas conclusiones coinciden con las que sostienen otros autores. (Díez Medrano 1989, Díez Nicolás, 1989, Montero 1992, 1994).

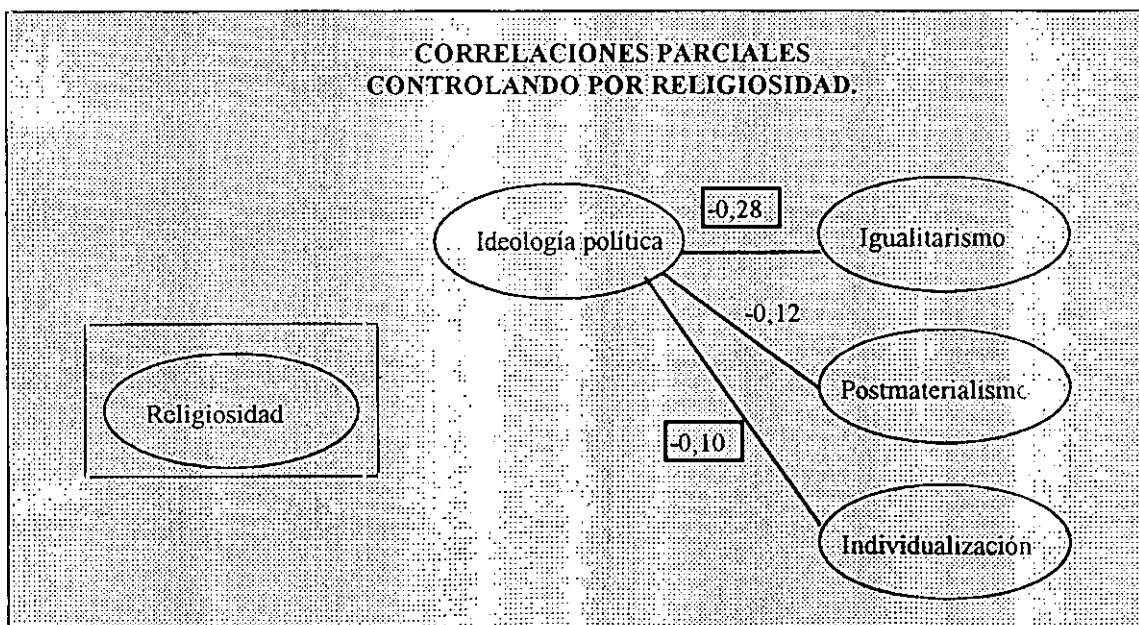
Para explorar las relaciones entre religiosidad y política incluyendo los factores de explicación sociocultural podemos partir del siguiente modelo de interacciones, que resulta de la exploración previa de los coeficientes de correlación (r de Pearson)²⁸:



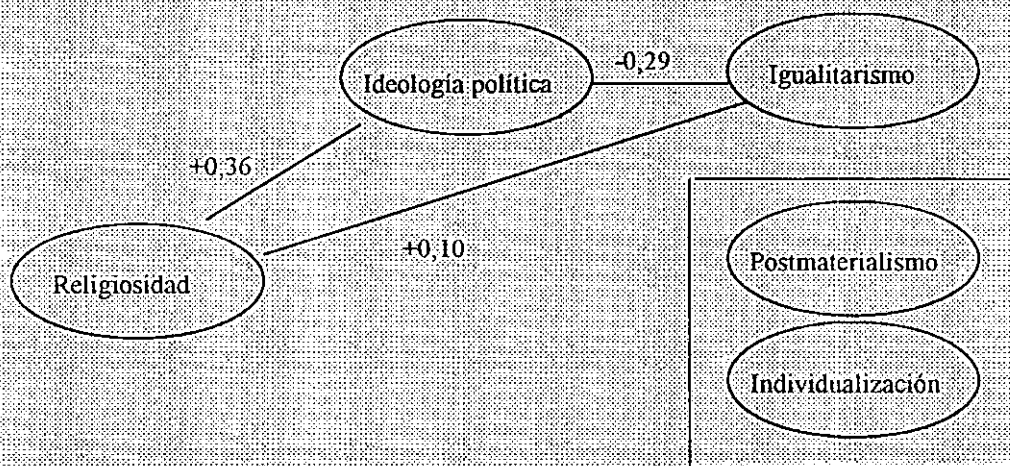
²⁸ El indicador de política económica gradúa las actitudes de los ciudadanos entre la firme defensa de la iniciativa privada frente a la firme defensa del igualitarismo. En indicador de ideología política es la autoidentificación izquierda - derecha en escala de 1 a 10 puntos.

En el gráfico se aprecian dos interacciones especialmente fuertes, religiosidad e individualización y religiosidad y política. La interacción entre individualización y política es también importante, aunque más moderada, debido a que lo sociocultural no agota la explicación de la autoubicación en el espectro izquierda-derecha. También influye considerablemente la orientación político-económica (y más moderadamente otros factores no incluidos en el gráfico, como el estatus socioeconómico, etc.).

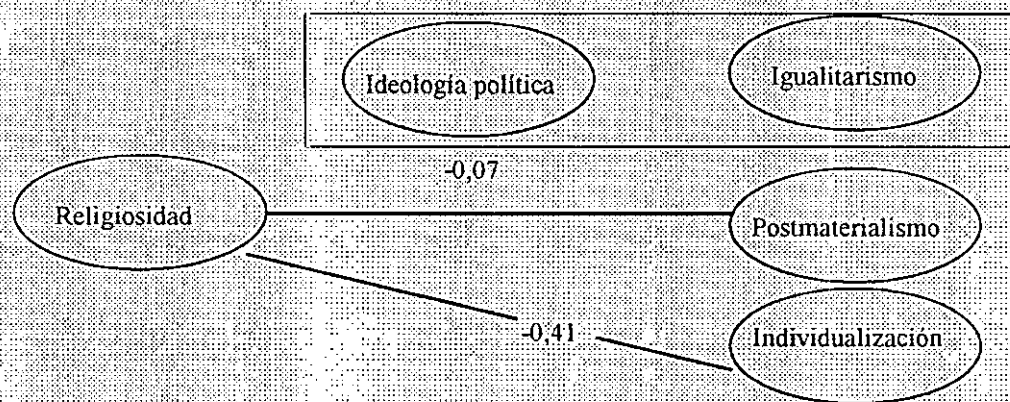
Las interacciones recíprocas de las variables seleccionadas se pueden comprender mejor mediante el análisis de correlaciones parciales. Hay que tener en cuenta que la elevada correlación entre ideología política y religiosidad se explica en parte, (no sabemos hasta que punto) por la interacción recíproca de las dimensiones socioculturales con la religiosidad y la política. De la misma manera las relaciones entre política y sociocultura se explican en parte por la interacción de ambas con la dimensión religiosa. Dicho análisis consiste en estimar las correlaciones resultantes cuando anulamos el efecto de una o más de estas variables, mediante un juego de simulación bajo el supuesto de que la/s variable/s elegida/s (o variables de control) no correlacionan con el resto (variables controladas). Pues bien, a continuación se presentan tres resultados obtenidos, controlando en el primero por religiosidad, en el segundo por las dimensiones socioculturales y en el tercero por política.



**CORRELACIONES PARCIALES
CONTROLANDO POR DIMENSIONES SOCIOCULTURALES.**



**CORRELACIONES PARCIALES
CONTROLANDO POR POLÍTICA.**



Cuando se anula el efecto de la religiosidad sobre las otras cuatro variables, descubrimos que las interacciones entre sociocultura e ideología política disminuyen considerablemente. Sin embargo, sigue manteniéndose fuerte (pero ligeramente inferior) la asociación entre igualitarismo *versus* iniciativa privada frente al posicionamiento ideológico, porque la relación de este factor con la religiosidad es muy débil, aunque no del todo inexistente. Lo que significa que esta

última asociación es en buena medida independiente de las dimensiones socioculturales y la religiosidad. Mientras que sociocultura y religiosidad se revelan como dimensiones muy estrechamente relacionadas.

Cuando se controla por sociocultura la asociación entre religión y política se sigue manteniendo bastante, aunque ha disminuido sensiblemente, debido a que los factores socioculturales interaccionan fuertemente con la religiosidad. Por último, puede comprobarse que cuando se anula el efecto de la dimensión política la asociación entre religiosidad e individualización sigue manteniéndose casi tan alta como antes, lo que demuestra que la política apenas tiene capacidad explicativa sobre la naturaleza de estas relaciones. (religión y sociocultura).

Los datos sugieren que cabe hacer una lectura en clave sociocultural de los fenómenos religiosos, dada la estrecha interdependencia de los parámetros analizados. Dicha explicación sociocultural de los fenómenos religiosos podría sin duda enriquecerse al contemplar las relaciones entre los fenómenos sociopolíticos y los principales ejes de explicación sociocultural. Pero también en buena medida, aun prescindiendo de la contextualización sociopolítica estamos incidiendo en una dimensión de explicación muy relevante al explicar la religión en clave sociocultural. Sobre todo al relacionarla con el proceso de individualización.

Por otro lado, los datos sugieren que en la explicación de los fenómenos sociopolíticos los dos contextos de explicación, el sociocultural y el religiosos, son muy relevantes y conviene tenerlos presentes a ambos.

El factor socioeconómico.

En una investigación anterior (Arroyo Menéndez, 1997, 1997b) he estudiado las relaciones entre mentalidad y clase social, utilizando como principal indicador de

clase o posición social la clase social subjetiva.²⁹ Las conclusiones a las que en tal ocasión llegué fueron las siguientes:

Pese a que ideológicamente la autodenominada clase trabajadora o los segmentos socioeconómicos bajos muestran un escoramiento hacia las posiciones políticas de izquierda, y -como ya se ha visto - las posiciones de izquierda se encuentran relacionadas con la modernización sociocultural, la clase trabajadora se muestra más conservadora en lo sociocultural que las clases medias y altas.

Según el citado estudio la clase trabajadora resulta ser la más materialista y la más orientada a los principios tradicionales. Los que se identifican con esta clase social, aprecian significativamente la ética del esfuerzo, el espíritu del ahorro, los buenos modales, la obediencia y la honradez. Son menos sensibles a otros valores más propios de la clase media-alta, como la independencia, la responsabilidad, la imaginación, la lógica y la ambición. También es en general menos permisiva en todo tipo de cuestionamientos morales: libertad sexual, divorcio, homosexualidad, prostitución, aborto, eutanasia, suicidio, engaño en el pago de impuestos, drogas, etc. El modelo familiar en el que viven y al cual aspiran también es algo más tradicional, especialmente en lo que se refiere asignación de roles sexo-sociales, al papel que se atribuyen a la mujer en el hogar y la familia y a la concepción de la maternidad.

Otros rasgos importantes de sus actitudes políticas son su mayor apatía e indiferencia, su menor participación y su menor apoyo a todo tipo de agrupaciones o movimientos que persiguen objetivos relacionados con la mejora de la sociedad, tales como: ecologismo, pacifismo, objeción de conciencia, igualdad de la mujer, derechos humanos, antirracismo, movimientos pro gays y lesbianas, apoyo a refugiados e inmigrantes, etc.

²⁹ La percepción subjetiva de clase se obtiene en las encuestas preguntando “¿A qué clase social pertenece usted?”. Las categorías de respuesta sugeridas suelen variar en unas y otras encuestas, aunque es frecuente encontrar las siguientes: alta, media-alta, media-baja y baja (o baja-trabajadora).

Su mayor conservadurismo sociocultural se explica por diversos factores, algunos de los cuales podrían ser los siguientes: Peor acceso a la educación, a los medios de comunicación e información. Este peor acceso podría estar determinado estructuralmente por el sistema de reproducción de desigualdades sociales, lo que ocasiona que hijos y mujeres de familias obreras accedan a la educación y al empleo en peores condiciones respecto a otros segmentos sociales, y desarrollen estilos de vida, ocupaciones y hábitos más acordes con los esquemas tradicionales, y accedan menos y en peores condiciones a los medios de comunicación e información, grandes transmisores de los valores de modernización.

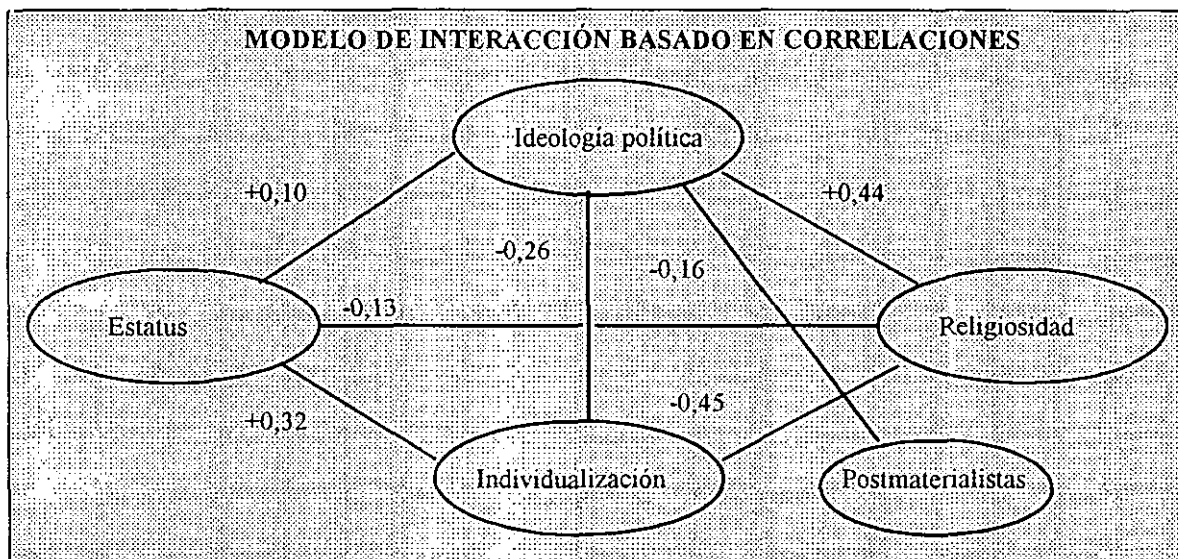
Otro argumento explicativo, (no exclusivo sino complementario respecto al anterior) sería el que sugieren las conclusiones del Grupo Europeo de Valores (EVSG), que relacionan desarrollo económico con individualización. La hipótesis no solo se confirma desde la perspectiva comparativa entre países, o desde la perspectiva de la evolución de cada país. Las diferencias en la estructura socioeconómica también estaría condicionando la permeabilidad a los valores emergentes.

A pesar de todo las diferencias de mentalidad según clase social u otros indicadores socioeconómicos son moderadas, no excesivamente pronunciadas, aunque suficientemente significativas. A título de ejemplo valga el siguiente dato: el coeficiente de correlación entre posición socioeconómica e individualización es de $r = 0,32$. Más baja es la relación entre religiosidad y clase social, que obtiene un coeficiente de correlación de $r = -0,13$. (En la EVS. El indicador de posición socioeconómico se explica más abajo.)

La clase social es tan solo un indicador de la posición socioeconómica. Para lo que sigue a continuación he preferido trabajar con una variable que sea resultado de la combinación de distintos indicadores de esta dimensión. Teniendo en cuenta las variables disponibles en la Encuesta Europea de Valores 1990, he recurrido a la construcción de un indicador que resume las siguientes: nivel educativo, ocupación de la persona entrevistada, ocupación del cabeza de familia, ingresos familiares y clase social subjetiva. La técnica utilizada ha sido el análisis factorial de

correspondencias múltiple (mediante el procedimiento Homals de SPSS)³⁰ y el tratamiento elegido ha sido el de la agrupación de las variables en torno a un único factor.

El factor estatus correlaciona del siguiente modo con las dimensiones socioculturales la ideología política y la religión:



La correlación más fuerte se establece entre estatus e individualización, mientras es más débil su relación con la política y la religión. La correlación con el postmaterialismo es tan baja que no la he representado en el gráfico.

Las relaciones entre estatus y política y estatus y religión no solo se encuentran influidas por las interacciones entre política y religión entre sí, sino por la interdependencia de estas con las dimensiones socioculturales. El fuerte y continuado proceso de individualización coexiste y se asocia a una actitud política favorable a los planteamientos de izquierda moderada. Las orientaciones

³⁰ El motivo de la preferencia del análisis de correspondencias frente a otras técnicas de agrupación factorial ha sido el deseo de que la no respuesta, siempre alta al declarar los ingresos, contribuye activamente en la configuración de la dimensión, ya que no es aleatoria. El tratamiento categórico o nominal de las modalidades de respuesta permite obtener la correspondencia adecuada de los NS/NC con otras categorías de respuesta.

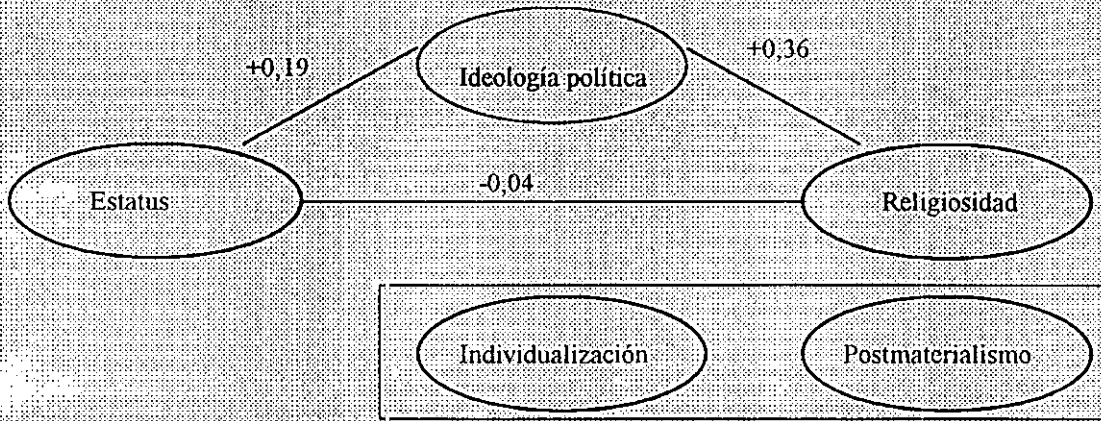
Se contaba con diez categorías de ingresos, cuatro categorías de clase social (alta, media-alta, media-baja, y trabajadora) y doce categorías de ocupación para el entrevistado y otras doce para el cabeza de familia.

socioculturales son hoy mejores predictores de la ideología política que las posiciones socioeconómicas de los sujetos y están contribuyendo a debilitar las relaciones de asociación entre política y clase social, mediante el siguiente mecanismo de interacción:

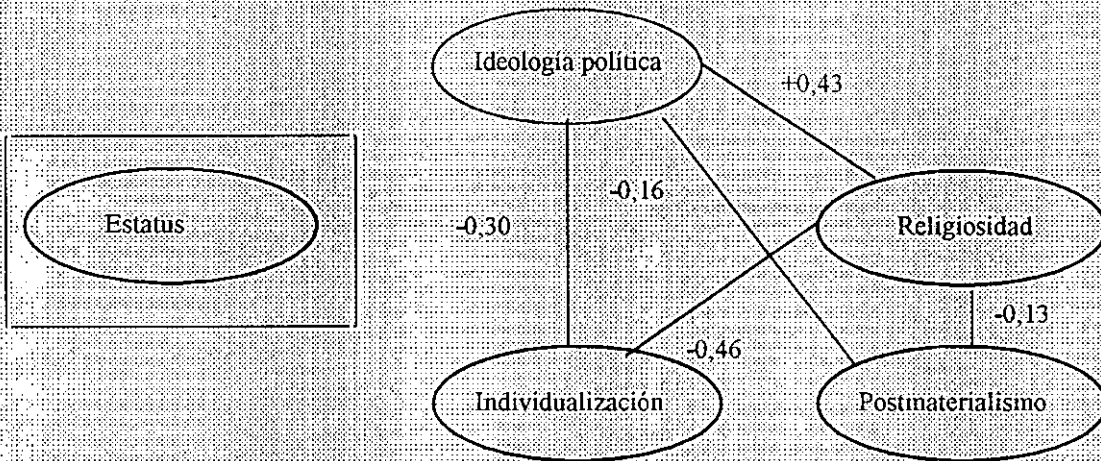
De un lado tenemos la relación clásica que asocia estatus alto con ideología conservadora y viceversa. Por otro lado las actitudes favorables a la izquierda se asocian a la modernización cultural, tanto en lo relativo a las orientaciones postmaterialistas como en el avance de la individualización. Pero al relacionarse el estatus alto con la individualización, predispone a que muchos sujetos de posición socioeconómica superior a la media simpaticen con la izquierda, lo que fomenta el debilitamiento de la relación clásica entre política y clase social.

