

Ventana Central: Aportes a la investigación en juventud
Autores: Juan M. García y Jordi Roca
Título: De la sotana al desapego
JOVENes, Revista de Estudios sobre Juventud
Edición: año 7, núm. 19
México, D.F., julio-diciembre 2003
pp. 28-49

De la sotana al desapego

PANORÁMICA DE LAS RELACIONES ENTRE JUVENTUD Y RELIGIÓN EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX

JUAN M. GARCÍA JORBA
JORDI ROCA I GIRONA(*)

(*)Juan Manuel García Jorba es licenciado en Antropología y doctor en Sociología por la Universidad de Barcelona. Es profesor del Dpto. de Sociología y Análisis de las Organizaciones de la UB. Jordi Roca i Girona (jrg@fll.urv.es) es licenciado en Historia General y Geografía - Antropología y doctor en Antropología por la Universidad de Barcelona. Es profesor del Dpto. de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona.

Resumen

Una mirada retrospectiva evidencia que la juventud española se distancia progresivamente de lo que constituyó, en su momento, un único referente religioso que ejercía su hegemonía especialmente en el ámbito de la manifestación pública, en buena medida merced a su identificación con el Estado. La tendencia a la privatización de la religión, articulada con la transformación de España en un régimen democrático, con un Estado laico que ampara el pluralismo religioso mientras reconoce el peso de la tradición y las instituciones católicas en el país, muestra afinidades con procesos de secularización que se identifica fundamentalmente a partir del progresivo distanciamiento de la Iglesia. El problema, ahora, reside en aventurar hacia dónde se encaminarán las tendencias religiosas de los jóvenes españoles en el futuro inmediato.

Abstract

Contemplating Spanish youth in hindsight, we see that it has been gradually drifting apart from what originally was its one and only religious referent, dominating primarily in the public life—to a great extent due to its identification with the State. The tendency to privatize religion, together with Spain's transition to democracy and with a secular State protecting religious pluralism while admitting the importance of the tradition and Catholic institutions in the country, is akin to the processes of secularization, which basically identify themselves parting from gradual separation from the Church. The problem now lies in hazarding a guess as to where the religious tendencies of the Spanish youth will be directed to in the foreseeable future.

MEDIO SIGLO DE CAMBIOS Y CONTINUIDADES

Las páginas que siguen aportan una reflexión sobre las transformaciones con relación al binomio jóvenes y religión en España, en el periodo que abarca desde finales de la década de los treinta hasta el presente. Se trata de un periodo susceptible de ser dividido, para el propósito que nos anima, en tres grandes etapas.

La *primera* se extiende desde 1939 –fecha de finalización de la Guerra Civil española, que supone el triunfo de la sublevación militar del general Franco sobre el gobierno de la II República y la subsiguiente instauración de un régimen de carácter dictatorial– hasta finales de los años cincuenta. Se trata del periodo *duro* de configuración del franquismo a partir, sobre todo, de la construcción de un modelo que ha dado en llamarse nacionalcatolicismo y que se fundamenta en la creencia de la consustancialidad del catolicismo con el ser hispánico, en la línea de la tradición iniciada con el Concilio de Trento en el siglo XVI. En este contexto, el compromiso e instrumentación mutua entre la Iglesia católica y el Estado franquista darán lugar a una situación en la que el discurso religioso penetra la maquinaria legislativa y represiva de la autoridad civil, que se pone a su disposición con el fin de cohesionar una nueva sociedad. Los mecanismos, pues, son políticos, mientras que la ideología es religiosa. En líneas generales, esta dinámica de instrumentación recíproca puede sintetizarse mediante la siguiente secuencia de rasgos: la adopción por parte del poder político de una ideología religiosa de pueblo elegido; la dotación al régimen, por parte de la Iglesia, de la unidad cultural e ideológica y del apoyo moral y la legitimación que necesitaba;¹ la incorporación institucional de la jerarquía clerical a funciones de poder político; el acomodamiento de la legislación civil al dogma católico; la concesión a la Iglesia de un fuerte poder económico y social, en el marco del cual recuperará el control sobre la educación, especialmente el monopolio de la enseñanza secundaria;² y el sometimiento institucional del clero a los poderes políticos.