Dado que las interacciones entre política y estatus y política y sociocultura están fuertemente mediadas por la desigual penetración de la individualización en las clases sociales, interesa estudiar los efectos de cada dimensión en la red de interacciones, para hacernos una idea más adecuada de su funcionamiento complejo y de como se relacionan con la dimensión religiosa. Esto es lo que pretendo al realizar las siguientes correlaciones parciales.

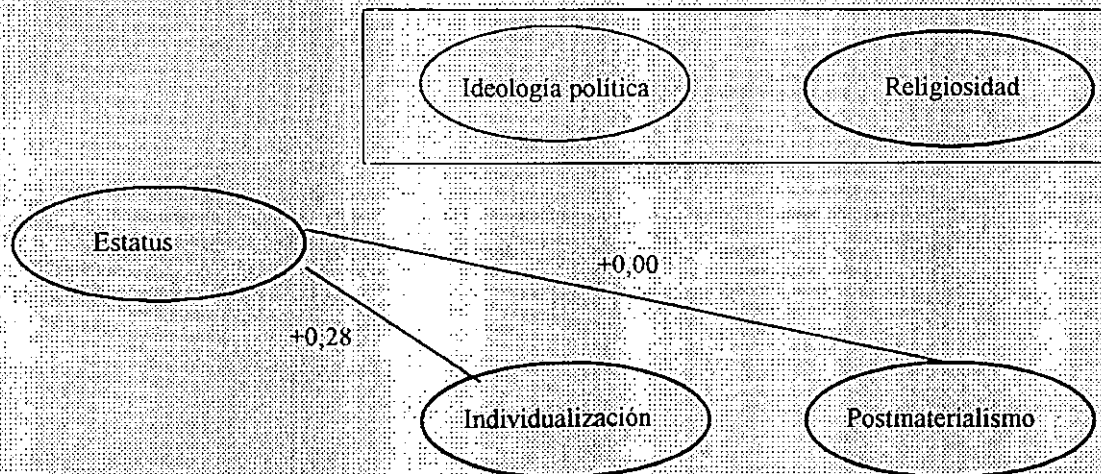
**MODELO DE CORRELACIONES PARCIALES
CONTROLANDO POR SOCIOCULTURA**



**MODELO DE CORRELACIONES PARCIALES
CONTROLANDO POR ESTATUS**



**MODELO DE CORRELACIONES PARCIALES
CONTROLANDO POR RELIGIOSIDAD Y POLITICA**



Cuando se controla por individualización y no materialismo desaparece la débil relación que previamente existía entre estatus y religiosidad, debido a que esta estaba determinada por la significación sociocultural de la religión. Sin embargo aumenta la relación entre estatus e ideología política, debido a que ya no actúa el efecto debilitador de la tensión de clases que acompaña a la modernidad sociocultural.

Cuando se controla por estatus apenas varían las correlaciones entre el resto de las variables, a excepción de la asociación política-individualización, que aumenta ligeramente.

Cabe pensar, por lo tanto, que las relaciones que se observan entre la posición socioeconómica y la religiosidad están fuertemente mediadas por la relación que mantiene lo socioeconómico con los valores socioculturales y, aunque menos, con las actitudes sociopolíticas. Se ha podido comprobar que la correlación entre religión y posición socioeconómica desaparece al controlar por sociocultura y disminuye mucho al controlar por ideología política.

Lo que hace suponer que son las dimensiones socioculturales y las actitudes políticas de los diferentes grupos socioeconómicos las que explicarían las diferencias de religiosidad que se aprecian en éstos.

Sin embargo lo socioeconómico sí que es un factor interdependiente de las dimensiones socioculturales, así como también explica parcialmente la ideología política. Si bien en el pasado lo socioeconómico correlacionaba más con los indicadores de identificación política, hoy esa relación se está oscureciendo al aumentar las proporciones de individuos del estatus medio-alto que se consideran de izquierda, porque representa la tendencia política que mejor se adapta a los valores de la modernidad.

El nivel educativo.

Numerosos estudios han señalado la fuerte asociación que se establece entre nivel educativo y religiosidad (Orizo, 1991; 1995, González-Blasco y González Anleo, 1992, Díaz-Salazar, 1993. De Miguel, 1993-1994 ; 1995-96, etc.). Como mero ejemplo presento la siguiente tabla, con datos de 1996:

<u>Nivel de estudios según identificación religiosa(%)</u>				
	<u>No muy</u>			
	<u>Practicante</u>	<u>practicante</u>	<u>No practicante</u>	<u>No creyente</u>
Menos de primarios	60	42	33	20
Primarios completos	16	28	34	33
Secundarios	11	19	21	27
Tercer grado	12	11	12	21
n=	(1009)	(965)	(1245)	(888)

Fuente : Monitor Sociocultural, SDC-10 DATA, 1.996

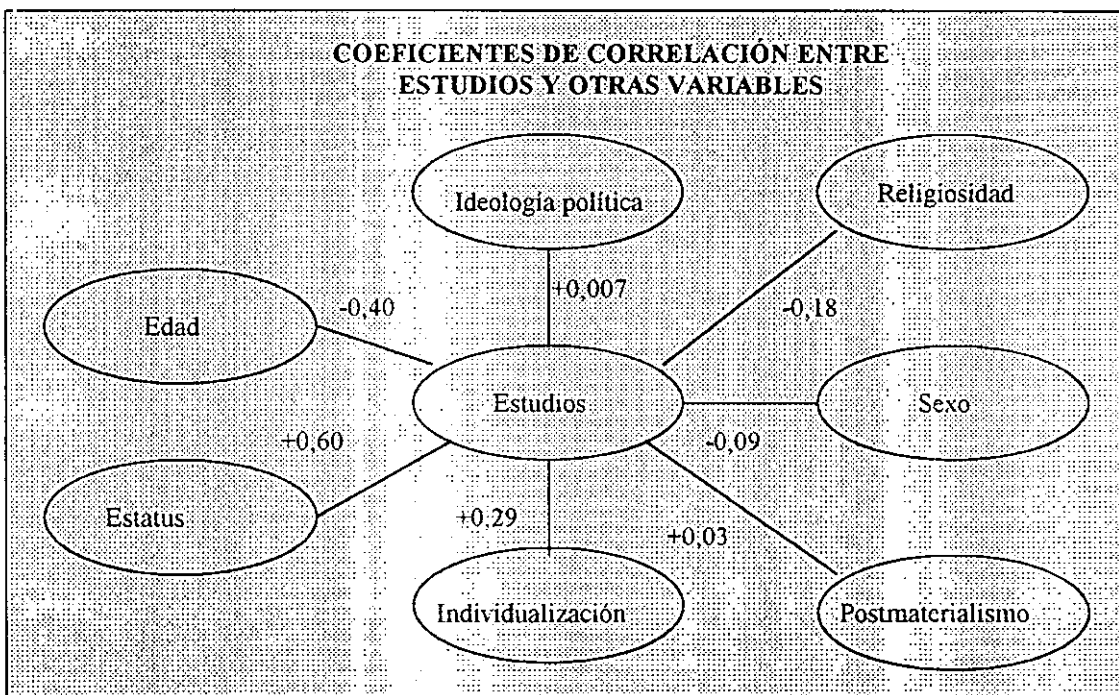
Tienden a presentar un nivel más bajo de estudios aquellos que mantienen unos niveles más altos de religiosidad y viceversa. El sentido de la asociación sugiere la hipótesis de que conforme aumenta la formación y educación tienden a abandonarse las prácticas o creencias religiosas. Pero antes de dar por sentada esta explicación conviene señalar que existen otras alternativas que compiten con esta en plausibilidad.

Es probable que no se establezca ninguna relación de causalidad entre educación y religiosidad y la asociación entre estas dos variables obedezca a otras causas, como por ejemplo:

- a) que los menos religiosos y mejor educados sean también los más jóvenes.
- b) que los menos religiosos y mejor educados sean también los más modernos.

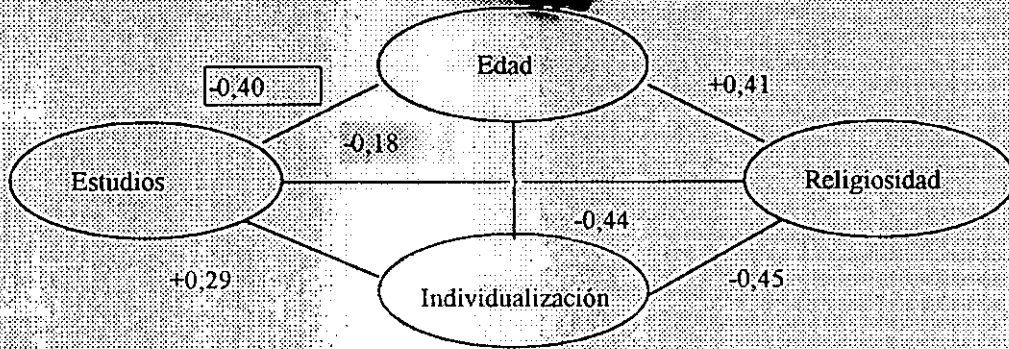
c) que los menos religioso y mejor educados sean también los que poseen una mejor posición socioeconómica.

La tercera alternativa no parece ejercer una influencia digna de consideración, si tenemos en cuenta algunos datos presentados, que indican que la dimensión socioeconómica no constituye un factor explicativo relevante de los fenómenos religiosos. Motivo por el cual descarto de antemano la tercera hipótesis. Respecto a la primera hipótesis, Amando de Miguel (1.996) nos advierte que las relaciones entre religión y estudios están fuertemente influidas por el efecto de la edad. Parece pues probable que la edad y la modernización sociocultural fuesen las verdaderas causas de una asociación que podría ser espuria. Comenzaré explorando las relaciones con otras variables mediante coeficientes de correlación.



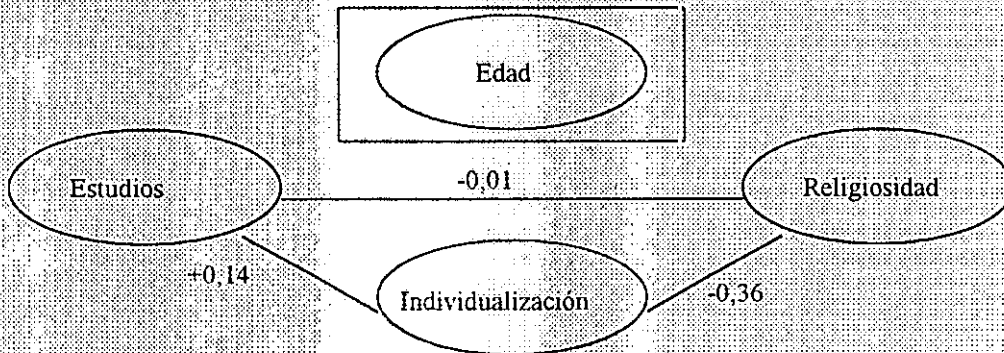
Después del estatus (variable íntimamente relacionada con el nivel de estudios) la edad es el principal predictor del nivel de estudios. Siguen otras variables como: individualización y religión. Apenas correlaciona con el sexo y no correlaciona en absoluto con la ideología política o el postmaterialismo. Entre las variables relevantes cabría definir el siguiente entramado de correlaciones:

**MODELO DE INTERRELACIÓN
BASADO EN CORRELACIONES**

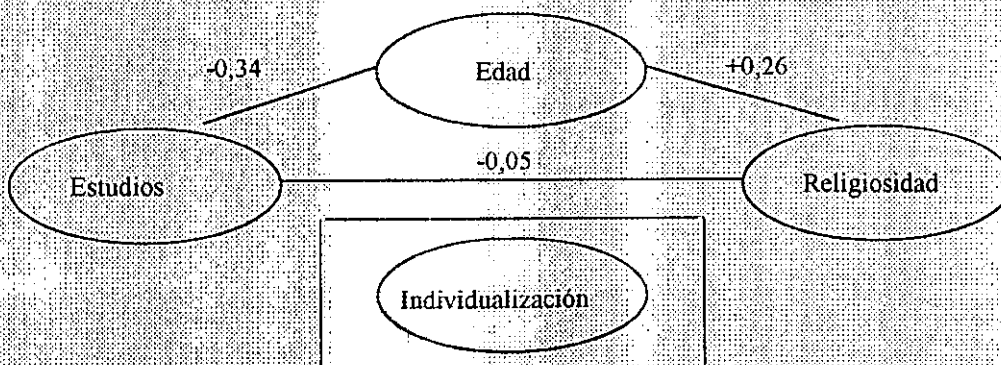


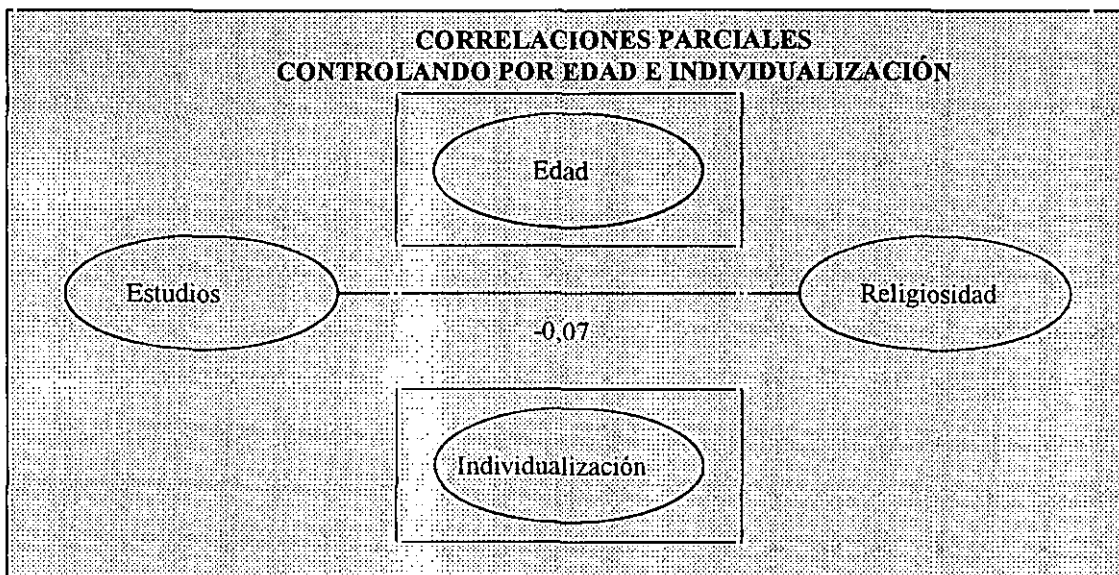
Para someter a prueba las hipótesis cabría explorar las correlaciones parciales entre estudios y religión controlando por edad, por individualización y simultáneamente por edad e individualización. Los resultados son los siguientes:

**CORRELACIONES PARCIALES
CONTROLANDO POR EDAD**



**CORRELACIONES PARCIALES
CONTROLANDO POR INDIVIDUALIZACIÓN**





Tanto cuando controlamos por edad como cuando controlamos por individualización desaparecen las relaciones entre ambas variables (los coeficientes están muy próximos a cero). Lo que significa que la asociación observada entre religión y nivel de estudios no obedece a ninguna relación de causación entre las variables, del tipo: “las personas más cultas, en la medida que aprenden más y se forman mejor se hacen menos religiosas y se distancian más de la Iglesia”. Se explica porque ha ido aumentando el nivel educativo con el paso del tiempo y las nuevas generaciones se han formado mejor a la vez que han ido incorporando los valores de la modernidad.

En la sociedad española el nivel educativo alcanzado por los individuos no desempeña ningún papel (ni positivo ni negativo) a la hora de predecir las posiciones religiosas. Es un prejuicio erróneo considerar que el acceso a la cultura conduce a la irreligiosidad o que la fe religiosa sea propia de los menos instruidos, los más incultos o los más ignorantes. Pero sería igualmente erróneo creer lo contrario.

IV. TERCERA PARTE: FASE CUALITATIVA

4.1 POSICIÓN DE LOS PERSONAJES EN EL ESPACIO SOCIOCULTURAL.

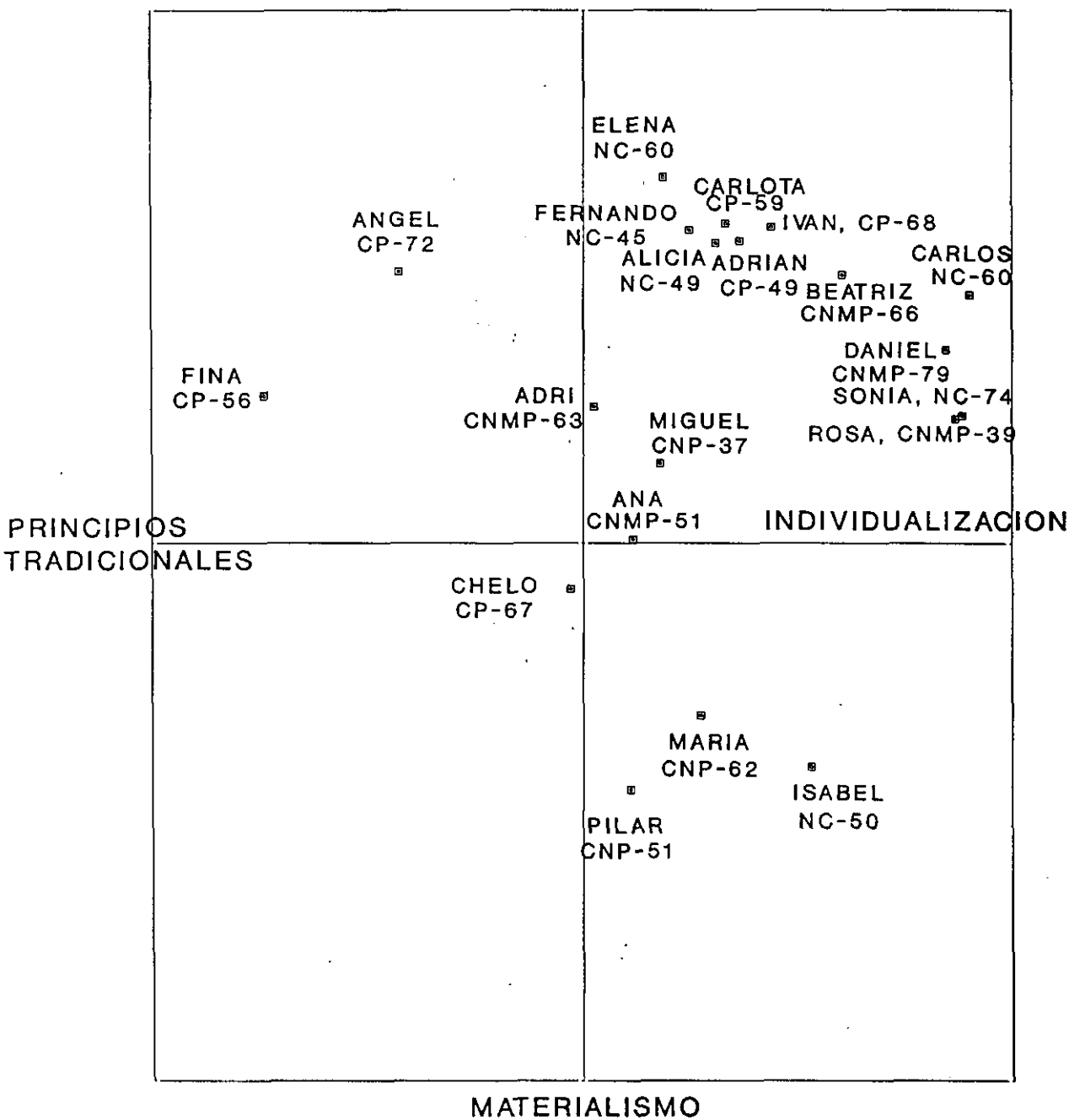
Los veinte individuos que han integrado la muestra cualitativa han respondido a las baterías de respuestas de Inglehart y Rokeach. De modo que se ha podido calcular las puntuaciones factoriales obtenidas por cada uno en los ejes: individualización / principios tradicionales y materialismo / no materialismo.²⁶⁾

A continuación figura el posicionamiento de los individuos en el espacio sociocultural y en las áreas socioculturales. Figuran, junto con nombres ficticios de los individuos (para respetar la confidencialidad de los informantes) la fecha de nacimiento e identificación religiosa:

²⁶ El sistema ha consistido en repetir el análisis factorial de componentes principales de las dos baterías, con los 2637 casos de la EVS añadiendo, los casos de los individuos que participaron en la muestra cualitativa.

POSICION DE LOS ENTREVISTADOS EN EL ESPACIO SOCIOCULTURAL

NO MATERIALISMO



Encontramos individuos en todas las áreas del espacio sociocultural, tal como era nuestro propósito, si bien se produce una concentración de entrevistados en el cuadrante superior derecho, que se corresponde con el área de mayor modernidad, dada la convergencia de los más individualistas y los menos materialistas. Dicho cuadrante coincide en buena medida con el área sociocultural postmaterialista.

Cabe distinguir dos grupos de individuos entre los más avanzados socioculturalmente, todos definidos dentro del grupo de postmaterialistas: aquellos en los que predomina la orientación individual (los denominados Daniel, Sonia y Chelo) y aquellos en los que predomina la orientación no materialista (Elena, Fernando, Alicia). A medio camino de ambos grupos se encuentran los cristianos comprometidos, participantes en las organizaciones HOAC y Setem (ONG).

Estudiando las similitudes y diferencias de los individuos a través de la exploración cualitativa, encontramos en los individuos del norte (espacio superior) frente al sur (espacio inferior) y del oeste (hemiplano izquierdo) frente al este (hemiplano derecho), rasgos con la significación cuantitativa de los ejes. Tal como cabía esperar, en sus discursos, sus comportamientos y estilos de vida los individuos ubicados en el norte son; respecto a los del sur: más idealistas, menos apegados a los valores y a las metas materiales, más sensibles ante los discursos ideológicos y ante las problemáticas sociales de muy distintos ámbitos. En el este, cumpliendo con las expectativas teóricas, encontramos los más motivados ante valores como la autonomía, la independencia y el desarrollo personal mientras que en el oeste se ubican los que más comparten los principios tradicionales, y los que acogen con menos entusiasmo los cambios y las nuevas tendencias sociales. En lo que se refiere a la interpretación y significación del espacio se constata una gran coherencia entre el análisis cuantitativo realizado en el capítulo anterior y los discursos captados mediante el análisis cualitativo.

4.2 LA RELIGIOSIDAD EN LA SOCIOCULTURA TRADICIONAL.

Para caracterizar a este grupo se han elegido tres católicos practicantes:

- Ángel. Estudiante, nacido en 1977, participante en actividades de parroquia, de clase media, perfil sociocultural: austero.
- Chelo. Recién casada, sin empleo y buscando trabajo. Nacida en 1967. De clase media-alta, estudios universitarios. Practicante corriente de misa semanal, perfil sociocultural: tradicional-materialista próxima al segmento indiferenciado.
- Fina: Profesora de instituto. Nacida en 1956, catequista, soltera. De familia acomodada y conservadora. Perfil sociocultural: austera, muy orientada hacia los principios tradicionales.

Se ha procurado buscar tres individuos de las tres décadas más recientes (los cincuenta, los sesenta y los setenta) a pesar de que la mayoría y los más característicos representantes del catolicismo tradicional abundan en las generaciones anteriores (los cuarenta, los treinta y anteriores). Se ha preferido sin embargo trabajar con esta representación de individuos más jóvenes para alcanzar una mejor comprensión de cómo la religiosidad tradicional pervive y se adapta a los nuevos tiempos. Se asume desde luego que los más jóvenes conocen mejor y se encuentran más influidos por las nuevas sensibilidades, aunque no siempre las compartan o acepten como propias.

Además de su práctica y de su identidad religiosa los tres comparten una mentalidad conservadora, en lo social, en la permisividad moral, en la visión de la vida familiar y en lo político. Esa concomitancia entre el conservadurismo, los valores tradicionales y la religión hunde sus raíces en los tres casos en la educación (sobre todo familiar) recibida. La educación tradicional católica es el resorte que articula otros sistemas de

valores no religiosos otros sistemas de pensamiento (morales, políticos, etc.). De ahí que para ellos la religión siga teniendo una importancia central en su vida, y sea el principio ordenador que les sirve como criterio para guiarse en muchas facetas de su vida. Para ellos, a diferencia de otros sujetos de la muestra, su religiosidad es una estructura eminentemente estructurante, y objetivan esta realidad considerando que es lo más importante de su vida. Esta convicción no la comparten todos los cristianos practicantes de la muestra, y a diferencia de otros que sí la comparten se distinguen estos católicos tradicionales por ser más asertivos en su afirmación:

*"Para mí es todo [la religión], es superimportante, porque me guía en mi camino".
(Fina).*

"Para mí es muy importante creer en Dios. Es lo más importante de mi vida". (Chelo)

*"Tiene una importancia total [la religión]. Ocupa el lugar más importante de mi vida".
(Ángel)*

La religión es importante en su autopercepción como seres humanos, un importante referente de su identidad. Deviene así en función de guía vital y normativa. Llegado a este punto deseo destacar la importancia que tiene para estos (y también para otros practicantes) en su identidad y en su idiosincrasia. Dejando de un lado la cuestión de las prácticas rituales, que pueden llegar o no a ser un hábito social o una costumbre compulsiva, los practicantes mantienen un diálogo con Dios básicamente diario, tal como se desprende de los relatos de todos los practicantes entrevistados. La reflexión y la inspiración religiosa de sus pensamientos es un hecho que no debemos pasar por alto. Contrasta sin embargo esta observación con las que se han hecho desde otras perspectivas. Así en el estudio de Tornos y Aparicio (1994) la religión y los referentes de identidad del creyente prácticamente se encuentran ausentes del espacio de interacciones que se tejen desde la vida cotidiana. ¿Cómo es pues posible esta aparente contradicción? Mardones trata de responder a la evidencia descubierta en el estudio anterior desde la teoría luckmanniana de la privatización de la religión:

“Cuando se traspasa la barrera de lo oficial y de los comportamientos públicos, cotidianos o no, y se entra en la esfera de lo personal, entonces aparece la religión”
(Mardones, 1.996).

Ninguno de los tres son personas que en sus relaciones interpersonales exhiban su religiosidad, tal como ocurre con los creyentes del citado estudio. Lo cual no impide que en su interioridad experimenten una vida religiosa frecuente y rica. De los tres personajes Fina es la que mejor explicita esta cuestión, precisamente porque por su temperamento es mucho más dada al misticismo y a la introspección:

-¿Rezas?

- Bastante. Yo muchos ratos al día. Yo me siento a coser ahí y con la mente le digo a Dios que me ilumine, sobre un problema, sobre un asunto... Tengo una amiga que ahora mismo está pasando apuros, y le digo a Dios que por favor ilumine a mi amiga para que salga adelante. Muchas veces durante el día”.

-¿Y qué buscas en la religión?

-"Yo ya he encontrado lo que buscaba. Yo noto en mí que no tengo que buscar por otro lado. Es como si tuviera una luz. Pero yo tengo que pensar si voy por el camino este, o por este, o por este, o por este. Hay un montón de posibilidades, de trabajo. Si eres así, si haces esto, lo que quieres hacer, tu carácter, tu personalidad, desarrollar los talentos, las virtudes. Osea, la tarea sigue ¿no? pero esa luz esta para mi fija". (Fina)

Todos los tradicionales combinan estos rasgos que aparecen en el *verbatim*; el frecuente diálogo con Dios y la referencia de la religión como patrón normativo, fijo y constante que se vivencia como inmutable ante lo mundano, lo superfluo, los cambios. En el pensamiento religioso tradicional existe una función metafórica inconsciente que articula las concomitancias entre la orientación religiosa y sociocultural; la fe y la verdad se alinean con lo inmutable mientras que los cambios se alinean con lo banal y lo efímero.

La reconstrucción del sentido de lo religioso puede alcanzar muchos más matices. Entre ellos destaca uno muy socorrido por la cultura católica:

- *¿En qué cosas es importante creer en Dios?*

- *"¡El sufrimiento! Entiendo que hay un Dios, el sufrimiento sabes que es para... a lo mejor para hacerte mejor más adelante () eso te ayuda () ese sufrimiento lo llevamos mejor. Es muy distinto una persona que sufre que cree en Dios y la que no cree en Dios no le da valor" (Chelo)*

Antes de tener repercusiones en el ámbito praxiológico, la vivencia religiosa es un instrumento cognoscitivo que permite una visión ordenada e integrada del individuo en el mundo. Como diría Berger, una estructura de plausibilidad. Dicha visión se alcanza sobre todo en el escenario íntimo en el que el creyente y Dios dialogan. Ya se ha visto que la oración es la práctica más extendida y la que menos ha retrocedido, manteniéndose de forma regular incluso por muchos de los que se han alejado física y psíquicamente de la Iglesia. Resulta extraño que los estudios sobre religiosidad no le hayan dedicado apenas atención. Precisamente, los católicos tradicionales son los que más hablan con Dios. ¿Qué es lo que le cuentan? ¿qué sentido tiene? ¿son mejores personas los individuos religiosos que los que no lo son?

Lo que predomina en la oración es una relación de demanda, una petición; de que las cosas vayan bien, que se solucionen los problemas, deseo de iluminación interior u orientación, de recibir la suficiente fuerza interior o energía para emprender cosas, soportar situaciones, o afrontar los reveses del destino. Gran parte de lo que buscan las personas en la oración y en la religión (no solo los practicantes tradicionales) es sentido, orientación y "ajuste existencial".

"Además la oración es una forma de reafirmarte en lo que crees, es un pozo que te da fuerzas, lo que te empuja a seguir, lo que me ayuda sobre todo cuando dices: ¡Pero que asquito!. Y además te ayuda a ser una persona con este estilo de vida [cristiana] y es lo que te empuja a ser de una manera determinada" (Ángel)

Que la religión se practique ante todo como consuelo o como una inyección de vitaminas, no significa que no tenga otras dimensiones más profundas, a las cuales dicen aspirar los católicos tradicionales. Cabría distinguir básicamente entre dos; una de tipo normativo, relacionada con el código de conducta moral y social que se espera del cristiano y otra de tipo utópico, relacionada con el ejemplo de Jesús. Los católicos tradicionales comparten y suelen cumplir este código, que no es otro que el que prescribe la jerarquía en materia social y moral.

- "Si eres católico practicante tienes que aceptar lo que te dice la Iglesia. Los domingos y fiestas de guardar hay que ir a misa, hay que confesar. Consiste en eso, [hacer] más o menos lo que dice el Papa. Yo estoy de acuerdo con lo que dice".

- ¿En qué cosas más prácticas?

- "Doy dinero en misa. No es mucho, tendría que dar más. Intento ser buena. No criticar. Pero eso no lo hago, soy muy vaga. No me confieso. Le pido perdón a Dios en mi casa pero no me confieso. En lo moral estoy muy de acuerdo con lo que dice el Papa. Bueno, no en todo... () no puedes llenarte de hijos si no puedes mantenerlos" (Chelo)

El cumplimiento de los preceptos eclesiales en materia social y moral, la identificación con la jerarquía y con el Papa es la característica que mejor define a los católicos tradicionales, y más les diferencia de otros cristianos. Dejando de un lado esa dimensión introspectiva de ajuste existencial o "vitamínico" de la religión nos encontramos con otra importante función, la normativa. Lo importante no es el cumplimiento de la norma, sino la identificación con ella.

Si nos fijamos en el *verbatim* apreciamos que cuando Chelo nos habla desde el deber ser nos habla de forma asertiva y segura. Pero mientras habla analiza su conducta y se sorprende a sí misma en sus omisiones; da dinero pero no mucho, intenta ser buena, no debe criticar pero critica, incluso está de acuerdo con el Papa pero ella usa anticonceptivos.

La identificación con la norma es una importante seña de identidad; y es en su valor de signo donde se encuentra su mayor operatividad. Lo de menos es cumplirlo, pues ya hay en la religión católica una tradición secular que concibe al hombre como pecador innato, y existe otra tradición complementaria de redención misericordiosa frente al arrepentimiento. Lo importante es tomar partido, posicionarse (ideológicamente) a favor de la norma, hacer causa común con la Jerarquía, defender la institución. Lo esencial de la norma es algo que no está en la norma sino fuera de ella: puritanismo, orden social, control del individuo, y sobre todo un freno a las tendencias individualizadoras de la modernidad, aspectos que preocupan tanto a la cabeza de la Iglesia, como a las personas apegadas a los valores tradicionales. La concomitancia hace que el sentido de la religiosidad devenga en metáfora sociocultural.

La utopía evangélica, la aplicación más profunda de las enseñanzas de Jesús, suele situarse mucho más allá de los objetivos religiosos de la mayoría de los católicos en general y de la mayoría de estos tradicionales en particular. Sin embargo, la orientación mística de Fina y sus férreas convicciones religiosas le dan fuerzas para aplicar a pequeña escala las enseñanzas evangélicas, en la medida de sus posibilidades. Da catequesis y ayuda a las personas con problemas de su barrio en el ámbito de actividades de su parroquia, con la que colabora a menudo. Ángel, dentro de las actividades de parroquia también colabora con Cáritas y realiza otras formas de ayuda social. Existe empero una diferencia entre el tipo de intervención social que realizan los católicos tradicionales frente a otros cristianos comprometidos de mentalidad moderna; los tradicionales actúan desde el orden establecido sin un discurso crítico y sin la más mínima intención de cambiarlo. Sus motivaciones son más espirituales y más emotivas, frente a las otras más ideológicas y más racionales.

-¿Cómo me podrías definir el mensaje cristiano en pocas palabras?

-"Para mí el amor al prójimo. Observo la mayoría de las tristezas, inquietudes, problemas, depresiones, angustias, etc. que vivimos todo el mundo es porque no perdonan las personas () La mayoría del sufrimiento humano es por eso. Por la falta de perdonar." (Fina)

Para la mayoría, la utopía queda, en fin como utopía, y ser católico tiene más que ver con el pensar y con adoptar una posición discursiva que con el obrar de manera consecuente con un mensaje trascendente que no deja de ser abstracto. Las consecuencias prácticas de su mentalidad religiosa no son específicamente religiosas sino que emergen de su *espíritu*, en el sentido weberiano del término. De la misma manera que la ética protestante engendra el espíritu del capitalismo, la actividad de pensamiento religioso que emplean los católicos tradicionales se traducen en acciones u omisiones que se desarrollan en campos no específicamente religiosos: el catolicismo como identidad sociocultural, que se convierte en seña de identidad de los defensores de la tradición.

Se cumple así la doble condición teórica de la religión desde la teoría de Bourdieu, como estructura estructurante y estructura estructurada. Cabe matizar sin embargo que en este colectivo, y a diferencia de lo que ocurre en otras áreas del espacio destaca el carácter estructurante de la religión, ya que a través de este producto cultural e histórico complejo se ordenan otro tipo de manifestaciones.

Cabe hablar por último de la forma de afrontar los cambios en este colectivo. Por un lado, se aprecia una clara posición de repliegue hacia la modernidad. Por otro, se aprecia un movimiento lógico hacia un mayor grado de individualización, como respuesta adaptativa a los cambios del entorno. Veamos cómo se compaginan las dos reacciones aparentemente contradictorias.

Los católicos tradicionales tienen una visión pesimista de la evolución y los cambios sociales, y de la sociedad misma:

"La gente va a lo suyo. Amigos hay pocos. Cuando era más pequeña pensaba que la gente era muy buena, pero yo veo que es muy interesada. Los valores morales han cambiado mucho. A peor. La familia, por ejemplo: antes había más unidad. Ahora veo que hay menos. Menos respeto a los padres, ideologías, el aborto, ... "

- ¿Y tu mentalidad cómo ha evolucionado?

"Creo que no ha cambiado y por eso veo más diferencia" (Chelo).

-"Encuentro desorientada a la juventud, por el ansia del dinero y del consumo. Lo material. Y muy poco orientados a lo espiritual. Y tengo esperanzas de que encuentren la felicidad, que está muy escondida. () Las conversaciones entre ellos giran alrededor del dinero, del consumo, de lo material. () Todos los relatos o cuentos que escriben son como fotocopias de las películas que ven. Han violado a una, matado a otras, se ha suicidado un alcohólico, el padre era drogadicto. Los temas de siempre. Muy poco espiritual. () Ahora, por ejemplo mienten y no parece que pase nada. Para mí es superimportante no mentir. Ya no espiritual solo de religión sino de valores éticos o virtudes. No tienen ilusión de ser una persona buena, honrada, noble. Los conceptos esos no les inquietan. Incluso se rien. Para ellos pues ganar mucho dinero, conseguir muchas cosas. Además los profesores están también obsesionados con ganar más. Que si no me han pagado este mes, que si no me han pagado este curso, osea que también es la seriedad" (Fina).

El discurso pesimista sobre la sociedad no es desde luego exclusivo de este área de espacio, pero su discurso se organiza en torno a los siguientes rasgos, que si se pueden considerar característicos:

- Critican que los valores (tradicionales) ya no prevalecen en la sociedad actual.
- Sensación de que en la sociedad y sobre todo en la juventud hay una ausencia de valores que raya con la amoralidad o incluso con la inmoralidad.
- Sensación de que la ausencia de valores desemboca en el desorden y el caos; la desorganización moral acarrea la desorganización social.
- Alta sensibilidad ante la delincuencia, la inseguridad ciudadana, la violencia, las drogas, el sexo sin límite, el egoísmo y la maldad humana.

El discurso social de los católicos tradicionales se distingue de otros por la denuncia de la ausencia de valores en la sociedad y la percepción de que estos cada vez cuentan menos. Las referencias a partir de las cuales elaboran esta percepción son básicamente una mezcla de los valores difundidos por la jerarquía de la Iglesia y el peso

educacional recibido en sus familias que también está marcado por orientaciones que son a la vez religiosas y conservadoras.

Aunque en la elaboración del discurso son los referentes religiosos los que constriñen la visión de la sociedad, lo cierto es que su experiencia religiosa se encuentra en buena medida marcada por los constreñimientos socioculturales; no cabe prácticamente una experiencia religiosa que se salga de los límites marcados por su posición en el espacio. De ahí el uso instrumental de la religión como repliegue ante los cambios, como elemento revulsivo frente a las fuerzas de la modernidad.

Mardones (1.996, p.21) entiende que, desde un punto de vista sociocultural, los católicos “neotradicionalistas” representan la reacción de oposición a la des-tradicionalización. Frente a lo nuevo y lo característico de la modernidad surge una reacción neotradicionalista, de afirmación de la tradición mediante estrategias de defensa de la pureza y la seguridad doctrinal. En torno a ese intento de retorno a las raíces y a la naturaleza, la integridad, la firmeza y la ortodoxia de la doctrina, se estructura la exigencia de un fuerte sentido de la identidad amenazada o perdida.

Pero las fuerzas de la modernidad individualizada siguen ejerciendo una importante influencia en sus vidas y no siempre adoptan una posición reactiva frente a estas. Se aprecia en estos católicos tradicionales, frente a los de generaciones anteriores, un mayor grado de individualización. Quizás una buena ilustración sea señalar que pese a la imposición que pesa sobre ellos de asistencia a misa y de comulgar, se saltan a menudo la confesión ante el cura y la práctica, por libre, en su casa ante Dios.

“Es que no me apetece ir a contarle mis problemas a un señor” (Chelo)

Por otro lado, aunque en última instancia cierran filas en torno a los preceptos de la jerarquía, se encuentran moderadamente críticos en algunos aspectos lo cual implica en cierto grado de autonomía frente a la institución. El divorcio y el uso de

anticonceptivos son otros temas en los que los católicos tradicionales jóvenes suelen diferir de la Iglesia. Incluso difieren en la admisión de las relaciones prematrimoniales

"Sobre el divorcio estoy a favor y no estoy a favor. No tienes que convivir con una persona que bebe... No entiendo el divorcio porque de repente salga otra persona, o por dinero" (Chelo)

"Si es una relación formal y con intenciones serias sí ... [se puede admitir una relación sexual sin estar casados]" (Chelo)

"Yo siempre digo que a una relación sexual se llega cuando la pareja está madura () Es que no es tan fácil, porque si dices que sí, parece que estás diciendo que sí rotundamente" (Ángel)

Las posturas, no obstante, no son claramente abiertas. Más bien están dispuestos a admitir la casuística y relativizan, de acuerdo con las situaciones concretas. Las normas de la Iglesia se tratan de respetar y de seguir, pero cuando las circunstancias de la vida crean el dilema, la situación se deja a la casuística, en el contexto de la consulta con Dios mediante la oración

-¿Defenderías el aborto en el caso de peligro de muerte de la madre?

-"Es muy difícil, porque ahí es escoger entre dos vidas () Yo no tengo ideas rígidas sino que me fío de esa que la Iglesia da y la Iglesia aconseja no abortar. Si yo tuviera un caso extremísimo en mi mano, yo rezaría y que me iluminara Dios."