La *segunda etapa* se inicia en 1959 y se extiende hasta el final del régimen del general Franco, acaecido en 1975 con la muerte del dictador. La última etapa de la década de los cincuenta y los inicios de la de los sesenta se caracterizan por la aparición de una serie de cambios en distintos ámbitos cuyo resultado va a suponer una configuración algo diferente del régimen. En 1959 se concretan los primeros efectos de la entrada de los llamados tecnócratas –vinculados en gran medida al *Opus Dei*– en el gobierno mediante la publicación del Decreto-Ley de Plan de Estabilización. Esta iniciativa habría de servir para superar definitivamente el anterior ciclo de autarquía económica e iniciar el despegue de la economía española a través de los llamados planes de desarrollo, que irán sucediéndose en la

¹ Un ejemplo paradigmático se encuentra ya en los primeros momentos, cuando la sublevación militar del general Franco y su intervención en la consiguiente Guerra Civil son considerados en términos de *cruzada*.

² Para una descripción y análisis del papel de la Iglesia católica en el sistema educativo español es conveniente acudir al estudio de P. González Blasco y J. González-Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid, 1992.

**España también
experimentará,
aunque con menor
intensidad que
Estados Unidos,
Francia, o Alemania,
el impacto de la
contracultura**

década de los sesenta y que suponen la integración de España propiamente en la economía de mercado. En este mismo año también se produce el anuncio de la celebración del Concilio Vaticano II por parte del papa Juan XXIII. La trascendencia del citado Concilio para el mundo católico cobra un significado especial para el caso español, por cuanto supone el inicio del fin del periodo anterior, caracterizado por el referente nacionalcatólico, con la aparición de las primeras grietas de importancia en el monolítico edificio ideológico existente hasta el momento. Al atisbo de una cierta apertura económica e ideológico-religiosa cabe añadir aún el inicio de un proceso imparable de apertura hacia el exterior. Se trata de un cambio con repercusiones en diferentes niveles. En términos políticos, va a suponer la progresiva superación del aislacionismo internacional del régimen; en el plano socioeconómico, la irrupción del turismo de masas por un lado, y la activación de un importante proceso migratorio, especialmente con destino a Alemania, por otro. Los años sesenta se caracterizan, asimismo, por la aparición entre las masas juveniles de los primeros síntomas de descontento y rechazo del *American Way of Life*. España también experimentará, aunque con menor intensidad que Estados Unidos, Francia, o Alemania, el impacto de la contracultura. Las grandes instituciones sociales, desde el gobierno al mundo de los negocios, pasando por la educación, la familia, y las organizaciones religiosas, verán cuestionada su legitimidad entre los más jóvenes.

Finalmente, la *tercera* y última etapa, abarca desde el final del franquismo, en la mitad de la década de los setenta, hasta nuestros días. Se trata de un periodo caracterizado por el proceso de la transición política de un régimen dictatorial a una democracia parlamentaria que si bien reconoce el papel especial del catolicismo en la sociedad española, establece claramente la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado, que se define como no confesional.



II. ENTRE LA ADMIRACIÓN Y EL RECELO: LA RELIGIÓN MIRA A LA JUVENTUD

El discurso religioso sobre la juventud constituye uno de los posibles referentes a tener en cuenta a la hora de establecer la percepción social de que ésta es objeto en un ámbito espacio-temporal dado. En el presente caso, para la etapa que comprende el franquismo, el discurso religioso de signo católico tradicional se configura sin matices en un discurso de carácter hegemónico.³ El contenido del mismo puede sintetizarse, a grandes rasgos, en la reiterada apelación a una atmósfera de peligro y de pecado que, presentes por doquier, amenaza a todo joven. Es un planteamiento que persigue enraizar entre los receptores una actitud de autocontrol y unos sentimientos permanentes de culpabilidad. De este modo, la percepción de la realidad se halla hipernormativizada mediante la intervención de un discurso que justifica su existencia como remedio a la realidad catastrófica que él mismo se ha encargado de presentar. Responde a una lógica decididamente axiomática, en tanto que se alimenta de realidades admitidas sin ningún tipo de demostración. Finalmente, en cuanto a su ordenación formal, nos hallamos ante un discurso binario y dicotómico. Como ha señalado Douglas,⁴ tan sólo exagerando la diferencia en términos de oposiciones extremas puede crearse la