Hay pues normas y situaciones. Y aunque el margen de autonomía para estos católicos tradicionales es pequeño, existe, y el mecanismo elegido para superar la disonancia entre los mandatos de la Iglesia y la voluntad del individuo consiste en la intermediación de Dios. La oración no es solo un mecanismo de reafirmación introspectiva de los preceptos religiosos. Desempeña también una función de actualización de la fe y de la individualización religiosa. Lo eclesial representa la dimensión normativa de la religión, mientras que Dios o Jesús son la vertiente individualizadora de la misma. Pero para apreciar con mayor nitidez estos fenómenos será preciso dirigir nuestra mirada hacia otros creyentes más influidos por los valores de la modernidad individualizada.

4.3 LA RELIGIOSIDAD EN LA SOCIOCULTURA DE LA TRANSICIÓN HACIA LA MODERNIDAD.

En las áreas socioculturales de transición (áreas de materialistas de transición e indiferenciados) las identificaciones religiosas predominantes y más características son las de católicos no practicantes o no muy practicantes. Ya hemos visto anteriormente que su situación de transición sociocultural tiende a corresponderse con una situación de transición religiosa. Para caracterizar a este grupo se han elegida los siguientes personajes:

- Adri. Católica no muy practicante. Vendedora de comercio, nacida en 1973, soltera viviendo con sus padres. De estudios medios y clase media-baja. Perfil sociocultural: indiferenciada
- Ana. Católica no muy practicante. Ama de casa, casada, nacida en 1951. De estudios primarios y clase media. Perfil sociocultural: indiferenciado.
- Miguel. Católico no practicante, nacido en 1937. Parado de larga duración, divorciado. De estudios medios y clase media. Perfil sociocultural: indiferenciado muy típico.
- María. Católica no practicante, nacida en 1962. Dependienta. Casada. De estudios medios y clase media. Perfil sociocultural: fronterizo entre el materialismo de transición y el individualista.
- Pilar. Católica no practicante (indiferente "de hecho"). Nacida en 1951. Pequeña empresaria. Soltera. De estudios medios y clase social media-alta. Perfil sociocultural: materialista de transición.

La religiosidad de estos personajes es variable; oscila desde una enorme importancia que le concede Adri hasta la posición indiferente que mantiene Pilar. Les diferencia sin embargo a todos ellos respecto a los tradicionales un mayor grado de individualización religiosa, que se corresponde con otro mayor grado de individualización sociocultural.

Los hechos más destacables son:

- a) la religiosidad de todos ellos se desarrolla con un mayor grado de independencia respecto a la institución eclesial.
- b) La religión, aunque sigue siendo importante (excepción que cabe hacer de la indiferencia) ha dejado de considerarse en el discurso como lo más importante en la vida del sujeto. Pasa a considerarse como una cosa más dentro de los variados núcleos de interés. A menudo, el protagonismo de su importancia compite con los de: la familia, los amigos, la vida profesional y el ocio.

"La religión es una cosa más. No es el centro de mi vida. El centro de mi vida es mi familia y mis amigos. () La religión es una cosa de cada uno y de puertas adentro"
(María)

También se aprecia (aunque es una característica en parte inducida por el diseño de la muestra) una disminución del nivel de las prácticas religiosas, si bien no llega a abandonarse del todo. Se deja de asistir regularmente a misa y desaparecen (o casi) todas aquellas vinculadas a la Iglesia. La oración individual se mantiene, aunque lo más frecuente es que se realice esporádicamente. Sin embargo la identidad del sujeto sigue siendo claramente religiosa y este no duda en denominarse cristiano o católico.

El hecho de que la religión deje de ser en el discurso de estos lo más importante de su vida, se encuentra relacionado con una disminución de la intensidad de la experiencia

religiosa. Probablemente la competencia de la religión con otros núcleos de referentes para la identidad y la mentalidad del sujeto, hacen que lo específicamente religioso pierda fuerza. De ahí que para referirme a la forma de religiosidad predominante en la sociocultura de transición utilice la denominación de: "religiosidad de baja intensidad". La pérdida de intensidad de la experiencia religiosa es un fenómeno que tiende a aumentar conforme avanza el grado de individualización de los sujetos. Aparece ya con fuerza en las áreas de transición, pero se extiende también a las áreas plenamente modernas. Considero, sin embargo, que es una forma más bien característica de la transición sociocultural que de la modernidad, porque en estas últimas son más frecuentes la increencia y la indiferencia.

La religiosidad de baja intensidad no significa indiferencia. Esta última podría considerarse otra forma de religiosidad, o una expresión superlativa de la primera, un subtipo propio dentro de un genérico con diversos grados de expresión. Podría haberme referido también a esta con el nombre de religiosidad individualizada, pero he preferido reservar esta última denominación para designar al tipo de religiosidad que mantienen los sujetos con alto grado de individualización.

Lo que aquí se denomina religiosidad de baja intensidad coincide básicamente con el concepto de "religiosidad difusa" (Cipriani, 1989). Cipriani entiende que este concepto se refiere a las conductas características de creyentes que han recibido una educación católica y que, sin obedecer en muchos aspectos a las jerarquías católicas, rehúsan rechazar completamente ciertos principios básicos que forman parte del sistema de valores promovido por la religión católica.

De modo que, a las formas de religiosidad específicas de la sociocultura de transición las denominamos; "de baja intensidad" e "indiferencia", y distinguiremos entre ellas. Vayamos con la primera.

4.3.1 Religiosidad de baja intensidad

El relajamiento de la práctica religiosa implica un descenso de la presencia de lo religioso en la vida cotidiana del sujeto. Ese también tiende a rezar menos, aunque la oración está mucho más presente en los hábitos de estos individuos. También la religión deja de tener influencia en sus pensamientos y acciones. Pero como el sujeto no renuncia a mantener una identidad religiosa, entonces la acomoda a sus sensibilidades y puntos de vista. Se trata del fenómeno que ha sido definido como *religiosidad a la carta* (Luckmann, 1973; González Blasco y González Anleo, 1992; Moncada, 1996). La religiosidad en estas áreas estructura menos y se estructura más, aunque el máximo grado de estructuración desde otros centros se observa en la cultura moderna.

Lo que a mi modo de ver explica estas diferencias con la mayor estructuración que alcanza en los católicos tradicionales, es la peor sintonía con la institución eclesial, consecuencia de un cierto grado de asunción de los nuevos valores. Si las normas institucionales empiezan a considerarse desfasadas y las tradiciones religiosas carentes de sentido, el individuo se encuentra más libre para reconstruir su religiosidad. El mecanismo tiene lugar en el contexto de la oración, el diálogo que se establece con Dios o Jesús. Dios asume la función de instancia individualizadora frente a la Iglesia, la cual representa los principios tradicionales. Recrea un diálogo con El, atenúa la disonancia entre la identidad religiosa y la mala sintonía con la religión legítima.

Esta religiosidad a la deriva puede tomar diversos rumbos. Uno el bricolage religioso, la reelaboración, para que el sujeto satisfaga las diversas necesidades que se pueden buscar en la religión. Otro, la progresiva disolución de los contenidos y significados específicamente religiosos. Las décadas de los ochenta y los noventa se han caracterizado por el "vaciado de la religión" (Díaz-Salazar, 1994). Según dicho autor, *"podemos estar asistiendo a la constitución de un nuevo ámbito religioso formado por aquellas personas que han emigrado del área cristiana institucional y se siguen*

considerando personas religiosas". Pero también advierte que "es muy posible el paso de la religión vacía al vacío de la religión, sobre todo en la forma de indiferencia más que de ateísmo explícito"

En la muestra cualitativa se aprecian esos dos posibles rumbos. Primeramente presentaremos un caso de reelaboración frente a otras posibles alternativas (por ejemplo, reelaboración inspirada por principios políticos o sociales) Adri ha optado por integrar la cosmovisión católica con una visión esotérica del mundo, algo difícilmente encajable en el contexto de la religiosidad tradicional.

"A mí eso me gusta mucho. Es mi punto flaco, me encanta. Astrología, quiromancia. Todo lo que es magia blanca () leer las manos, lo de los sueños. Yo de eso tengo libros y del péndulo y eso tengo bastantes cosas. Y creo. Sí que tiene que haber algo. Igual que en lo de los ángeles, los espíritus. Yo he tenido sueños que luego se han cumplido. A mí me dijeron cuando tenía 18 años que a los 30 iba a tener un cambio muy bueno en mi vida y ha sido así. Como te ha pasado pues crees. Los templarios me gustan, he leído mucho. Son personas que estuvieron muy cerca de Dios. Además cogieron un poco de todas las religiones: musulmana, judía, todo lo de la alquimia. Cogieron un poco lo bueno de todas las religiones y las juntaron. Luego me gusta lo de los cristales. La fuerza del cuarzo, del zafiro, que todos tienen una potencia. Lo de los árboles; la magia celta dice que cada árbol tiene un poder. Entonces cada persona según ha nacido tiene un árbol protector. Entonces ese te va a dar seguridad, buena suerte, salud". (Adri)

Ella no establece una relación consciente (emic) entre su religiosidad y su afición por lo esotérico. Con las personas religiosas no habla nunca de estos temas, pues entiende que no son muy ortodoxos. Sin embargo se descubren paralelismos en los esquemas de su religiosidad y en los aspectos más centrales de sus planteamientos esotéricos.

Cuando explica su religiosidad se define como no muy practicante porque no lleva "muy a rajatabla" lo de ir a misa los domingos o "lo de confesar". Va cuando le apetece. Sin embargo reza por las noches todos los días, y acude a misa todos los días 13 porque fué el día que murió su abuela. Siente además una gran devoción por la Virgen de Fátima. En definitiva acude a aquellos actos religiosos que tienen significación para ella, y en los momentos que considera adecuados. Su orientación religiosa ha recibido las influencias de una religiosidad popular, tradicional, en la que

siempre la fe ha mantenido un cierto grado de independencia frente a las posiciones del clero (la religión a la carta no es ni tan moderna ni tan contemporánea como se cree). Entre las figuras religiosas que tienen importancia para ella menciona a Jesús, la Virgen de Fátima, Dios y los ángeles. Estos últimos tienen una especial relevancia en su pensamiento religioso, porque considera que nos acompañan en todo momento.

"Tienes alguien ahí. Alguien que siempre te acompaña. Hay veces que a lo mejor piensas que te van a pasar como premoniciones y demás. Entonces yo pienso que más que un espíritu puede ser un ángel" (Adri).

El ángel es un consejero, un guardian, un mediador (como también lo pueden ser los santos, la Virgen, o los espíritus de los muertos) y una figura puente entre Dios y el hombre. Es un paradigma de la evolución espiritual a la que ha de aspirar el hombre, por su constante entrega y su disposición de ayuda incondicional a la humanidad.

"Después de esto [de esta vida en el mundo] vas superando más niveles hasta llegar un poco a la perfección. Lo que no has alcanzado aquí lo alcanzas [luego]. A mí por ejemplo me gusta creer que vuelves para ayudar a alguien. No es que vuelvas en otra persona sino como tipo ángel, un espíritu o algo para ayudar a esa persona a que vaya superándose" (Adri).

Evolución espiritual y ayuda a los demás son los aspectos centrales que coinciden en su elaboración religiosa por un lado y en la esotérica por otro. La cosmovisión empero está integrada mediante un bricolage creencial en la que el cosmos es un escenario para la evolución espiritual del alma, y el mundo recupera la dimensión numinosa que escasea en la cultura católica. (Mardones, 1.996)

El margen que brinda la cultura católica para el desarrollo de lo numinoso es estrecho. Los católicos tradicionales admiten teóricamente la posibilidad de lo sobrenatural sólo como milagro, es decir, a través de la gracia divina que Dios concede a las personas con mucha fe. No he encontrado ningún indicio de creencias en la fuerzas (sobrenaturales) del mal por lo que su existencia en la sociedad actual debe ser en fenómeno marginal. En todo caso, el reconocimiento teórico del milagro no implica que esta creencia sea hoy relevante en la formas de religiosidad mayoritarias. La

relevancia de la religiosidad católica está sobre todo en su dimensión normativa, su dimensión ética y en su dimensión de dotación del sentido de la vida.

La emergencia de lo numinoso es concomitante a una posición relativamente crítica y relativamente distanciada de la jerarquía. Sobre las posiciones de la Iglesia se queda con algunas cosas y con otras no. Pero a diferencia de los católicos tradicionales ha desarrollado ya un discurso crítico que se aleja del dogma, distanciándose claramente de este en la moral sexual, anticonceptivos divorcio, sentimiento de obligatoriedad de las prácticas y reconociendo abiertamente que la Iglesia ha cometido errores históricos. Considera no obstante que el papel de la Iglesia es en lo global positivo y cree que "últimamente se esta empezando a abrir a la sociedad" y empieza a abandonar las posiciones cerradas que le han caracterizado en otras épocas.

Es esta posición crítica la que otorga libertad al sujeto para reelaborar los contenidos de lo religioso, a la medida de su sensibilidad global y sus necesidades. La demanda de lo numinoso no parece afectar a la mayoría de los creyentes, pero no son pocas las personas que quieren creer en un mundo más encantado del representado por las visiones racionalistas y cientificistas, y del representado también a través de las posturas eclesiales, que centran sus mensajes religiosos en torno a otras dimensiones de la fe.

Adri tiene en común con otros personajes encuadrados en la religiosidad de baja intensidad su escasa recepción ante esos mensajes religiosos institucionales, aunque le diferencia un mayor interés religioso, que se alimenta de las representaciones y patrones de pensamiento inspirados por los temas esotéricos.

La reelaboración no parece ser la posición más mayoritaria, dada la alta implicación que exige al individuo. Lo que abunda es el proceso hacia el vaciado de la religión al que se refiere Díaz-Salazar (1994). La no implicación, no adopción de posiciones

extremas es lo que define a áreas de transición sociocultural, y esto afecta también a sus posicionamientos religiosos, que se caracterizan por sus rasgos blandos.

Los creyentes de baja intensidad suelen vivir la mayor parte de su tiempo como si la religión no fuera con ellos. Son los típicos individuos que se acuerdan de Santa Bárbara cuando truena y no sienten culpabilidad por esta forma de conducta. Consideran que no van a ser mejores por asistir más a misa y a menudo señalan la cantidad de hipocresía que hay en otros católicos más practicantes que ellos. Suelen identificarse como no practicantes o también no muy practicantes. Su alejamiento de las prácticas habituales está muy relacionado con sus actitudes ante la Iglesia, de la que se distancian. Las principales críticas son:

- que los propios curas no practican lo que predicán
- que las prácticas son absurdas, aburridas, no tienen sentido para ellos
- que ser cristiano consiste en otras cosas
- no suelen estar de acuerdo con la Iglesia en su doctrina social y moral
- falta de acuerdo en: divorcio, sexualidad, planificación familiar, anticonceptivos, aborto, papel de la mujer, matrimonio entre curas...

En ocasiones señaladas sienten la necesidad de dirigirse a Dios y a profesar su religiosidad que es, eminentemente, de demanda. Suelen profesarla ante los problemas de la vida: muerte, enfermedad, falta de trabajo...y toma la forma de petición de ayuda a la divinidad o a los seres sobrenaturales (santos, virgen, ángeles protectores, familiares muertos...)

Religiosidad a ráfagas, según la definición de Tornos y Aparicio (1994), o de ajuste existencial. A ráfagas por la discontinuidad de su frecuencia. De ajuste existencial por la función que cumple para el sujeto.

Esta forma de religiosidad es la más característica de nuestros días. También la más frecuente. Está presente en todas las áreas socioculturales del espacio, si bien la franja más característica se corresponde con las dos áreas de transición; indiferenciados y materialistas. Podemos encontrarlos también en la franja tradicional, pero con mucha menor probabilidad. Cuando surgen en la franja moderna, se ha preferido abordarla bajo la denominación de *religiosidad individualizada*, que se expondrá más adelante y cuenta con matices propios. Ahora bien, debemos tener en cuenta que la religiosidad de baja intensidad implica un cierto grado de individualización religiosa.

Precisamente es el distanciamiento sociocultural del sujeto respecto a la mentalidad de la Iglesia su principal factor motivacional, su *leit motiv*. La relativa modernización de los sujetos respecto a la Iglesia genera el distanciamiento psíquico y físico que da lugar a esta forma de religiosidad. De ahí que abunde entre los individuos en transición sociocultural, los que no son ni tradicionales ni modernos.

Se alejan de la Iglesia en aquellos aspectos en la que ésta tiene una mala imagen (cuestiones sociales, morales, no cumplir lo que se predica, etc) pero encuentran puntos de convergencia en otros aspectos que consideran positivos: la vigencia de sus valores humanos y la oferta de satisfacción a sus demandas de espiritualidad y de sentido, principalmente. Lo que implica seguir manteniendo una identidad religiosa y el reconocimiento de las grandes verdades que subyacen en el fondo del mensaje que transmite la Iglesia.

De ahí que no se les pueda considerar anticlericales. Suelen moderar sus críticas a la institución porque, pese a que no la consideran infalible la siguen considerando la portadora de grandes verdades. Desde su perspectiva, la Iglesia es una institución tan

humana como el Estado, pero a diferencia de éste, sigue conservando una aureola de divinidad y un origen sagrado.

Otra característica es que el sistema de creencias suele verse reducido a su mínima expresión; desaparece la referencia del demonio y del infierno, el pecado se relativiza, se ignoran muchos de los dogmas de la fe y se centran en unas pocas figuras: la dualidad Dios-Jesús y como mucho la Virgen o algún santo. También aumentan considerablemente las probabilidades de admisión de que otras religiones son tan válidas como la cristiana. Y aumentan considerablemente las probabilidades de encontrar individuos que prefieren identificarse como cristianos antes que como católicos.

"Cristiano, no católico. La palabra cristiano significa universal y me parece que llamar universal a una religión es como llamar a Estados Unidos América" (Miguel).

Creencias blandas, disolución de la identidad católica, disminución de las prácticas, disminución de la frecuencia de oración, posición crítica frente a la Jerarquía, sensación de que la Iglesia está trasnochada. Todo eso se combina con la percepción de que se sigue siendo una persona religiosa, porque se cree en Dios y en el mensaje cristiano, y en que la Iglesia pese a todo es la portadora de ese mensaje.

Tienen en común los personajes de la muestra su religiosidad como importante rasgo de socialización temprana. Todos han abandonado parcialmente la religión como decisión voluntaria adoptada en una etapa de madurez, al comprobar mediante su experiencia los desajuste entre la vida real y la postura de la Iglesia. Pero acuden a la religión cuando buscan dotación de sentido y ajuste existencial y cuando buscan referencias axiológicas estables, que encuentran en la ética social del mensaje evangélico, de acuerdo con su propia interpretación.

"La que es católica de pequeña y tiene raíces profundas, esas las sigues y las seguirás siempre" (Reunión de Grupo nº 3 del estudio de Tornos y Aparicio).

La religión actúa principalmente como estructura estructurada, en la medida de que, en tanto producto histórico y cultural, ha perdido gran parte de su fuerza para moldear otros ámbitos de pensamiento y acción, y además resulta moldeada por otros centros de influencia en la vida del sujeto.

Surge así la posibilidad de conciliar una identidad cristiana y de izquierda, o la cosmovisión cristiana con otros bricolajes creenciales, etc. A la Iglesia se le pone en su sitio, y se reelaboran las representaciones y creencias para reducir las disonancias propias de las posiciones opuestas.

Llaman la atención algunas reelaboraciones de la figura de Cristo, en consonancia con la demanda de los valores individualizados. El carácter individualizador que se atribuye a Jesús contrasta con la percepción de la Iglesia. Dios-Jesús se convierte en instancia individualizadora y encarna las inspiraciones de estos valores y sensibilidades. Dios es una alegoría del desarrollo personal.

"Yo me imagino que soy Dios y que tengo que perfeccionarme. Osea Dios es tu espíritu, tu alma (). Cristo es un señor que se perfecciona hasta tal punto que llega a encontrar a Dios en vida () como le ocurrió a Santa Teresa, a San Juan de la Cruz o a Buda"
(Miguel).

Desde luego hay reelaboraciones y reelaboraciones. Cabe distinguir entre las que tienen una influencia y una relevancia para la vida religiosa del sujeto, y las que se hacen para evitar precisamente esa influencia en su vida. La mayoría de las reelaboraciones que se producen en el área de baja intensidad no tienen prácticamente repercusiones praxiológicas. Suelen ser simples representaciones que operan a nivel cognitivo (simbólico) para conciliar la identidad religiosa del sujeto con su estilo de vida al cual no va a renunciar. Su sentido práctico es en todo caso de legitimación de la conducta mantenida.

Por otro lado, las reelaboraciones disminuyen en la medida que disminuye la intensidad de las manifestaciones religiosas en el sujeto. Más característico aún que las

reelaboraciones es la situación que denomino "de creencias blandas", es decir, fragmentadas, poco estructuradas, poco consistentes, poco meditadas y sobre todo poco influyentes en el sujeto. Los creyentes de baja intensidad se interesan poco por el más allá, menos que los católicos tradicionales, y tienen su mirada religiosa puesta en este mundo.

Mediante los procesos de reconstrucción y reelaboración, la religiosidad de baja intensidad se disuelve, perdiendo la esencia que tiene para los católicos tradicionales, y sin alcanzar la esencia que la increencia tiene para los modernos. El hecho de que sea esta la forma de religiosidad más característica refuerza la idea del paroxismo como característica de la postmodernidad.

"Así ocurre en todos los sistemas, incluidos los sistemas de valores, caracterizados por la pérdida de referencia y la superación de su final. Llegados más allá de su determinación y de su propio principio, pasan a ser metastáticos, en el sentido literal, es decir, un proceso biológico que se irradia por todo el cuerpo. Así que el sexo ya no está en el sexo, la política ya no está en la política, están siempre fuera. La misma estética es como un ultravirus. Todas las categorías se esfuman en favor de una especie de hipercentrismo, de homeostasis y de indiferenciación. () Entropía física, entropía metafísica: cualquier valor está situado bajo el signo de la entropía, y, de igual manera, cualquier diferencia bajo el signo de la indiferencia" (Baudrillard, 1998, pp. 12-13).

Pero el máximo grado de pérdida de la esencia se produce en situación fronteriza de la indiferencia religiosa propiamente dicha. Pasemos a examinar esta otra forma de religiosidad propia de la sociocultura de la transición.

4.3.2 Indiferencia

Se defiende aquí la definición de indiferencia que se presentó en la primera parte de la tesis: persona que sin dejar de identificarse como cristiana o católica, no se considera religiosa y vive al margen de la religión. Creo que este perfil coincide bastante con el de los que se consideran católicos practicantes y personas no religiosas. Sin embargo también se sostiene que los que se denominan indiferentes tienen mucho más que ver con los no creyentes (agnósticos y ateos) que con estos indiferentes 'de hecho'. Como ilustración y complemento a los datos cuantitativos presentados, se expondrán los casos representativos de un típico indiferente 'de hecho' y otro típico 'indiferente nominal', para apreciar rasgos diferenciales. Conviene recordar que los especialistas coinciden en que este es uno de los aspectos de la religiosidad contemporánea menos estudiada y menos apoyada en datos empíricos (Mardones, 1.996. González Anleo, 1.996).

Pilar se define como católica no practicante, ha nacido en 1952 y se posiciona en el área materialista de transición. Elena se define como indiferente, ha nacido en 1951 y se posiciona en el área de los postmaterialistas, con fuerte orientación hacia el norte (polo no materialista). Ambas han desarrollado un discurso claramente crítico con la Iglesia, han abandonado todo tipo de prácticas y están muy lejos de considerarse personas religiosas.

Pensando en porque Pilar prefiere presentarse como católica no practicante, destacan las siguientes observaciones:

- En primer lugar, sigue creyendo en Dios. Y a Dios le llama "Dios". No se refiere a "Algo" como hacen otras personas (Conde, F. 1986). Aunque dicha creencia es borrosa y poco ortodoxa:

"Somos seres que pensamos, que podemos hacer cosas maravillosas, tiene que haber un fin si no esto es de locos". (Pilar)

- En segundo lugar se considera católica por tradición cultural

"Me han bautizado y he hecho la comunión"

y por respeto a las creencias y valores religiosos de su madre.

- Y en tercer lugar no se aprecian indicios de haber vivido situaciones que le impulsaran a romper con dicha tradición cultural.

Pilar es por tanto una "pasota" de la religión católica, porque como le ocurre a muchos españoles, en lo que no cree es en la Iglesia y en los curas.

"No he creído nunca porque ves una serie de cosas que no cumple la religión, que los curas no cumplen".

Sus creencias religiosas se han reducido a creer en Dios como creador y como dotador del sentido de nuestras vidas y de todo lo que existe. Pero no da el paso para considerarse agnóstica o atea porque no ha encontrado en su vida criterios para objetivar su condición de increyente. Para tener criterios es necesario que la religión importe o haya importado en algún momento de la vida, y/o que el individuo se haya encontrado en la necesidad de afirmar su rechazo a la religión para reducir la disonancia entre el mensaje interiorizado y la experiencia vivida.

Elena ha dado el paso de abandonar su identificación como católica y cristiana, por lo que prefiere denominarse indiferente. Los aspectos relacionados con tal autoidentificación son los siguientes:

- Su mayor rechazo a las instituciones tradicionales es un paso que le predispone mucho más a romper con la tradición cultural católica. Esto es

consecuencia directa de su perfil sociocultural, claramente moderno y altamente crítico con la moralidad convencional.

- Además, ha vivido varias situaciones en las cuales ha objetivado su rechazo y enfrentamiento a la religión. Dicha objetivación no deja de ser más que una elaboración mental que recrea el sujeto para reafirmar sus posiciones, por lo que debe ser considerada más como una especie de mito que como una evidencia de las causas que impulsan a los sujetos a abandonar la fe.

"El primer encontronazo que tuve [con la religión] fue cuando me quedé embarazada, que bueno, yo lo único que quería es que fuera mentira (). Y entonces fue cuando dije que esto era muy injusto, que si había alguien ahí arriba era un pedazo de cabrón porque en dieciocho años de mi vida no le había pedido nada y para una vez que le pedía algo me parecía muy injusto que no me lo concediera".

Ella sitúa en su prematuro embarazo con 17 años el momento a partir del cual decidió pasar absolutamente de la Iglesia y de todo lo que emanaba de esta, pese a no renunciar a creer en algo trascendente y último. El otro incidente citado en su relato es mucho más reciente:

"Todo siguió así hasta que pasó lo de mi madre y volví, a pesar de que no creía en la Iglesia. Me pareció todo un tongo increíble, pues cuando mi madre enfermó lo primero que hice fue pedirle a Dios [que no se muriera] y otro batacazo, claro. Si me ha querido jorobar, me jorobó bien. Primero por una cosa y después por la otra".

El hecho de que el personaje rechace a la religión en su dimensión de ajuste existencial entraña ya una predisposición negativa que ha ido madurando con anterioridad; ante la misma tesitura otros individuos encuentran un sentido más positivo a sus peripecias personales, dentro de la religión y gracias a esta. El caldo de cultivo de esta objetivación se encuentra en la socialización en unos valores que se oponían a lo religiosos, que marcaron su adolescencia y perduraron como valores estables y "verdaderos" para el sujeto a lo largo del tiempo. Se trata del poso de ideas libertarias y sobre todo de la oposición a las normas e instituciones sociales convencionales. Inspirada por estos principios, mantuvo relaciones sexuales siendo menor de edad, durante su adolescencia (segunda mitad de los setenta) tuvo un hijo

siendo soltera y vivió en pareja sin casarse durante años. Esta actitud motivó su posición enfrentada con la religión, y a través de estos sucesos reconstruía sus propias ideas sobre la religión y sobre Dios.

Una constante en los relatos agnósticos y ateos, es esta carga emotiva negativa asociada a experiencias vitales concretas. Los católicos no practicantes no hablan de la religión con la misma emotividad negativa, pese a que hayan desarrollado un discurso crítico con la Iglesia. Ni los autodenominados indiferentes, ni agnósticos, ni ateos son en realidad indiferentes con la religión sino más bien contrarios a esta, al menos en cuanto fenómeno social.

Sin embargo, en los indiferentes de hecho se aprecia una mayor desimplicación personal, bajo la cual no se manifiesta con claridad la oposición a la religión. Estas diferencias actitudinales no pueden explicarse a través de meras peripecias personales, que operan en realidad como significante, son descodificadas de acuerdo a un patrón cognitivo que ya posee el sujeto. Dichos patrones están conformados por los valores, sensibilidades y actitudes socioculturales previamente adquiridos.

La indiferencia religiosa más común y más representativa tiene lugar entre los que se denominan católicos no practicantes, y se acompaña de un importante grado de desimplicación emotiva, como es el caso de Pilar. Se puede ser crítico con la Iglesia, pero se respeta y se reconoce el hecho religioso como la expresión de una espiritualidad interior, aunque el sujeto no la practique. La desimplicación emotiva también les diferencia de los creyentes que profesan una religiosidad de baja intensidad. Estos últimos mantienen una implicación emotiva con la religión que, aunque moderada, resulta positiva en el balance global.

4.4 LA RELIGIOSIDAD EN LA SOCIOCULTURA MODERNA

4.4.1 Increencia

La posición religiosa más característica de la sociocultura moderna es la increencia, porque los valores de la individualización, los discursos políticos de izquierda y las nuevas concepciones de las relaciones sociales han chocado con los valores de la cultura católica tradicional. Para caracterizar el discurso de la increencia se han elegido a los siguientes personajes:

- Elena - (Ya se ha presentado para hablar de la indiferencia).
- Carlos - Agnóstico. Nacido en 1960. Representante. Casado. De estudios medios y clase social media. Perfil sociocultural: Postmaterialista, predominando la orientación individualista. Es el único que políticamente se define como ("algo") conservador.
- Alicia - Agnóstica. Nacida en 1949. Profesora de pintura. Casada. De estudios superiores y clase social media-alta. Perfil sociocultural: postmaterialista, predominando su orientación no materialista.
- Sonia - Atea. Nacida en 1974. Estudiante universitaria. De clase social media-baja. Perfil sociocultural: Postmaterialista fronteriza con el área individualista. Predomina su orientación individualista.
- Isabel - Atea. Nacida en 1950. Administrativa. De clase social media-baja. Nivel de estudios medios. Perfil sociocultural: Individualista, fronteriza con los materialistas de transición, predominando su orientación materialista.

En el apartado sobre la indiferencia ya se ha avanzado la idea de que los no creyentes no permanecen indiferentes ante la religión, sino que reaccionan contra ella y de ahí que abandonen cualquier referencia a una identidad católica o cristiana, o que tenga que ver con la fe que emana la Iglesia. No son indiferentes porque están emotivamente implicados en esta, o mejor dicho contra esta

De estos seis personajes se han detectado reacciones emocionales adversas en cuatro casos, mientras que dos no se han hecho explícitas.

"El rechazo [es] casi automático hacia los religiosos, hacia los curas, vamos. Ha evolucionado cada vez con más agresividad hacia ellos, con mayor rechazo y a medida que vas pensando, que leo más y tal, pues un poco ves que falla por todos los sitios () pues ves que es un montaje que no tiene nada que ver con Dios, con ser creyente y con una religión más ... amplia () Yo personalmente me sentía mal contra ellos. Me daba rabia verles [a los curas]". (Carlos)

"Yo a la religión católica la tengo bastante rencor, porque me inculcaron la sensación del pecado a una edad muy temprana (). La religión católica en España me parece nefasta con el franquismo apoyado por la religión católica y todos esos preciosos cuadros de la época. Entonces yo le tengo bastante resentimiento" (Alicia)

"A la mujer que va a abortar ¿qué cojones le importa la opinión de la Iglesia? ¿Quién es ella para intervenir en tu vida?" "Porque ellos representan a Dios, representan la verdad divina, el dogma, tal... por eso se atreven a decir que tú estás en pecado. ¡Pues váyase usted a la mierda; yo vivo feliz en el pecado!" (Fernando)

"El Papa me parecía un gilipollas que lo único que hacía era gastar pelas de la gente y no sé que palabra quería llevar a todos los sitios (). Para mí la religión es una forma de mantener a la gente acogotada y que no sea libre de hacer lo que le salga del culo, en una palabra" (Elena)

Este acaloramiento en el discurso, el empleo de tacos o el reconocimiento explícito del rencor hacia la religión y los curas es bastante habitual en los no creyentes, mientras que resulta menos habitual entre los no practicantes. Curiosamente dos de nuestras personajes no la han manifestado explícitamente. Una, coincide con un perfil sociocultural intermedio, individualista pero próximo a la sociocultura de transición. Cabe conjeturar que su menor implicación en los valores individuales y sociales que

definen la modernidad favorecen una reacción frente a la religión menos cálida, pese a que el discurso es igualmente crítico.

Otro caso distinto es el de Sonia, una estudiante nacida a mediados de los setenta. La vivencia religiosa de su generación ha sido muy distinta y mucho menos impuesta que el catolicismo que conocieron el resto de los personajes.

La increencia (al menos para los nacidos con anterioridad a 1970), es la consecuencia de un rechazo a la religión como fenómeno social. Dicho rechazo se dirige, ante todo, hacia los curas y hacia la cabeza de la Iglesia. Alcanza su punto álgido en una serie de aspectos relacionados con los valores de la modernidad individualizada:

- El aborto
- El divorcio
- La libertad de conciencia del individuo
- La libertad sexual, muy especialmente
- El conservadurismo social y político de la Iglesia

Recordemos que en la fase cuantitativa los indicadores manejados relativos a estos conceptos se asociaban fuertemente al indicador de individualización sociocultural.

También se critican otros aspectos, relacionados con la falta de coherencia de las personas religiosas, ante sus prédicas y sus conductas reales, aunque este aspecto ya no guarda la orientación sociocultural de los anteriores, principales detonantes del *conflicto con la Iglesia*.

Su increencia es ante todo una increencia en la institución. Ha dejado de verse esa dimensión sacral que tenía en la religiosidad de baja intensidad y se percibe ahora como una institución plenamente humana, con orientaciones sociopolíticas definidas y con unas repercusiones de sus acciones y filosofías negativas para la sociedad y el individuo. Su arreligiosidad es ante todo anticlerical, pero no son específicamente irreligiosos. Aunque adoptan posturas básicamente escépticas, reconocen la posibilidad de una práctica religiosa auténtica y positiva. El referente es la religiosidad del compromiso social, que ellos idealizan en la práctica de las misiones y/o en la teología de la liberación.

"Puede que haya gente que se llama cristiana y que sea realmente cristiana, que sea solidaria con los pobres, que tenga amor, que ejerza la caridad, que sea humilde. Que todas esas virtudes cristiana parecen muy bonitas, pero se pueden tener sin ser cristiano" (Fernando)

"En las ayudas y acciones que hace parte de la Iglesia católica, a gente marginada a países del Tercer Mundo... la gente que está ahí, esa la parte que realmente creo". (Carlos)

"La religión solamente se salva por los curas que hay en Sudamérica, comprometidos políticamente con el hambre de estos países" (Alicia)

Al menos implícitamente reconocen la validez del mensaje cristiano y respetan a aquellos que tratan de llevarlo a la práctica en sus vidas, aunque dicho respeto y dicha consideración positiva de la religión no implique creer en Dios ni en Cristo como en un hijo encarnado.

Sin embargo, se aprecian retazos de creencias religiosas (o en el más allá) en esta muestra de increyentes.

"Pero hay algo que no puedo decir qué puede ser que de alguna forma debe regir esta historia. Con eso me da miedo entrar. Me da miedo, por ejemplo, tirar la Cruz de Caravaca, que la tengo ahí (). Tengo una Virgen del Pilar también, que me la dio mi abuela hace muchos años. Entonces por eso no me declaro atea ni agnóstica, porque pienso que hay algo que no se tiene que llamar Dios, ni Alá, ni de ninguna forma. Pero pienso que hay algo" (Elena. Indiferente)

"No sería capaz de razonar nada sobre Dios. Mas un poco por sentimiento, pues si existe. () Alguien ha tenido que hacer todo esto ¿qué alguien? pues Dios, simplificando al máximo" (Carlos. Agnóstico)

"Yo no niego la existencia de Dios (). Yo vivo como si no existiera. Y si existe y resucita mañana, bueno, es su problema" (Fernando. Agnóstico)

"Yo recuerdo de meterme en iglesias y tener un sentimiento como muy místico mirando la luz a través de las vidrieras y el espacio () tan espiritual () [Ahora] si tengo un momento místico viene por ver una obra de arte o leer un libro. Es algo que no es terrenal, no está medido. Es espiritual. No forma parte del comprar, vender, barrer la casa o el ir a trabajar. Va más allá" (Alicia. Agnóstica).

En los personajes agnósticos e indiferentes se descubren ciertos retazos de religiosidad, quizás como residuo de su educación y antigua condición de creyentes. Los ateos, sin embargo parten de la inexistencia de Dios, lo cual produce una mayor ruptura con el sentimiento religioso o con las creencias. Sin embargo, el ateísmo de Sonia deja abierta una puerta a lo numinoso, y sigue manteniendo algunos residuos típicos de las creencias religiosas, como es la existencia del alma:

"En eso del alma yo creo que sí, que algo pasa. Osea, a lo mejor después de la muerte existe algo". "El espiritismo ni me lo creo ni me lo dejo de creer". "Todos llevamos una energía. En eso [de la telepatía y el poder de la mente] creo más" (Sonia. Atea)

Incluso entre los ateos pueden encontrarse algunos residuos creenciales de probable origen religioso. Más dudoso resulta juzgar si existe o no la demanda de una visión numinosa del mundo. Entre indiferentes y agnósticos resulta más probable encontrar ambos fenómenos, en convivencia con la increencia en la Iglesia y sus dogmas.

"Sabía que existían las videntes y nunca me lo había creído. Y de repente me echaron el I'Ching. Me dijo que yo tenía un problema muy gordo. Que tenía que resolverlo. Entonces me quedé perpleja, porque dije: ¿cómo es posible que echando unos palillos encima de la mesa ese esté diciendo lo que me está pasando? () Tiene que haber algo más arriba o algo más inteligente que sea capaz de manejar sus palillos" (Elena. Indiferente)

Lo numinoso no desaparece sino incluso puede llegarse a estimular cuando disminuye la influencia de la Iglesia. La increencia en la Iglesia genera desde luego mucho escepticismo respecto a todo lo relacionado con la religión, incluyendo las creencias

en el más allá. Pero no los llega a desplazar del todo. Como tampoco llega a desplazar la validez de la dimensión ética y social del mensaje cristiano. Lo cual lleva a considerar hasta qué punto la religión está ausente en el área de la increencia o simplemente aletargada, a la espera de alguna reformulación futura.

4.4.2 El interés religioso en la sociocultura moderna

En las áreas socioculturales modernas se aprecian los índices más bajos de religiosidad, como consecuencia de la correspondencia entre el avance de la individualización y la disminución del interés religioso. La forma de religiosidad más habitual es una religiosidad difusa, de baja intensidad, que ya se ha descrito y se ha caracterizado en las áreas de transición. En las áreas individualista y postmaterialista sigue teniendo una importante presencia, con algunos matices diferenciales respecto a las áreas de transición.

Vamos a centrar nuestra atención en la observación de las formas que adopta la religiosidad en las áreas modernas, entre aquellos individuos que mantiene un interés religioso relativamente alto. Esta decisión se justifica porque el proceso de pérdida de relevancia de la religión en la modernidad es mucho más conocido, y en esta investigación creo que se ha insistido suficientemente. Y porque el conocimiento de la pervivencia de la religión en la modernidad es importante para comprender mejor qué caminos puede tomar en un futuro próximo.

Lo que se buscaba era definir las formas de religiosidad de individuos que puntúan alto en cada uno de los dos factores que definen el espacio sociocultural; individuos con una fuerte orientación no materialista e individuos con una fuerte orientación individualista. La hipótesis subyacente era que se están dando dos tendencias en la articulación de la religiosidad socioculturalmente moderna. Una religiosidad individualizada, no orientada hacia la Iglesia, estructurada a partir de las principales demandas y sensibilidades de este área del espacio: independencia, autonomía, desarrollo personal, etc. Y otra religiosidad estructurada a partir de las demandas y sensibilidades de los sujetos del norte-nordeste del espacio, donde la fe y la identidad del creyente se ordenarían en torno a un compromiso social, coherente con el discurso moderno sobre la sociedad.

Para reclutar una muestra de creyentes socialmente comprometidos se ha acudido directamente a dos organizaciones; la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica) y una ONGD. La elección de voluntarios en una ONGD se justifica porque estas organizaciones se han convertido en ejemplo paradigmático de compromiso social y porque probablemente constituye el primer ámbito de acción de los cristianos comprometidos socialmente. La militancia en la HOAC se ha considerado por la importancia histórica de dicha organización al vertebrar el compromiso sociopolítico de los cristianos españoles (Murcia 1995; Díaz-Salazar, 1981; Codina, De Prada, Pereda, 1.981). Los personajes son los siguientes:

- Iván - Voluntario en una ONGD. Católico practicante. Nacido en 1968. Estudios universitarios y clase media-alta. Soltero. Compagina su actividad de voluntario con su trabajo. Perfil sociocultural: Postmaterialista, predominando su orientación no materialista.
- Beatriz - Voluntaria de una ONGD. Católica no muy practicante. Nacida en 1966. Perfil sociocultural: Postmaterialista típico. (Puntua alto en no materialismo e individualización)
- Adrián - Militante de la HOAC. Católico practicante. Nacido en 1949. Estudios universitarios y clase media. Casado. Perfil sociocultural: postmaterialista, predominando su orientación no materialista.
- Carlota - Militante de la HOAC. Muy buena católica. Nacida en 1959. Casada. Estudios medios y clase media-baja. Perfil sociocultural: Postmaterialista, predominando su orientación no materialista.