³ Existe una amplia bibliografía, que recoge posiciones de diverso signo, acerca de la naturaleza ideológica del franquismo. En general, existe consenso a la hora de caracterizar al régimen como un movimiento sin ideología basado más bien en una suerte de personalismo pragmático. Así, J. J. Linz ("Una teoría del régimen autoritario. El caso de España", en M. Fraga, et al. [comps.], *La España de los años setenta*, Moneda y Crédito, Madrid, 1974) lo define como un régimen autoritario, no totalitario, con un pluralismo limitado, que lo acercaría más bien a lo que entendemos como una mentalidad. E. Sevilla-Guzmán, M. Pérez Yruela y S. Giner, "Despotismo moderno y dominación de clase. Para una sociología del régimen franquista", *Papers*, núm. 8, Barcelona, 1978; E. Sevilla-Guzmán y S. Giner, "Absolutismo despótico y dominación de clase. El caso de España", *Cuadernos del Ruedo Ibérico*, núms. 43-45, 1975, pp. 83-104) enfatizan también lo que llaman analfabetismo ideológico del franquismo, al que califican de despotismo reaccionario. Para estos autores, los elementos contraideológicos, esencialmente emocionales y afectivos, surgidos de elementos ideológicos del pasado republicano, serían la base de un régimen que no habría hecho posible la elaboración de ideologías mínimamente elaboradas. Es en este sentido que X. Tusell (*La España del silo xx*, Dopesa, Barcelona, 1975), por su parte, se refiere al régimen como la anti-República. La consideración, por otra parte, de la influencia de la ideología de carácter fascista en el franquismo permite utilizar a B. Oltra y A. de Miguel ("Bonapartismo y catolicismo. Una hipótesis sobre los orígenes ideológicos del franquismo", *Papers*, núm. 8, 1978) la expresión de "fascismo frailuno".

Nuestra posición al respecto afirma, por una parte, que la incidencia de la ideología fascista en el franquismo fue esencialmente retórica y aun sólo perceptible de manera significativa en los primeros años del régimen –hasta la derrota de las potencias del eje en la Segunda Guerra Mundial–, siendo el sustrato ideológico católico de signo tradicional o reaccionario el auténtico elemento aglutinador de un régimen que, por otra parte, creemos justificadamente dotado de ideología. Ideología, si se quiere, sin vigor intelectual, llena de tópicos y retórica, poco o nada original, pero ideología al fin y al cabo, e ideología fundamentalmente católica en donde los trazos de índole fascista supuestamente representados por el partido único de Falange estarán en todo momento subordinados a la preeminencia del referente católico.

⁴ M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1973.

Para el discurso católico que aquí se analiza, el cuerpo, en tanto que materialidad opuesta a la realidad superior del espíritu, es, cuando menos, sospechoso; algo así como un escollo que inquieta y acaba atemorizando

apariciencia de un orden. Así, la fijación nítida y estricta de una morfología tanto del pecado como de la virtud se erigen en el principal objetivo de la mirada eclesial sobre la juventud.

El general Franco tiene un proyecto de España, y en la misma medida un proyecto de españoles. La Iglesia católica también tiene su idea de cómo debe ser el buen católico que habita un país católico. Desde un punto de vista semántico, construye un discurso consagrado –nunca mejor dicho– a la tarea de formular un proyecto de ciclo vital para sus correspondientes receptores. Es un proyecto que gira sobre dos ejes. Responde al objetivo de socializar a sus destinatarios en la adopción de un código de conducta acorde con los preceptos católicos en la misma medida en que enfatiza la orientación de la vida laica a alcanzar el estado sacramental del matrimonio, que hasta la celebración del Concilio Vaticano II se fundamentará primordialmente en la procreación. A la vista de este principio, no resulta nada extraño que el discurso eclesial inicie su itinerario de consejos, recomendaciones y, sobre todo, prescripciones, por la etapa de la juventud. Es un proceder coherente, puesto que la aparición de los primeros caracteres sexuales secundarios y la consecución de la fertilidad marcan de alguna forma la entrada en esta fase vital. Si el objetivo vital por antonomasia lo constituye la procreación, sólo tenida por legítima en el seno de la institución matrimonial, la etapa que precede al matrimonio deberá considerarse, por una parte, de preparación a éste y, por otra, de preservación del mismo. La juventud, y su extensión “natural” del noviazgo, constituirán pues propiamente el inicio de la vida, así como sendas etapas de transición hacia el objetivo último y principal de la procreación.