Los personajes elegidos para representar la religiosidad individualizada han sido:

- Daniel - Católico no muy practicante. Nacido en 1979. Estudiante universitario. De clase social media. Perfil sociocultural: fronterizo entre el postmaterialista y el individualista, predominando su orientación individualista. Ha recibido una sólida formación religiosa de ámbito parroquial
- Rosa - Católica no muy practicante. Nacida en 1939. Curandera "new age". De clase social media y estudios medios. Perfil sociocultural: fronterizo entre el postmaterialista e individualista, predominando su orientación individualista.

No se ha considerado necesario elegir más personajes, porque también se contaba con las transcripciones de dos interesantes reuniones de grupo del estudio de Tornos y Aparicio (1994) y estas reflejaban muy adecuadamente el discurso religioso desde las sensibilidades de la individualización. Las principales reuniones del cuerpo analizadas fueron: RG nº 15 y RG nº 3, compuestas por “profesionales” de León y de Madrid respectivamente.

Las personas religiosas modernas se parecen más en el conjunto de sus rasgos de mentalidad a los no creyentes que a los católicos tradicionales (ortodoxos), pese a tener en común con estos últimos un alto interés por la religión. No se identifican para nada con estos últimos y les molesta ser comparados con ellos, mientras que suelen interaccionar mucho y se entienden mejor con los no creyentes.

Las dos grandes formas de religiosidad moderna tienen en común los siguientes rasgos:

- Distanciamiento de la religiosidad tradicional y de las formas de pensar de los representantes de la jerarquía eclesial.

- Alto grado de individualización en todos los ámbitos de su mentalidad

La religión sobre los personajes y discursos confirman las hipótesis de partida, de modo que, se ha llegado a las siguientes conclusiones.

La religiosidad comprometida implica un alto grado de sensibilidad social, y de convencimiento del sujeto de que tiene que actuar para cambiar el mundo, como posición ética irrenunciable frente a la injusticia. Su religiosidad es básicamente ascética y le empuja a una praxis social inspirada por ideales utópicos.

La religiosidad individualizada implica la alta sensibilización por el desarrollo de las potencialidades del individuo. El sujeto siente que está llamado a superarse como condición inmanente a su propia naturaleza humana. Da más importancia a las creencias y a la interiorización de experiencias que a la acción. Se trata de una religiosidad que está más próxima al misticismo que al ascetismo y puede tener o no puntos de conexión con la corriente *New Age*.

Estas dos grandes formas de religiosidad se encuentran asociadas a las dos principales tendencias sociales emergentes, de creciente importancia.

- Nueva ética social, como respuesta a modelos de vida superficiales, basados en el consumo, en la búsqueda de posición socioeconómica y éxito profesional. Las principales demandas de esta corriente de pensamiento, y de la forma de religiosidad asociada, tienen lugar en el polo antimaterialista del espacio sociocultural.
- Deseo de autonomía, superación y desarrollo de las potencialidades humanas como forma de realización personal. Las principales demandas tienen lugar en el polo individualista del espacio.

Pasemos a conocer con más detalle las características de ambas.

4.4.3 Religiosidad individualizada

Mardones (1.996) al hablar del giro que se ha producido en la construcción social de la identidad religiosa, describe cinco rasgos religiosos que, en mi opinión, coinciden bastante con la definición que manejo de religiosidad del individualizada.

- a) La identidad religiosa se centra en el individuo.
- b) Es reflexiva, no basada en la fe ciega.
- c) No apela a la institución ni a la autoridad.
- d) Es funcional y utilitaria, pragmática, menos monolítica y más de “bricolage”.
- e) El referente trascendente de la identidad religiosa se hace más impersonal y panteísta.

Esta investigación constata que todos estos rasgos definidos por Mardones sirven para describir lo que aquí se entiende por religiosidad individualizada.

El proceso de individualización también ha irrumpido en el campo de la religión creando formas de expresión de la fe diferenciadas de la tradición. En un sentido amplio otras formas que se han descrito pueden entenderse como formas individualizadas en distinto grado; los críticos desde dentro de la ortodoxia, la religiosidad de baja intensidad, la indiferencia... Y entre los propios católicos tradicionales también se aprecian rasgos individualizadores, como la diferenciación entre su forma de entender la fe ahora respecto al pasado reciente, más crítica y más independiente.

La importancia del individuo frente a lo institucional y a lo normativo ha aumentado en todos los ámbitos del espacio social, por ello cabe afirmar que la principal tendencia del cambio religioso entre los que se siguen llamando cristianos es la progresiva individualización de la fe. Esta tendencia se ha producido por la confluencia de dos fuerzas y su recíproca interacción:

- a) el creciente proceso de individualización como macrotendencia global que impregna todos los segmentos socioculturales.
- b) la escasa sensibilidad de la Iglesia para comprender este proceso y adaptarse a ellos.

Lo que ha propiciado que la individualización transcurra pareja al alejamiento de la Iglesia en todo tipo de ámbitos: creencias, posiciones morales, sentido de las prácticas y liturgia, imagen de los sacerdotes, etc. Este fenómeno, si bien ha afectado globalmente a todo el espacio sociocultural se manifiesta especialmente en sus segmentos modernos y concretamente entre los más próximos al polo de la individualización. Los rasgos que presentan estos individuos son en parte similares a los que ya se han descrito al hablar de la religiosidad de baja intensidad, pero también se aprecian matices propios. Sus rasgos son los siguientes:

- La religión no es lo más importante de la vida. Tiende a verse como algo importante, pero no más que otros aspectos como: la familia, las amistades, el trabajo, el tiempo libre, el dinero, la salud o el amor.

"[La religión] sí es importante pero no más que el trabajo, la familia, la educación, la política ... tan importante como todo () Tampoco hay que vivir de la religión" (Daniel)

"Pero la religión para ciertas personas es un factor más, nada más. Lo mismo que puede serlo la salud, el dinero, el amor, el desarrollo de su actividad profesional. Para mí es un factor más" (RG nº 15. Profesionales).

"Puedes ser católico y no vivirlo de manera tan profunda () no lo vives como... de una manera así que te abarca toda tu vida, sino pues como una cosa más ¿no?" (RG nº3, Profesionales).

- La referencias religiosas han dejado de ser el patrón a través del cual se guían en otros ámbitos de la vida para producirse la situación inversa; son otros ámbitos de la vida los que influyen en la peculiar forma con la que reconstruyen y llenan de contenido su identidad y experiencia religiosa. Son principalmente las sensibilidades individualistas las que determinan dicha experiencia.
- La religión se entiende como la forma suprema de superación y realización del individuo, como consecuencia de la búsqueda de Dios. La búsqueda de Dios es una actividad introspectiva, interior y muy personal que el sujeto acomoda a su experiencia vital. No renuncian a su identidad cristiana, aunque demandan una nueva espiritualidad circunscrita a estas raíces, pero más adecuada a sus necesidades, a sus esquemas y a su nuevo estilo de vida.

"Yo creo en Cristo como mi orientador hacia lo que hay que hacer y lo que hay que actuar"

"[Creo en] un Dios fundante de la persona" (RG nº 3. Profesionales)

Se sienten tan distanciados de la Iglesia - o más - que los creyentes de baja intensidad, y dirigen a esta institución el mismo tipo de críticas, si bien de forma más acentuada, debido a su mayor sensibilidad ante los temas críticos.

Han sido educados en una tradición católica, pero sienten que muchas de las cosas aprendidas no se adaptan bien a la práctica de la vida. Y en determinados aspectos se sienten desengañados y resentidos con los curas en general y con la Jerarquía en particular. Especialmente con todo lo relacionado con el concepto de pecado, el miedo al castigo y la moral puritana.

En la actualidad se sienten bastante liberados de la conciencia de culpa o de pecado, que han rechazado como falsos junto con otros aspectos de la religión. En la visión retrospectiva que tienen de ésta sienten que la han vivido como una imposición. En este sentido, la omisión de las prácticas las vivieron como una liberación frente a una imposición absurda. Las prácticas, en especial las relacionadas con la liturgia, dejaron por este motivo de tener una significación. Se convirtieron en algo trivial, tedioso, aburrido y coercitivo de su libertad.

"A mi en un momento determinado me impusieron ir a misa todos los domingos y yo me sentía tremendamente culpable cuando pecaba y cuando no iba a misa () Hoy en día se ha evolucionado, se ve con otra óptica. En definitiva, son temas más subjetivos" (RG nº 15. Profesionales)

Lo jóvenes (nacidos durante los setenta y posteriores) no han vivido esa religiosidad impuesta, por lo que no tienen un rechazo tan acentuado como sus mayores. Sin embargo, la nueva generación nacida a partir de los setenta es la que más fuertemente ha interiorizado los valores de la individualización, motivo por el cual reelaboran su identidad religiosa a partir de estos valores indiscutibles. Esta reelaboración puede llevar a relativizar la importancia del papel institucional de la Iglesia, de la cual se toman tan solo algunos elementos congruentes con los valores de la individualización, y no los que se enfrentan a ésta. Se podría decir que la verdadera religión a la carta, entendida bajo una perspectiva luckmanniana, (más relacionada con lo que observaba en los Estados Unidos: ausencia de monopolio, pluralidad, situación análoga a un mercado de ofertas y demandas) se está dando hoy en España entre los jóvenes. Las generaciones anteriores, que la vivieron bajo una mayor presión coercitiva, vivieron una situación más particular que sería más apropiado definir como: *descreencia a la carta* frente a una única oferta.

"Cada uno tiene que vivir de una forma la religión. Cada uno tiene que expresarla de una forma, porque como es una creencia, no tiene por qué ser verdadera (). Muchas veces las ciencias exactas ni siquiera son únicas y verdaderas. No creo en una verdad total y absoluta" (Daniel)

La posición del joven individualizado frente a la oferta religiosa de la iglesia es casi la inversa de la que se aprecia entre las generaciones de los sesenta y anteriores; estos últimos en la medida que se afirmaban en sus creencias y valores individualizados, se reafirmaban en su escepticismo eclesiástico. Los jóvenes encuentran que la religión es ahora una opción personal. Se sienten libres de acercarse a ella tanto como deseen, lo cual se vive por las personas religiosas como un proceso de acercamiento, mientras que los menos religiosos lo son por indiferencia y falta de contacto con la religión, no por un alejamiento que es fruto de su experiencia personal. El caso de Daniel ilustra esta idea, ya que no se ha apreciado en su discurso ninguna referencia a la religión como imposición. Por otro lado, contamos con los casos de otros jóvenes en los que tampoco se aprecia la religión como imposición coercitiva: ni en la atea Sonia, nacida en 1.974 ni en el católico tradicional Ángel, nacido en 1.972.

La disminución de la oración ha sido mucho menor que la de la asistencia a misa, que todavía muchos mantienen como costumbre habitual, y otros al menos como costumbre ocasional. En cualquier caso, en la cuestión de las prácticas podemos encontrar una cierta diversidad de frecuencias. Una figura característica es la del que no acude nunca a misa y sin embargo, reza con frecuencia, según se desprende de los datos cuantitativos anteriormente presentados

El cristianismo, despojado de la influencia de la jerarquía, es entendido como religión esencialmente humanista. El humanismo de la figura de Jesús es lo que destacan como más relevante de su sentimiento religioso, y en base a ello reelaboran el mito cristiano adaptándolo a su mentalidad.

"Ese señor que se llamaba Jesucristo, se pasó toda la vida liberando, no imponiendo. Porque Él fue el menos cristiano de todos y quien le atacó y quien le mató fue la Iglesia mismo. Los curas. Los buenos. Los que imponían la normas () Entonces iba destruyendo todo esto que les imponían y que no les dejaba ser personas y desarrollarse como personas". (RG nº 15 Profesionales)

El interés religioso de estos individuos lleva parejo un deseo de conocer qué es el hombre, que subyace al deseo de conocerse a sí mismos. Desde este punto de vista emerge el interés por la teología antropológica, que aunque minoritaria (no es un fenómeno de masas) encuentra público entre esta clase de individuos.

"Hace dos años me hice un primero de teología en el seminario. Me metí luego en la universidad y por todas estas partes he visto más el tratado y el entusiasmo por el hombre [que en la Iglesia]. Se están dando ahora más conferencias maravillosas sobre el hombre; Julián Marias. Y acerca del alma; Lain Entralgo. Sobre el cerebro están dando... () Y todo el tiempo han estado poniendo en relevancia a Leonardo Boff y Hans Kung" (RG n°3 Profesionales)

Más frecuente es el reconocimiento de los valores del Concilio Vaticano Segundo, cuyo espíritu se considera que no ha tenido continuidad, y en nuestros días la Iglesia está totalmente alejada de la sociedad. También se relaciona con las sensibilidades individualizadoras la simpatía por la teología de la liberación y la interpretación del Evangelio en clave política.

"Estoy en contra de la estructura jerárquica de la Iglesia porque Cristo fue el primero en identificar la negación de las clases sociales y decía que todos éramos iguales" (Daniel)

Y se relaciona también con las posiciones más heterodoxas que se producen hoy en el seno de la Iglesia; el matrimonio de los curas, el acceso de la mujer al sacerdocio, el cuestionamiento de la virginidad de María entre los cristianos creyentes, etc...

Los más implicados en lo religioso son los que se encuentran vinculados a grupos cristianos (sean grupos de parroquia, seminarios impartidos por teólogos u otros) pero otros profesan por libre, de forma individual, lo cual incide en que la religiosidad tienda a desdibujarse ya que no encuentra espacios de actualización y reafirmación. Con lo que la fe tiende a restringirse a aquellos momentos más señalados de la vida, a semejanza con lo que ocurre con la religiosidad de baja intensidad.

El más allá es visto como un escenario que permite una nueva dimensión de desarrollo de las potencialidades humanas, psíquicas y espirituales. Adquieren importancia los

conceptos positivos frente a los negativos. Dejan de tener sentido las creencias en el demonio, en el pecado en la condenación eterna. Y el relativismo religioso alcanza su máximo grado de plausibilidad.

"Tengo la teoría de que todo va evolucionando hacia algo. Entonces Dios sería como la máxima evolución de todos los espíritus. Yo creo en el alma, que sería la esencia. Entonces Dios sería la esencia más evolucionada () [En el infierno] no creo. Tampoco creo en el mal absoluto. Es imposible que haya un desorden absoluto en el mundo. Deberíamos tender a evolucionar, a que nuestra alma esté más cerca de Dios. Y entonces quizás cuando nuestra alma haya mejorado bastante, al reencarnarnos en seres superiores ... algo parecido a la que había en 2001, que el David Bowie ese se transformaba en un ser superior al tocar el monolito" (Daniel)

En la representación del más allá de Daniel apreciamos que se han desdibujado bastante las representaciones que emanan de la fe católica. Aunque cree en Dios y en Cristo y se considera cristiano sus creencias están elaboradas a medida de sus sensibilidades, altamente individualizadas; descarta el Infierno, el mal y la visión desordenada del mundo a la cual son tan sensibles los católicos tradicionales. Lo que cabe esperar después de la vida es el desarrollo y superación del alma, bonita metáfora de los deseos de superación y desarrollo personal. Daniel también admite como probable, dentro de este marco de evolución hacia Dios una cierta forma de reencarnación. Se trata de una concepción del más allá en parte coincidente con la que nos relataba Adri desde la sociocultural de transición. Si bien la reelaboración del cuerpo de creencias comienza a manifestarse en las áreas de transición, los máximos grados de reelaboración probablemente se den en estas otras áreas del espacio, coincidiendo con los posicionamientos socioculturales de los seguidores de corriente *new age*. No es el caso de Daniel ni de muchos otros creyentes modernos. Pero lo que parece confirmarse en los relatos es que cuando se combina un cierto grado de individualización con una fe religiosa activa, tiende a producirse una reelaboración importante del marco creencial.

Sin la influencia de la Iglesia incrementan considerablemente los niveles de entropía de las representaciones religiosas. A menudo se desdibuja y pierden fuerza. Otras veces

cambian, otras se intercambian sincréticamente. Si, como decía Peter Berger, la religión es, entre otras cosas, una estructura de plausibilidad, parece evidente que en la modernidad no resultan plausibles más que algunos, muy pocos, elementos del cuerpo de creencias católico. Una importante dimensión de la plausibilidad de las religiones está cambiando, sin que el hecho esté levantando demasiado ruido entre los especialistas. Se trata de la convicción, muy extendida en la sociedad, de que no hay una única religión válida sino que todas poseen algo de verdad. El concepto de la experiencia religiosa se está universalizando y por lo tanto cada vez más el hecho religioso es sujeto del relativismo cultural. Desde la religiosidad individualizada la idea de que también son verdaderas en parte otras religiones, como el cristianismo, es especialmente objeto de reelaboraciones, especialmente en la corriente *new age*.

"Dragó empezó siendo cristiano y ahora es budista. Otra persona puede hacer una introspección y pasar de ser cristiano a otra antropología, o creer en el hombre" (RG n° 3. Profesionales)

Independientemente del grado de reelaboración del cuerpo de creencias en la religiosidad individualizada lo que no varía es el sentido último que el sujeto le otorga a la religión. Al igual que ocurría con el católico tradicional, la religión deviene en metáfora (o alegoría) sociocultural.

"Lo que más cojo de la religión es la teoría de que todas las almas evolucionan y todo eso. Y eso me motiva para estudiar determinadas cosas, culturizarme y todo eso. Y da fuerza de voluntad también. Para ser más libre entonces también" (Daniel)

En la sociocultura moderna adquiere relevancia el concepto de religión como fuerza interior. Como estímulo interior al que llega el sujeto mediante la oración o la introspección, a través de las cuales se encuentra con Dios y le da fuerzas para alcanzar los objetivos que se propone. Desde una posición discursiva más idealizada, las fuerzas ayudarían a alcanzar la evolución y desarrollo humano al que todas las personas aspiran. Desde otras posiciones discursivas menos idealizadas las fuerzas se limitan a mantener un equilibrio que oriente al sujeto, y le ayude a adaptarse a esta sociedad.

"El equilibrio en relación con Dios pues se puede concretar con la ley universal, que es el karma también. Que si tu haces un hecho malo te va a volver un hecho malo. Entonces normalmente el equilibrio, más que buscando que te vuelvan hechos buenos o hacer hechos malos, es que... bueno, puedes sobrevivir en esta sociedad y en estas ideologías sociales que están movidas por hilos económicos y tú sepas dónde estas o a dónde vas" (RG n° 3. Profesionales).

En definitiva, la religión individualizada ayuda al sujeto a ser el mismo. Le ayuda a verse como es, o a alcanzar la persona que quiere llegar a ser.

4.4.4 Religiosidad *New Age*.

Al emerger la religiosidad individualizada como una fe sin dogmas no resulta fácil su cristalización, llegando a adquirir, por su labilidad, un gran polimorfismo. Los principales cauces por los que parece evolucionar en el segmento de individuos altamente individualizados son; el vacío de la religión o la reelaboración de la misma al amparo de la corriente *new age*.

La corriente *new age* aporta una serie de elementos creenciales muy en línea con las sensibilidades de los individualistas. Asistimos así a la formalización de una estructura de plausibilidad y a la cristalización de representaciones colectivas de una religiosidad altamente individualizada.

Permite el desarrollo de la espiritualidad que buscan los individualistas y presenta un colosal escenario de desarrollo de las potencialidades humanas, tanto en esta vida (inclusive las fuerzas ocultas de la mente) como en las sucesivas.

La corriente *new age* no consiste en una manifestación concreta y definida sino en un cúmulo de fenómenos, creencias y actitudes, donde la religiosidad no es sino un aspecto más. Se desarrollan en torno a un gran interés por lo esotérico (el más allá, el mundo de los espíritus, los poderes de la mente aún no explicados por la ciencia, etc), por la astrología y creencia de que la humanidad está entrando en una nueva era, dominada por el signo astrológico de Acuario...

Constituye una importante forma de expresión del misticismo, al cual se sienten orientados en general los que se encuadran en la religiosidad individualizada. Ha recuperado la dimensión numinosa y sobrenatural de lo religioso y han vuelto a una visión encantada del mundo y de la naturaleza humana. Una forma de encantamiento que, paradójicamente, se presenta como una visión científica de lo sobrenatural. De esta forma se supera la contradicción que se da en la modernidad entre razón y fe.

Se sigue manteniendo una identidad cristiana aunque convive y se integra con una concepción esotérica del mundo. Aporta una visión del mundo, del universo y de la propia identidad del sujeto más deseable que la que aporta la Iglesia, partiendo de una cosmovisión que tiene como centro la idea de superación de las potencialidades del individuo.

Mardones (1.996, p.158) define la sensibilidad religiosa *Nueva Era* como “un conglomerado ecléctico, nebuloso, neoexotérico, neomístico, transpersonal, ecológico, etc., que parece suscitar la adhesión de bastantes de nuestros contemporáneos situados en los márgenes o extramuros de las religiones institucionales”.

Gil y Nistal (1994) definen la corriente como *"la propuesta de una cosmovisión de toda la realidad, presentada como nueva conciencia integral, ecológica y holística, que sin un cuerpo doctrinal preciso y homogéneo, encuentra en la dimensión religiosa un mayor florecimiento, como expresión de una espiritualidad panteística, cósmica e inmanente"*. Los principales rasgos que destacan son los siguientes:

- Holismo, integración mente-cuerpo-espíritu con naturaleza-ecología
- Monismo, como resultado de esa integración de todo en uno
- Existencia del individuo del ‘sí mismo superior’ que guía la vida cotidiana
- Potencialidad personal, capaz de producir el cambio personal y social
- Pone toda la fuerza, interés y éxito en el hombre. No hay cabida para la Gracia Divina
- Reencarnación

- Gnosis como salvación
- Sincretista, fundamentalmente con las experiencias orientales
- Mención a Jesucristo como modelo, maestro, ejemplo prototípico de conciencia cósmica.

Como vemos, estos rasgos tienen mucho que ver con la religiosidad individualizada. Es más, parecen la cosmovisión ideal construida con los rasgos más significativos de los creyentes individualistas. El personaje elegido para caracterizar esta corriente se ajusta básicamente a esta descripción, a la vez que se aprecia la asunción de valores altamente individualizados.

"El ser humano no puede vivir sin religión, porque está unido a la Tierra y al Cielo y a través de la religión te religas con Dios (). El hombre está en constante evolución y esa evolución es importante porque tenemos muchos estadios. Estamos ahora en una situación en la que estamos mutando y la religión te ayuda a mutar (). Dios es una energía muy especial. De todas formas entre Dios y nosotros hay una barrera, porque nosotros también tenemos nuestro yo superior. Digamos que también esa oración la puedes dirigir hacia el yo superior que es una energía inteligente. [Es] nuestra conciencia elevada que también es una parte divina. Es la parte divina tuya, pero claro, no ha llegado todavía a la altura de Dios" (Rosa)

La concepción de la religión y de Dios está ligada a la idea de desarrollo de las potencialidades humanas. El individuo es concebido como divino en su parte más profunda. No cabe una religión del individualismo mejor elaborada.

A pesar de que esta religiosidad nada tiene que ver con el catolicismo tradicional sigue habiendo una interconexión con el cristianismo. Rosa se sigue considerando cristiana, aunque desde su relativismo cultural-religioso:

"Yo por haber nacido en España y tener raíces y tener formación religiosa en el cristianismo pues me vale para mi vida. Pienso que forma parte de mis raíces () Hay otras religiones que son tan perfectas y puedes evolucionar igual que en el cristianismo.

Yo me he dado cuenta de que [las religiones] están muy adecuadas para el país en el que vives" (Rosa)

El mensaje cristiano, en su esencia, sigue siendo válido. Pero su sentido se reinterpreta desde este marco de superación y desarrollo, y de la percepción de la validez de múltiples religiones. Considera que la religión católica es muy primitiva, muy poco evolucionada, en la forma en que se dirige a la población. Sin embargo considera que en el seno de la Iglesia hay gente muy avanzada.

"He visto que hay gente preparada por la Iglesia que tiene una información muy buena. Lo que yo veo es que al pueblo no se la da. No sé si es porque el pueblo no está preparado para recogerlo o no tiene interés. Lo de las parroquias es algo muy obsoleto" (Rosa)

La crítica a la Iglesia católica transcurre, no obstante, sin diferencias respecto a la que hemos visto en otros creyentes individualizados o de baja intensidad.

"Un poder demasiado machista. Y muy generalizado. No va como al ser humano. Va como a una jerarquía, a una institución" (Rosa)

La figura de Cristo también se reinterpreta en la misma línea que el mensaje cristiano:

"Todavía no nos ha llegado el mensaje de Cristo, porque nos ha venido a dar un mensaje Acuario. Aunque parece que nos ha venido en la era de Piscis ha sido Acuario y es más adecuado para esta era [que viene]. () Es el Cristo que todos llevamos dentro y que tenemos que desarrollar. Y después nos vendrá la liberación, desarrollados en Cristo () Integrar el Cristo en nosotros mismos es el trabajo que tenemos que hacer y el mensaje que nos ha dejado" (Rosa)

De esta forma el espíritu de la religiosidad New Age se metamorfosea en Cristo y en la religiosidad cristiana. Otro aspecto interesante en esta cosmovisión es la del advenimiento de una nueva era. La interpretación y exposición que Rosa hace de esta creencia es la siguiente:

"Es un cambio de la era de Piscis a la de Acuario. Se va a notar mucho. Es un cambio muy importante. Piscis es muy servicial, muy metido en la religión, muy humanitario. Y Acuario es muy independiente, muy científico y al mismo tiempo más fraterno. También es por la época evolutiva de la Tierra. Que la Tierra también tiene que dar ese salto. Un cambio de era. Tiene que ver con la evolución de la Tierra y el hombre () El ser humano

está aprendiendo a ser más libre () Se nota mucho de una generación a otra y como lo van entendiendo" (Rosa).

Esta creencia sirve de marco conceptual para encajar los cambios culturales, y además aspira a liderarlos. Bajo este prisma las personas pasan de ser serviciales a ser independientes. De estar muy dirigidos por la religión a ser más racionales, más científicos. De centrarse en la humanidad a centrarse en la fraternidad. Por otro lado se aprecia el aprendizaje de la libertad con el paso de las generaciones. Además nos introduce el concepto de la interdependencia Tierra-hombre, tan en boga desde las modernas sensibilidades ecológicas. La creencia en la Nueva Era supone la exaltación de la cultura del cambio y una visión absolutamente optimista de este. Nótese las diferencias respecto la valoración de los cambios en la sociocultura tradicional.

Creo que resulta evidente que la religiosidad *New Age* se adecúa perfectamente a las sensibilidades individualistas, y ofrece la formulación más elaborada de religiosidad individualizada. No es solamente una reelaboración producto de la emigración del área religiosa institucional. Es también un marco de referencia para objetivar los cambios. De nuevo encontramos que la religiosidad es una estructura estructurada por las sensibilidades socioculturales.

4.4.5 Religiosidad del compromiso social

Se trata de un tipo de religiosidad que podría encuadrarse dentro del abanico de formas de religiosidad individualizada. Pero mantiene algunas características propias que merecen su tratamiento independiente. Surge en el norte del espacio sociocultural, donde se observa la mayor sensibilidad por las cuestiones sociales y predominan los idealismos. Precisamente este es el rasgo más característico de esta religiosidad, mientras que en el este del espacio el peso de lo social no es tan fuerte como la preocupación individualista por la búsqueda espiritual de la superación y de Dios.

En el polo no materialista es donde más abundan los no creyentes. Llama la atención que precisamente aquí se concentre una de las formas de religiosidad más cristalizadas y activas de nuestro tiempo, que se caracteriza por combinar un cristianismo activo, militante en muchas ocasiones, con una forma de pensar en línea con la de muchos agnósticos y ateos. Ambos tienen en común, sin embargo, un perfil sociocultural caracterizado por el no materialismo, entendido como una menor importancia concedida a lo material en la vida de las personas, y a una mayor importancia del ser frente al tener. Muy a menudo dicho no materialismo adopta la forma de una crítica al neoliberalismo, a la sociedad del consumo y al éxito económico-profesional. A estos cristianos modernos les une con muchos agnósticos y ateos la sensibilidad por las preocupaciones sociales y una forma crítica e individualizada de entender la ética.

"Lo que da sentido a mi vida, básicamente es el tema de mi compromiso con los demás"
(Iván)

La forma más característica de religiosidad del compromiso implica la militancia voluntaria y desinteresada del sujeto en un proyecto de acción social. Debe entenderse que probablemente la mayoría de los católicos practicantes que se dan en el área postmaterialista del espacio no son, en rigor, militantes o voluntarios. Pero su forma

de entender la religión se aproxima a este ideal y a estas sensibilidades que a continuación se describen.

Se trata de una forma de entender la fe en la que prima el compromiso social del individuo por encima de cualquier otro aspecto. La religión para ellos es lo más importante de la vida, pero no entienden ésta sin la aspiración de transformar el mundo. Lo más importante de la fe es su doctrina social y humana, acompañada del sentimiento de que no pueden permanecer quietos frente a la injusticia y los problemas de sus semejantes. Desde esta perspectiva la vocación religiosa se confunde con una vocación política. La necesidad de actuar se concreta por lo común en la participación en organizaciones que actúan para mejorar la sociedad, como las ONGD's (que constituyen un ejemplo paradigmático de activismo comprometido). También pueden estar presentes en organizaciones políticas (partidos, sindicatos) religiosas (parroquias, comunidades de base) o de otros tipos (asociaciones de vecinos, organizaciones juveniles, culturales, etc).

Poseen una fuerte identidad cristiana. Para ellos la figura de Jesús y el Evangelio son referencias fundamentales, pese al gran distanciamiento que pueden llegar a sentir respecto al modo de pensar de la jerarquía eclesiástica desde su identidad religiosa "comprometida", que distinguen y defienden frente a otras formas de religiosidad católica. Poseen por lo general una nada desdeñable formación cristiana (de parroquia de barrio en su mayoría) recibida en su adolescencia o juventud temprana. A través de esta formación han consolidado su identidad religiosa que se actualiza y se refuerza en sus actividades sociales, que entienden como una forma de entrega hacia la humanidad.

Los cristianos comprometidos son críticos con la Iglesia católica, hasta el punto que se sienten molestos con la denominación de católicos y prefieren decir que son simplemente cristianos. Critican la falta de autenticidad de otras formas de religiosidad no comprometida. Critican a menudo las actitudes, las acciones y sobre

todo la pasividad de la Iglesia ante las injusticias y las desigualdades. Sus posturas están mucho más próximas a las de la teología de la liberación que a las de la Iglesia de Roma.

"Creo mucho más en la Iglesia cercana al pueblo: En ese sentido me siento bastante identificado con la teología de la liberación (). Entonces yo creo en los curas que se comprometen con la gente y que predicán con el ejemplo. Que no se pierden en palabrería y le dan sentido a su vida comprometiéndose, aparte de con Dios con los demás" (Iván)

"Muchas cosas me duelen de la Iglesia. La religión de pantalla, de presencia pero no de compromiso" (Adrián)

En ética y moral también se distancian de la Iglesia oficial. Critican, como otros cristianos individualizados, el divorcio, el machismo de la Jerarquía, y sus posturas en torno al uso de anticonceptivos, las relaciones sexuales fuera del matrimonio, e incluso, como otros cristianos individualizados, pueden llegar a criticar el voto de castidad o el matrimonio de los curas, o la rigidez de posturas ante el aborto. Su conciencia ética no les hace ser tan permisivos en materia moral como los no creyentes, (especialmente en relación con el aborto) pero pueden considerarse moderadamente permisivos, lo suficiente para seguir manteniendo una mentalidad claramente moderna, caracterizada por la defensa de las libertades individuales.

"Dogmas como el de la virginidad de la Virgen y esas cosas es algo que no me planteo. Hay algunas cosas que no" (Beatriz)

"La Iglesia en ciertas cosas está muy atrasada: la mujer. () En materia sexual había que discutir muchas cosas (). En el contexto de la pareja estable te quieren organizar la vida" (Adrián)

Llegado a este punto conviene aclarar una diferencia que distingue a los militantes de HOAC de los voluntarios de ONGD's. Los cristianos de la HOAC, aunque críticos con la jerarquía, están más vinculados a la institución eclesial y por tanto son más moderados en algunas críticas. Ello es debido a que se desenvuelven en una organización que actúa desde dentro de la Iglesia. Tal situación se vive como una contradicción que no acaba de ser resuelta:

"Me ha costado mucho trabajo asumir la cuestión de la jerarquía eclesial, pues muchas veces no lo veo claro. Me revelo interiormente. La sociedad necesita una organización, no puede ser ácrata total [Pero] Las jerarquías no están con el pueblo como se debería estar. A nivel eclesial, evangélico. Se ha dado una involución desde el Concilio Vaticano Segundo, un neoconservadurismo () Se habla mucho de la participación de los laicos pero da bastante miedo. Los consejos pastorales en las parroquias, que solo seamos consultivos los laicos no me parece bien" (Adrián)

Adrián trata de reducir la disonancia de esta situación considerando que una cierta forma de organización es necesaria y que mantenerla a la larga da más resultados positivos que negativos. Su mayor disciplina institucional podría ser la causa de un menor nivel de permisividad moral, en temas concretos como el aborto o el suicidio.

"Yo no lo haría, no abortaría ... en ningún concepto. Espero que no me toque". "No, no le ayudaría a suicidarse. Intentaría ayudarlo de alguna manera, que encontrara salida () Si se plantea una situación irreversible, en coma vegetal, quizá sí lo vería. Si hay posibilidad de volver a la vida normal no". (Carlota)

Empero, se aprecian en estas cuestiones una mayor flexibilidad y mayor predisposición a la casuística que en los católicos tradicionales.

Gran parte de ellos han desarrollado una interpretación hasta cierto punto "revolucionaria" del mensaje evangélico y de la figura de Cristo, en consonancia con posiciones políticas de izquierda. Muy a menudo consideran que no se puede ser religioso sin ser de izquierda, porque consideran que esta postura ideológica es ante todo una postura ética, y está inspirada en las ideas evangélicas de justicia social y fraternidad. (Aunque no necesariamente tienen que sentirse de izquierda, la mayoría sí lo son). Esta posición no es exclusiva del cristiano comprometido, ya que se da también en los otros cristianos de mentalidad moderna, pero es muy relevante para comprender la identidad religiosa de la mayoría de estos sujetos.

Su fe religiosa, a diferencia de la de otros creyentes, no contribuye a la legitimación del orden social vigente, sino que pretende el cambio de orden en favor de los más pobres, mientras tienen la percepción de que la Iglesia institucional hace muy poco en

este sentido. Su religiosidad transcurre pues en parte al margen de la institución. Viven una interpretación individualizada de la fe, que articulan como instancia crítica.

En relación con otros católicos practicantes, conceden una escasa atención a las creencias en el más allá. Piensan menos en la vida después de la muerte, en el cielo o en el infierno, en los seres espirituales, y les importa menos lo que sucederá más allá. Su punto de interés está en lo que ocurra o pueda ocurrir en el más acá, en la vida terrenal. Su utopía no estaría en el Paraíso Ultraterreno, sino en llegar al paraíso terrenal. Consecuencia de este desinterés es el menor nivel de estructuración de las creencias, y las dudas acerca de la posible veracidad o falsedad de las mismas.

-“En eso de la fe pues tienes tus altibajos. Cuando se te presentan los miedos, la enfermedad, la muerte, problemas gordos, entonces si me planteo el más allá”

-¿Qué sería lo que había más allá, qué esperarías?

-No lo sé, no sé como se materializa aquello.

-¿Qué importancia tienen todas estas cosas para ti?

-No mucha. Si lo tuviera más claro me influiría más. No lo tengo claro. () A mí no se me ha transmitido esa importancia” (Carlota)

-“Pues mira, yo creo que en la vida del más allá pero aquí. Es decir, todo lo que yo hago aquí es lo que me voy a llevar para allá. Luego hay una constante duda en torno al tema de la fe, y más cuando te topas con cantidad de injusticias” (Iván)

En los discursos de los cuatro cristianos comprometidos la referencia básica de su religiosidad es la figura de Cristo y su ejemplo, que nos llega a través del Evangelio. La interpretación de su mensaje funciona como motivación y dotación de sentido de sus acciones de compromiso. El centramiento en la acción dentro de y para la sociedad parece influir en que el sujeto pierda su interés por el más allá, hasta el punto en que las creencias se desdibujan; se llega a dudar incluso en la existencia de un Dios bondadoso que permite tantas injusticias y la fe pierde su solidez en otros ámbitos distintos al ejemplo de Jesús. Parece sin embargo que estas cuestiones no son importantes para su identidad religiosa que se afirma desde la trascendencia social y moral del mensaje cristiano.

Cabe decir que para los militantes de la HOAC la religión funciona como universo simbólico estructurado a partir de principios políticos. Para los cristianos voluntarios en ONGD's la religión es el universo simbólico que dota de sentido a su vocación social.

En ambos casos las fuentes de socialización se sitúan fuera del producto histórico y cultural que es la religión, concretamente es el compromiso sociopolítico, inquietud de marcada orientación sociocultural, que no es en absoluto exclusiva de los creyentes. La religión deviene una vez más en alegoría sociocultural.

V CONCLUSIONES

El análisis de los indicadores de religiosidad en las encuestas.

Se ha observado una alta correlación entre los indicadores de religiosidad: identidad, prácticas, creencias, actitudes ante la Iglesia y búsqueda del sentido religioso de la vida.

El análisis dimensional organiza estos indicadores en torno a una única dimensión, que estructura escalarmente las posiciones religiosas. Desde el máximo grado de ortodoxia hasta el mayor grado de desacuerdo y distanciamiento de la Iglesia (increencia).

No se detectan otras dimensiones transversales con los indicadores manejados, lo que no quiere decir que no existan. En todo caso, esta dimensión escalar sería la más relevante para explicar las distintas formas de religiosidad explícita., *salva veritate*

Los fenómenos que sí mantienen su independencia respecto a la dimensión religiosa son: el esoterismo y la espiritualidad. Las creencias en lo esotérico no forman parte del marco de religiosidad de la tradición cristiana, por lo que aquí no se considera una dimensión específicamente religiosa. Cabe sin embargo señalar su presencia en algunas reformulaciones religiosas (*new age*). Por otro lado, la espiritualidad sí parece ser un aspecto integrado por la religión católica. Sin embargo los datos revelan que la utilización semántica del término escapa a una concepción de la espiritualidad específicamente religiosa, y su demanda se extiende tanto entre los públicos religiosos como entre los no religiosos.

La construcción de un sistema de clasificación sociocultural.

Si se combinan las baterías de indicadores de Inglehart y Rokeach en la EVS, mediante un análisis factorial de componentes principales, se obtienen dos dimensiones que permiten la clasificación sociocultural de la población española. La

primera opone los valores y sensibilidades de la individualización frente a los principios tradicionales y guarda una elevada relación con los cambios de mentalidad en las últimas décadas. La segunda opone los valores y sensibilidades materialistas frente a las no materialistas, y no parece guardar una relación importante con los cambios de mentalidad.

Estos resultados fundamentan la hipótesis de que la principal dimensión que explica el cambio de mentalidad en la sociedad española es el proceso de individualización al que se refieren los investigadores del Grupo Europeo de Valores. Sin embargo, a juzgar por los análisis empíricos realizados, la oposición materialismo/no materialismo prácticamente no nos permite explicar o describir los cambios de mentalidad, aunque se considera que sigue siendo una dimensión relevante para establecer diferencias en la población, en sus comportamientos, actitudes y valores.

Combinando las puntuaciones obtenidas por los sujetos entrevistados en los indicadores de las dos dimensiones se obtiene una clasificación de las sensibilidades socioculturales en seis segmentos: dos segmentos de mentalidades modernas (postmaterialistas e individualistas) dos segmentos de mentalidades tradicionales (austeros y materialistas tradicionales) y otros dos segmentos de transición (indiferenciados y materialistas de transición).

Los indicadores de religiosidad en el sistema de clasificación sociocultural.

Los posicionamientos de los indicadores de religiosidad en el espacio sociocultural evidencian las interrelaciones entre el proceso de individualización social y las posiciones religiosas (nos referimos a las diferentes posiciones entre el máximo grado de ortodoxia y el máximo grado de increencia). Sin embargo la oposición entre valores materialistas y no materialistas son independientes de las posiciones ante la religión. No puede afirmarse que los individuos religiosos sean más o menos materialistas que los no religiosos.

Las posiciones religiosas guardan una relación muy estrecha con el proceso de individualización. La alta identificación con la Iglesia solo se mantiene entre sujetos de mentalidad escasamente individualizada y muy anclada en los principios tradicionales, mientras que las posiciones no religiosas se mantienen entre sujetos con un alto grado de asunción de la modernidad individualizadora. Las posiciones intermedias caracterizan a individuos en transición sociocultural.