A partir de este planteamiento, el discurso dirigido a los jóvenes se construirá en torno al cuerpo, a la par que se concede a la sexualidad un papel estratégico especialmente a la hora de aleccionar a las jovencitas, puesto que en su cuerpo debe realizarse, en el futuro, la mayor grandeza de la mujer: la maternidad. Para el discurso católico que aquí se analiza, el cuerpo, en tanto que materialidad opuesta a la realidad superior del espíritu, es, cuando menos, sospechoso; algo así como un escollo que inquieta y acaba atemorizando. En este sentido, el cuerpo de la mujer, llamado a cumplir una misión tan trascendente, debe consagrarse únicamente a esta función. Idealmente, debe ser ignorado en la medida en que no desarrolle la citada función. Es por ello que son frecuentes las indicaciones que señalan la conveniencia de evitar la desnudez, incluso para consigo mismo en el contexto del baño. Dos citas pueden servir para ilustrar cuanto se señala. Así, en Toth puede leerse “¡vigila tus ojos al bañarte!, sin una causa seria, no mires ni siquiera en tu propio cuerpo nada que pueda excitar tus bajas pasiones”.⁵ Es una abstención razonable, puesto que “para practicar

⁵ Dr. T. Tóth, *Pureza y hermosura*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1944, (colec. “Muchachas”).

ciertos servicios y atenciones, ninguna necesidad hay de mirarse larga y minuciosamente".⁶ Esta incomodidad moral ante la desnudez tuvo sus efectos. En algunos internados religiosos para chicas se les obligaba a bañarse en camisión de dormir o con la luz apagada.⁷

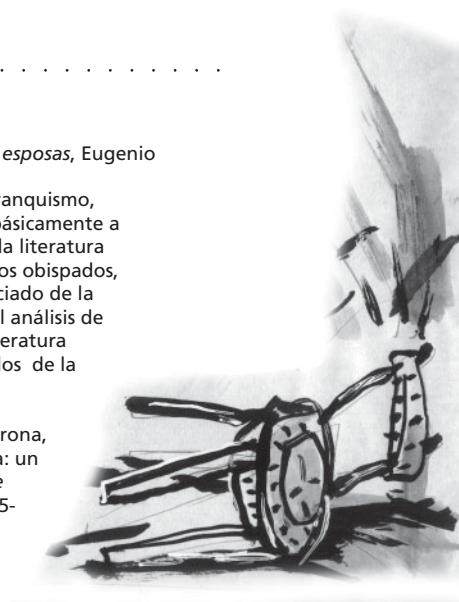
Si la sola presencia del cuerpo ya resulta de por sí incómoda para los configuradores normativos del discurso hegemónico, ni qué decir tiene que cualquier acción de naturaleza sexual en la etapa juvenil está absolutamente proscrita. Es característico del discurso que se analiza incentivar el cumplimiento de las normas que provee no tanto mediante la amenaza de sanciones de carácter moral o espiritual, como pudiera ser lógico esperar de acuerdo con la naturaleza del mismo, sino más bien recurriendo a la presentación, a menudo pormenorizada en extremo, de una sarta de horripilantes consecuencias de carácter físico. Así, se afirma que la masturbación o las relaciones sexuales juveniles conllevan un sinnúmero de consecuencias negativas para sus actores que van desde la anormalidad en los sistemas óseo y nervioso, hasta la disminución de la capacidad psíquica o la disfunción de órganos tan diversos como los de la digestión y la respiración:

Aun aquellas que cometen el pecado a solas, en la propia persona, gastan muchas y valiosas energías, y si persisten mucho tiempo en ese vicio, también se cierne sobre ellas el peligro de que se turbe su sistema nervioso. [...] Medítalo bien: la excitación vehemente que despiertas en tu organismo y el estado de tensión en que te encuentras en el momento de pecar dañan hondamente tu sistema nervioso. Medítalo y comprenderás por qué hoy día vemos con harta frecuencia jóvenes [...] en cuyo rostro se ve ya deslucida la rosa de la juventud cuando apenas se dibujan en ellas los rasgos de la madurez, cuya mirada sin brillo trata de animarse por el lápiz negro; jóvenes pálidas como la cera que pretenden alegrar sus mejillas con el rouge; jóvenes que siempre están cansadas, por mucho que duerman. Amenazadas con la perturbación total de su sistema nervioso, pueden llegar a la locura.⁸

⁶ M. Levallet-Montal, *Para tus veinte años. Guía moral de futuras esposas*, Eugenio Subirana, Pontificia, Barcelona, 1941.

⁷ Para la "reconstrucción" del discurso hegemónico católico del franquismo, especialmente de la primera etapa del mismo, hemos acudido básicamente a las fuentes orales de nuestros informantes, a los contenidos de la literatura eclesíástica oficial del periodo –boletines eclesíásticos de distintos obispados, declaraciones del episcopado español, encíclicas papales–, al vaciado de la legislación civil en determinados temas y, muy especialmente, al análisis de lo que denominamos literatura edificante de posguerra. Esta literatura constituye una fuente excepcional para acercarse a los contenidos de la socialización religiosa informal y no documental –sermones, confesiones, catequesis, etc.– del periodo. Para un análisis más extenso de esta literatura y de sus contenidos, véase J. Roca i Girona, "Del clero para el pueblo. La literatura edificante de postguerra: un instrumento de divulgación y socialización religiosa", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, núm. XLVIII, CSIC, 1993, pp. 5-29; J. Roca i Girona, *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*, Ministerio de Educación y Cultura, Madrid, 1996.

⁸ Dr. T. Tóth, *op. cit.*





Se trata de una estrategia discursiva más sutil de lo que aparenta. Ante el riesgo de una reacción al estilo de “muy largo me lo fiáis” en el receptor, la sanción moral pasa a un segundo plano para que la preeminencia motivacional resida en el énfasis, en unos efectos de experimentación más palpable e inmediata. El recurso ilustrativo, unidireccional, insta a reconocer en los cuidados estéticos el rastro de la decadencia precoz debida al pecado. La prevención es razonable, cuando puede observarse su lógica. La habilidad reside, por lo demás, en conseguir apuntalar mediante esta argumentación la percepción del cuerpo como elemento secundario frente al alma y, en consecuencia, indigno de atenciones que trasciendan la vigilancia de la propia salud. Un cuidado de la salud que reafirma los postulados acerca de los riesgos de la transgresión moral.⁹

Un discurso de esta naturaleza, asociado a una modalidad represiva de educación, conducía fácilmente a una situación marcada por la ignorancia y el miedo ante cualquier hecho poseedor de alguna resonancia sexual. Son innumerables los ejemplos aportados por informantes que ilustran esta situación: desde experiencias traumáticas

⁹ Este tipo de construcción discursiva en la que los elementos morales y empíricos se refuerzan mutuamente en una lógica argumentativa circular no se restringe al catolicismo de los años cuarenta. También se halla presente en la actualidad en los planteamientos de organizaciones religiosas como los Testigos de Jehová. Para aproximarse a un conocimiento académico de este colectivo, puede acudirse a J. A. Beckford, *The trumpet of prophecy: a sociological study of Jehovah's witnesses*, Basil Blackwell, Oxford, 1975; M. Penton, *Apocalypse delayed: the story of Jehovah's witnesses*, University of Toronto Press, Toronto, 1985; M. Introvigne, *I Testimoni di Geova: già e non ancora*, Elledici, Turín, 2001.

relacionadas con la primera menstruación hasta el reconocimiento de creencias erróneas en el momento del matrimonio con relación a los procesos de la fecundación y el nacimiento.

Una consecuencia lógica de este clima será la radical separación de sexos, por el peligro potencial que se afirma que conlleva su proximidad, tanto en la escuela, donde se prohibirá la coeducación ya en septiembre de 1936 –reiterada mediante ley de 1 de mayo de 1939 y por la Ley de Educación Primaria de 17 de julio de 1945 (artículo 14)–, como en el ámbito de las relaciones de amistad. Chicas y chicos, durante la etapa nacionalcatólica, crecieron generalmente por separado, y sus relaciones, más o menos esporádicas, difícilmente superaron alguna vez el listón del estereotipo más convencional y la superficialidad más ritualizada.