Los dos segmentos de mentalidades tradicionales (austeros y materialistas tradicionales) son los que obtienen los índices más altos en todos los indicadores de religiosidad, de práctica, creencias actitudes hacia la Iglesia, importancia de la religión en sus vidas, etc. Tienden a ser por tanto los más religiosos y también los más ortodoxos. Los dos segmentos de mentalidades modernas (individualistas y postmaterialistas) son los que obtienen índices más bajos en los indicadores de religiosidad. Son los menos creyentes y más irreligiosos, y en mayor medida los postmaterialistas que los individualistas. Por otro lado, los dos segmentos de transición sociocultural hacia la modernidad (indiferenciados y materialistas) presentan índices intermedios en los indicadores de religiosidad. No son ni los más religiosos ni los menos y las posturas religiosas asociadas a estas áreas son las posturas más “tibias”.

Las personas religiosas en los segmentos socioculturales modernos son minoritarias, pero se encuentran presentes con una cierta frecuencia. Este hecho demuestra la pervivencia y adaptación de la religiosidad a la modernidad sociocultural y nos sitúa ante una importante dimensión del pluralismo religioso en el Estado Español, el de la oposición entre formas modernas y formas tradicionales de religiosidad explícita.

El análisis de las interacciones recíprocas entre religiosidad, ideología política, posición socioeconómica, nivel educativo, y las dos dimensiones socioculturales nos permiten llegar a las siguientes conclusiones:

- Pese a la elevada correlación entre religiosidad y nivel educativo la asociación entre ambos fenómenos desaparece al controlar por edad y/o individualización. Esto significa que el nivel educativo alcanzado por los individuos no parece desempeñar un papel relevante a la hora de explicar o predecir las posiciones religiosas. No parece cierto que el acceso a un mayor o mejor nivel de instrucción conduzca a una mayor o menor irreligiosidad. La correlación aparente se explica porque las jóvenes generaciones coinciden con ser las más instruidas y a la vez las que más han interiorizado los valores de la individualización.

Algo semejante ocurre con la correlación entre religión y posición socioeconómica. Se ha podido comprobar que la asociación entre ambos fenómenos desaparece cuando se obtienen correlaciones parciales controlando por dimensiones socioculturales y disminuye mucho al controlar por ideología política. Lo que hace suponer que son en buena medida las dimensiones socioculturales y las actitudes políticas de los diferentes grupos socioeconómicos las que explicarían las diferencias religiosas que se aprecian en estos.

Las principales formas de religiosidad y sus concomitancias socioculturales.

A pesar de la situación de *cuasi* monopolio religioso que se vive en el Estado Español las vivencias religiosas son muy lábiles y se reajustan para adaptarse a la mentalidad global del creyente. Si en otros tiempos la religión pudo servir como elemento estructurante de otras áreas de pensamiento (político, social, moral, etc.) la nota dominante de nuestro días la marca el fenómeno inverso; la religiosidad se reelabora en función de sus valores, actitudes y comportamientos cuyos principales referentes están fuera del ámbito de la religión. Se trata de las nuevas fuentes sacrales secularizadas.

Por lo tanto existe una relación muy íntima entre la posición que ocupa el sujeto en el espacio sociocultural y la forma específica de vivencia religiosa que este desarrolla. Cabe distinguir a grandes rasgos entre las siguientes formas de religiosidad explícita en la España de fin de siglo.

Catolicismo tradicional- Representativo de la sociocultura tradicional (segmentos austero y tradicional materialista). Caracterizado por una alta identificación con la Iglesia, alto nivel de prácticas y de creencias. Consideran que la religión es lo más importante de sus vidas. De este modo objetivan el hecho de que la religión es la estructura estructurante que modula otros ámbitos de pensamiento. Aunque también se puede entender su religiosidad como una estructura estructurada por su conservadurismo moral, social y político, dadas las fuertes relaciones entre su forma de vivir la religión y el rechazo que sienten hacia los valores de la modernidad.

Religiosidad de baja intensidad- En la medida que los creyentes interiorizan los valores de la modernidad individualizada se distancian de las posiciones de la Iglesia y surgen otras formas diferenciadas del catolicismo tradicional. Al desdibujarse la influencia de la Iglesia y no encontrar otro ámbito institucional alternativo, cobra fuerza el fenómeno de la religiosidad de baja intensidad el más característico de nuestros días. Se produce muy particularmente (aunque no exclusivamente) en las áreas de transición (segmentos indiferenciado y materialista de transición). Las prácticas pasan de ser habituales a ocasionales y el cuerpo de creencias se fragmenta, pero no se pierde la identidad cristiana.

La religión pasa de ser el centro de su vida a ser considerada como una cosa más dentro de los núcleos de interés de los sujetos. A menudo la religión se reduce a sus funciones de dotación de sentido y de ajuste existencial. El alejamiento respecto al catolicismo tradicional se explica por la falta de conexión con la Iglesia. Su situación de transición sociocultural favorece que la religiosidad se debilite, se relativice y se reelabore, pero manteniéndose en lo más sustantivo.

Indiferencia- Se trata de la forma más extrema de religiosidad de baja intensidad, y consiste en que el sujeto, aunque se sigue considerando creyente se comporta y piensa sin tener en cuenta la religión. El perfil religioso típico de estos sujetos es el de el católico practicante que no se considera una persona religiosa. En su perfil sociocultural su situación es fronteriza entre el resto de católicos no practicantes y los no creyentes. Se aprecia una presencia destacable de indiferentes entre los materialistas de transición.

Increencia- Es la posición religiosa característica de las mentalidades socioculturalmente avanzadas. Está asociada a un alto grado de individualización y a una orientación no materialista superior a la media. La increencia se alimenta del rechazo abierto de los valores de la Iglesia y la negación de la dimensión sacral de esta institución. Pese a ello los no creyentes en la España de fin de siglo respetan y consideran positivos los valores (humanos, sociales, evangélicos) del mensaje cristiano original.

El interés religioso sin embargo persiste en los segmentos modernos, aunque las formas que se observan son muy distintas del catolicismo tradicional. Se han detectado dos grandes formas de religiosidad (explícita y cristiana) que se estructuran en base a los principales vectores de cambio sociocultural: la religiosidad individualizada y la religiosidad del compromiso social. Se trata de formas emergentes que están protagonizando los procesos de cambio religioso.

Religiosidad individualizada- Los deseos de influencia, autonomía, libertad, realización personal, superación y desarrollo de las potencialidades humanas son los valores dominantes del polo individualista del espacio social. Estos son los que estructuran las elaboraciones religiosas de los sujetos que más han interiorizado las sensibilidades individualizadoras. Este tipo de religiosidad es altamente crítica con la Iglesia y se desarrolla de espaldas a esta, aunque sin perder la identidad cristiana. La libertad del sujeto (frente a la Iglesia, a los dogmas y a las instituciones) y el

desarrollo de sus potencialidades son los valores supremos que organizan el sentido de lo sagrado. El sujeto siente que está llamado a superarse como condición inmanente a su naturaleza humana. Da más importancia a las creencias y a la interiorización de experiencias que a la acción, por lo que posee un importante componente de misticismo. Empero la religión no es lo más importante de la vida sino una faceta más. Las referencias religiosas han dejado de ser el patrón a través del cual se guían en otros ámbitos de su vida para producirse la situación inversa. Predomina la concepción de la religión como una fuerza interior que llega al sujeto mediante la introspección y la oración, mediante el diálogo 'libre' con Dios. Idealmente la religión como fuerza interior ayudaría a alcanzar la evolución y desarrollo humano al que se aspira. Más frecuentemente serviría como orientación y equilibrio, ayudándole a adaptarse a la pelea de la vida. En definitiva, la religiosidad individualizada ayuda al sujeto a ser el mismo, le ayuda a verse como es y a alcanzar la persona que quiere llegar a ser.

Al manifestarse la religiosidad individualizada como una fe sin dogmas y sin instituciones su cristalización no resulta fácil por lo que su naturaleza como forma es inestable. Sin embargo una variante de esta posee aparentemente un mayor potencial de cristalización. Se trata de la religiosidad *new age*. Esta encaja adecuadamente dentro de las sensibilidades individualistas ofreciendo la formulación más elaborada de religión / cosmovisión individualizada y abierta a los nuevos cambios socioculturales.

Religiosidad del compromiso social- Se detecta en el cuadrante superior derecho del mapa sociocultural, donde predominan las sensibilidades y valores no materialistas y una mayor preocupación por las cuestiones sociales. El valor supremo es el compromiso con los problemas (sociales) de sus semejantes, que se acompaña del convencimiento del creyente de que tiene que actuar para cambiar el mundo, como posición ética irrenunciable frente a la injusticia, las desigualdades, la pobreza, el sufrimiento.... Esta religiosidad es básicamente ascética y empuja a una praxis inspirada por ideales utópicos, a menudo politizados. Se trata de una de las formas de

religiosidad más cristalizadas y activas de nuestro tiempo. Combina un cristianismo activo, militante en muchas ocasiones, con formas de pensar en línea con las de agnósticos y ateos. Su manifestación más típica implica la militancia voluntaria en organizaciones sociales, como las ONGD's.

VI BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMSON, P & INGLEHART, R. "Generational replacement and the future of postmaterialists values" en *British Journal of political sciences* nº 49 231-241 1987
- ABRAMSON, P & INGLEHART, R. "Generational replacement and value change in eight west european societies" en *British Journal of political sciences*. nº 22, 183-228. 1994
- ABRAMSON, P. & INGLEHART, R. *Value in perspectives*. The University of Michigan Press. Michigan, 1995
- ANDRÉS ORIZO, F. *España, entre la apatía y el cambio social*. Fundación Mapfre. Madrid 1983
- ANDRES ORIZO, F. *Los nuevos valores de los españoles*. Fundación Santa María. Madrid, 1991.
- ANDRÉS ORIZO, F. *Dinámica intergeneracional en los sistemas de valores de los españoles* CIS, Madrid, 1995
- ANDRÉS ORIZO, F. *Sistema de valores en la España de los noventa* CIS, 1.996
- ANDRÉS ORIZO, F. *Orientación en los sistemas de valores de los españoles* Primer foro sobre tendencias sociales. UNED Octubre 1996
- ANDRES ORIZO, F. *Dinámica intergeneracional en los sistemas de valores de los españoles*. CIS- Opiniones y actitudes. Madrid, 1995
- ANDRES ORIZO, F. *Sistemas de valores en la España de los noventa*. CIS. Colección monografías. Siglo XXI. Madrid, 1996.
- APARICIO, R. "La nueva identidad social de los creyentes españoles" en *Política y Sociedad*, nº 22. Facultad de CC.PP y Sociología. UC:, 1.996
- ARMSTRONG, K. *Una historia de Dios*. Paidós. Barcelona, 1995
- ARROYO MENEDEZ, M. *Los trabajadores españoles. Ocupación, mentalidad y religiosidad*. Ediciones HOAC, Madrid, 1997.
- ARROYO MENEDEZ, M. "Política, ideología y religión en España" en *Noticias Obreras* nº 1196-1199 Madrid, 1997(a)
- ARROYO MENEDEZ, M. "Una aproximación a la clase trabajadora" en *Noticias Obreras* nº 1186 Madrid, 1997(b)
- BAUDRILLARD, J. *El paroxista indiferente*. Anagrama, Barcelona, 1998

- BEAN & PAPADAKIS. *"Polarized priorities of flexible alternatives? Dimensionality in Inglehart's materialism - postmaterialism scale. A comment"*. In International Journal of Public Opinion Research. Volumen 6 nº 3 Oxford University Press in association with WAPOR. 1.994
- BECKFORD & LUCKMANN. (Eds) *The changing face of religion*. Sage studies in international sociology. Catholic university of Leuven, Belgium. 1991
- BERGER, P. *A rumor of angels*. Anchor books. Broadway, N.Y. 1990
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires, 1994
- BISQUERRA ALZINA, R. *Introducción conceptual al análisis multivariable*. PPU. Barcelona, 1989
- BORDIEU, P. *La distinción*. Taurus. Madrid, 1988
- CARO BAROJA, J. *Las formas complejas de la vida religiosa* Sarpe, 1985
- CATHELAT, B. *Styles de vie*. Les editions d'Organisation. Paris, 1.986
- CODINA, DE PRADA, PEREDA. *Analizar la iglesia*. Hoac. Madrid, 1981
- CONDE, F. *Primer informe sobre el proceso de secularización en España* Cimop. Madrid 1988
- CORNEJO, JM. *El análisis de correspondencias. Teoría y práctica*. PPU, Barcelona, 1988
- COX, H. *La religión en la sociedad secular*. Sal terrae. Santander, 1985
- DALTON. *Electoral change in advanced industrial democracies; realignment or dealignment?* Princeton University Press. Princeton, 1984
- DE MIGUEL, A. *La sociedad Española 92/93* Editorial Complutense
- DE MIGUEL, A. *La sociedad Española 93/94* Editorial Complutense
- DE MIGUEL, A. *La sociedad Española 95/96* Editorial Complutense
- DE MIGUEL, A. *La sociedad Española 96/97* Editorial Complutense
- DE MOOR, R. *Values in Western Societies*. Tilburg University Press. Tilburg, 1995.
- DEL CAMPO URBANO, S. (Ed.) *Tendencias sociales en España (1960-1990)*. Fundación BBV. Documenta. Bilbao, 1994
- DÍAZ-SALAZAR, R. *Iglesia, dictadura y democracia*. Hoac. Madrid, 1981

- DÍAZ-SALAZAR, R. *El capital simbólico*. Hoac. Madrid, 1988
- DÍAZ SLAZAR, R. *¿Todavía la clase obrera ?* Hoac. Madrid, 1990
- DÍAZ-SALAZAR, R Y GINER, S. (Eds) *Religión y sociedad en España*. CIS, 1993
- DÍAZ-SALAZAR R. “La religión vacía” en *Formas modernas de religión*. Alianza Universidad. Madrid 1994
- DÍAZ-SALAZAR, R.. *Redes de solidaridad internacional*. Hoac, Madrid, 1996
- DÍAZ-SALAZAR, R. *La izquierda y el cristianismo*. Taurus, 1998
- DÍEZ MEDRANO, GARCÍA MON Y DÍEZ NICOLÁS. “El significado de ser de izquierdas en la España actual”. *Reis*. Enero-Marzo 1989. Madrid
- DÍEZ NICOLÁS, J. “Postmaterialismo y desarrollo económico” en: *AEDEMO 60º Seminario Investigaciones Políticas V. Madrid, 15-16 de Octubre, 1992*. pp 61-80.
- DIEZ NICOLÁS, J. (Et alios) *La realidad social en España*, 1993-94 CIRES. Ediciones B. Barcelona, 1995
- DÍEZ NICOLÁS, J. *Religión y sociedad en España*. CIRES Barcelona, 1.992
- DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial. Madrid 1993
- ESTER, P. HALMAN, L & DE MOOR, R. *The Individualizing society. Value change in Europe and North America*. Tilburg University Press. Tilburg, 1994.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO. *La ambigüedad social de la religión*. Verbo divino. Estella, 1997
- FERRAROTTI, F. *Una fe sin dogmas*. Península. Barcelona, 1993
- FIERRO. *Sobre la religión*. Taurus. 1979
- FLANAGAN, S. “Changing values in advanced industrial societies Inglehart’s silente revolution from perspective of japanese findings” en *Comparative political studies*, 14 1982. pp 403-444.
- FLANAGAN, S. “Value changes in industrial societies”, en *American Politicas Science Review*, 1987. pp 1303-1319.
- GARELLI, F.. *La religione dello scenario*. Il Mulino. Bologna, 1986
- GARELLI, F. *Forza della fede e debolezza della religione* Il mulino. Bologna, 1.996
- GIDDENS. *Sociologia*. Alianza Universidad, Madrid, 1.991

- GIDDENS, A. *The consequences of modernity*. Stanford University Press, Stanford, 1990
- GIL, JC Y NISTAL, JA. *New age. Una religiosidad desconcertante*. Herder. Barcelona, 1994
- GONZÁLEZ ANLEO, J. "Análisis del hecho religioso español. Hacia un pluralismo centrífugo" en *Sociedad y Utopía*, nº 8 Facultad de CC.PP y Sociología León XIII, 1.996
- GONZÁLEZ BLASCO, P. ANDRÉS ORIZO, F, TOHARIA, M. ELZO, J. *Jóvenes Españoles*. SM 1991
- GONZÁLEZ BLASCO, P. AZCONA, BLANCH, et alios. *V Informe Foessa*. Informe sociológico sobre la situación social de España. Fundación FOESSA. Madrid, 1994
- GONZÁLEZ BLASCO, P. y GONZÁLEZ ANLEO, J. *Religión y sociedad en la España de los noventa* SM 1992
- GLOCK. *Religion in Sociological Perspective. Essaup in the empirical Study of Religion*. Belmont, California, Wadsworth, 1.973
- GLOCK & STARK. *Religion in Society Tension*. Chicago, Rand McNally Co, 1.971
- HELLEVIK, O. "Postmaterialism as a dimension of cultural change". En: *International Journal of Public Opinion Research Vol 5 nº 3*. Oxford University Press, in asociation with WAPOR, 1993. pp 211-233
- HERVIEU LÉGER, D. "Catolicisme: l'eujeu de la memorie", en *Religions sans frotieres*. Roma, 1.993.
- INGLEHART, R.. *The silent revolution: changing values and political styles among western publics*. Princeton University Press. Princeton, 1977
- INGLEHART, R. *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. CIS. Colección Monografias. Siglo XXI, Madrid, 1991.
- KNUTSET, O. "The impact of old politics and new politics value orientations on party choice: a comparative study" en: *Poltical Value Change in Western Democracies* HALMAN & NEVITTE. (Eds) Tilburg Univesity Press. Tilburg, 1996
- LUCKMANN, T. *La religión invisible*. Sígueme, Salamanca, 1973

- MARDONES, JM. *Para comprender las nuevas formas de religiosidad*. Verbo divino. Estella, 1994
- MARDONES, JM. "La desinstitucionalización religiosa" en *Sociedad y Utopía* nº 8 Madrid, 1996
- MARDONES, JM. *¿Adónde va la religión?* Sal terrae Santander, 1996
- MARTINEZ CORTÉS, J. "Religión, cultura y sociedad". en *IV Informe Foessa Vol II* 1.983
- MARTINEZ CORTES, J. "Las figuras de la fe en la sociedad española". en *Memoria Académica del Instituto Fe y Secularidad*, 1994-95
- MARTÍNEZ CORTÉS, J. "Evolución de la conciencia religiosa en España, 1.973-1.980" en *Memoria Académica del Instituto Fe y Secularidad*, 1.980-81
- MASLOW, A. *Motivation and personality*. Harper and Row. New York, 1954
- MASLOW, A. *El hombre autorrealizado*. Kairós. Barcelona, 1983
- MONCADA. *La zozobra del milenio*. Espasa hoy. Madrid, 1995
- MONCADA. *Religión a la carta*. Espasa Calpe, 1996
- MONTERO, JR. y TORCAL LORIENTE, M. "Política y cambio cultural en España: algunas implicaciones de la dimensión postmaterialista". En: *AEDEMO, 60º Seminario Investigaciones políticas V. Madrid, 15 y 16 de Octubre de 1992*. pp 5-60
- MONTERO, JR. y TORCAL LORIENTE, M. Value change, generational replacement and politics in Spain. Estudio/working paper 1994/56. Fundación Juan March, 1994
- MURCIA. *Obreros y obispos en el Franquismo*. Ediciones HOAC, Madrid, 1.995.
- NORUSIS, M./SPSS INC. *SPSS for Windows. Release 5.0*. Chicago, 1994
- QUINZÁ, J. "La gramática de la creencia" en *Memoria Académica del Instituto Fe y Secularidad*, 1995/96
- SÁNCHEZ CARRION, JJ. *Introducción a las técnicas de análisis multivariable aplicadas a las ciencias sociales*. CIS Madrid, 1984
- TORNOS, A. & APARICIO, R. *¿Quién es creyente en la España de hoy?* PPC, 1994
- TORNOS, A. "La religión española bajo las condiciones de los cambios sociales de la modernidad". En *Memoria académica del Instituto Fe y Secularidad*, 1979/80

- TORCAL LORIENTE, M. *La dimensión materialista/postmaterialista en España*. REIS N° 47 Madrid 1989. pp 227-254
- TORCAL LORIENTE, M. "Análisis dimensional y estudio de valores: El cambio cultural en España" en REIS, n° 58 Madrid, 1.992 pp 97-122.
- VILCHEZ, A. *Representaciones colectivas de lo cristiano*. Informe de Taiss Investigación, 1993
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península. Barcelona, 1985
- WEBER, M. *Ensayos de sociología contemporánea*. Planeta Agostini. Barcelona, 1985