Ante tal panorama, la cristalización de relaciones de pareja en el marco del noviazgo debía resultar un tanto problemática. No obstante, la necesidad y obligatoriedad de llevar a cabo un tránsito de esta naturaleza en vistas al matrimonio obligaba a trazar un minucioso plan de actuación que garantizara el éxito de la empresa. En la coyuntura del noviazgo, única vía institucionalizada prescrita y autorizada de relación entre jóvenes de uno y otro sexos con miras al matrimonio y, por tanto, a la realización sexual, deberán sentarse las bases del siguiente estadio vital normativo. Se trata, pues, de una etapa de tránsito hacia la definitiva consolidación y asentamiento vitales. Una etapa que, como tal, se percibe como de gran trascendencia y llena de peligros, siendo fuente de conflictos y ansiedad. Un periodo que, además, al aproximar a los opuestos sexuales deberá representar el aldabonazo¹⁰ definitivo para marcar y fijar nítidamente las respectivas identidades de género y sus relaciones. Así, por ejemplo, con relación al proceso de elección, la norma establece de forma incuestionable la prerrogativa masculina al efecto. A la chica, de forma complementaria, le será asignada una actitud pasiva, de espera y respuesta a la iniciativa masculina. Desde el discurso dominante, la insistencia en la observación escrupulosa que debe darse a este planteamiento como medida de evitación de un fracaso absoluto en la empresa de la elección, contrasta con la constatación de toda una serie de estrategias femeninas de usurpación de ese privilegio masculino. La sutil transgresión por parte de algunas muchachas del principio de dirección del proceso atribuido al varón puede relacionarse perfectamente con las nociones de rito de elevación e inversión de status¹¹ tan características de las situaciones de liminalidad asociadas a los rituales de paso. Al fin y al cabo, ésta será una de las pocas oportunidades, quizá la última, de protagonismo activo, desde la transgresión de la pasividad impuesta, de la mujer. En este contexto, se esforzará en hacerse reclamar, pudiendo mostrar, incluso, una sádica indiferencia

**Chicas y chicos,
durante la etapa
nacionalcatólica,
crecieron
generalmente por
separado, y sus
relaciones, más o
menos esporádicas,
difícilmente
superaron alguna
vez el listón del
estereotipo más
convencional y la
superficialidad más
ritualizada**

¹⁰ Nota de la editora. Aldabonazo: acontecimiento repentino e impresionante que sirve de aviso de algo que puede sobrevenir.

¹¹ Victor W. Turner, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988.

El discurso religioso sobre la juventud que se da desde una posición hegemónica durante la primera etapa del franquismo muestra, por una parte, la incidencia respecto a la percepción y a los comportamientos de la juventud que el referente religioso sobre la misma puede llegar a tener

hacia el pretendiente que, a menudo, abrumado por la responsabilidad del papel que se le encomienda y poco avezado en el trato con las personas del sexo opuesto, acabará alimentando una serie de actitudes negativas hacia ellas que podrán derivar en múltiples direcciones, desde la inhibición hasta el correspondiente desfogue en el prostíbulo, pasando por una suerte de venganza *a posteriori* para con la novia, convertida ya en esposa, durante la larga etapa del matrimonio, una vez atada de por vida a su autoridad y dependencia.¹²

Este breve excurso presentado a modo de ejemplo y referido al discurso religioso sobre la juventud que se da desde una posición hegemónica durante la primera etapa del franquismo muestra, por una parte, la incidencia respecto a la percepción y a los comportamientos de la juventud que el referente religioso sobre la misma puede llegar a tener y que, en cualquier caso, no puede ser soslayada; y, por otra parte, una suerte de tratamiento del periodo juvenil, compartido en buena medida por gran parte de los discursos de índole diversa sobre la juventud, caracterizado por el recelo hacia el mismo y, a su vez, por la adscripción al periodo de un halo de trascendencia que puede ir acompañado de actitudes basculantes entre el paternalismo y el control más o menos sutil de los jóvenes. Todo ello queda perfectamente expresado en la siguiente cita de monseñor Tihamér Tóth, para seguir con un autor de literatura edificante ya citado y con el periodo de referencia analizado:

Quiero que en tu corazón palpite la energía de tu futura y grande misión. Quiero que seas mujer de pies a cabeza. Yo miro siempre con ilusión a la juventud y le tengo profundo respeto (...) Delante de vosotras, jóvenes, se levanta la cordillera de grandes deberes; por esto os respeto. Pero también se abre a vuestros pies el precipicio de inmensos peligros; temo por vosotras.¹³

De ahí que una de las posibles consecuencias lógicas de tal tratamiento en cuestión, especialmente cuando la trascendencia acaba generando principalmente temor y desconfianza, sea simple y llanamente tratar de cortar por lo sano y proponer, sin disimulo alguno, la misma negación del periodo –del juvenil y, aún con mayor ahínco, del noviazgo– como solución más eficaz para superarlo:

Cuanto más tarde entres en este periodo, mejor. Las que más pronto lo experimentan (fuera de la edad conveniente) son las enfermizas y las que tienen un sistema nervioso débil; las más tardías son las más sanas (hacia los quince años). Por lo tanto, alégrate de ser mucho tiempo “niña”; así podrás desarrollarte con más tranquilidad.¹⁴

¹² Una ilustración admirable de esa actitud de indiferencia aparece reflejada en la letra de un bolero, en el que se destaca que “estás perdiendo el tiempo, pensando, pensando. Por lo que tú más quieras, ¿hasta cuándo, hasta cuándo? Y así pasan los días, y yo desesperando, y tú, tú contestando: quizá, quizá, quizá”. Uno de los motivos que explican los éxitos musicales está relacionado con la capacidad de su letra para sintonizar con el sentir de una audiencia potencial.

¹³ Dr. T. Tóth, *op. cit.*

¹⁴ *Idem.*

De cualquier modo, nada más lejos de la realidad que suponer que este tipo de discurso es producido de forma exclusiva por varones. Margarita Csaba ejemplifica hasta qué punto el interés por el bienestar juvenil, especialmente de las doncellas, traspasa las fronteras del género.

¿Para cuándo es su casamiento? –La fecha no ha sido fijada aún–. ¿Cuánto tiempo hace que está de novia?

–Hace catorce meses–. ¿Catorce meses y aún no se ha fijado la fecha del matrimonio? Tenga cuidado, querida; los noviazgos demasiado prolongados, no terminan, de ordinario, de la mejor manera [...] Último aviso: para pronto el casamiento. ¡Prométamelo!¹⁵

Los breves trazos expuestos ponen de manifiesto hasta qué punto el discurso religioso sobre la juventud se orienta selectivamente. Existe un énfasis estratégico en la socialización femenina, que encaja en el marco de un diseño de trayecto vital en el que el cuerpo y la sexualidad aparecen como referencia ineludible y, al mismo tiempo, como factor de riesgo inmediato. El recurso a una definición unívoca y sesgada de la realidad se asocia a imposiciones normativas varias, que abarcan desde la gestión del cuerpo a los marcos sociales en los que puede llevarse a cabo, en la aspiración de cimentar un modelo de ciudadanía católica que, a su vez, erigida sobre los valores de obediencia y familia –un modelo particular de familia– otorguen continuidad a las necesidades de orden social que exige un régimen autoritario. Un proyecto ambicioso, pero cabe plantearse hasta qué punto exitoso.

III. DE AQUELLOS POLVOS ESTOS LODOS: LA JUVENTUD MIRA A LA RELIGIÓN

“España ha dejado de ser católica”. Así se pronunciaba Manuel Azaña, presidente de la Segunda República, el 14 de octubre de 1931. Más de 70 años después, estas palabras ocupan un espacio propio en el panteón hispano de frases célebres, y son objeto de reiterada referencia en cualquier texto o debate que aborde la cuestión de la religión en este país. Los motivos que explican su persistencia en la memoria colectiva de los españoles van más allá del hecho de apuntar a un proyecto de Estado laico que tardaría casi 50 años en cristalizar. El tiempo no pasa en vano. A diferencia del contexto discursivo en el que esta frase vio la luz, el alcance semántico de la cita se amplía hasta aparecer asociado a supuestas tendencias prevalentes en la orientación de la conciencia particular de los individuos.

Existe un énfasis estratégico en la socialización femenina, que encaja en el marco de un diseño de trayecto vital en el que el cuerpo y la sexualidad aparecen como referencia ineludible y, al mismo tiempo, como factor de riesgo inmediato

¹⁵ M. Csaba, *La vida en flor. Lo que debe saber una joven del siglo xx*, Biblioteca de la Joven Cristiana, Difusión, Buenos Aires, 1945.

Xavier tiene 22 años. Es estudiante universitario de tiempo parcial, cuando las obligaciones de su precaria condición laboral se lo permiten. Afirma tener las ideas muy claras acerca de la religión.

Tuvo su momento, pero está en decadencia, sin legitimidad, condenada a apagarse lentamente. Hoy nadie escucha a los curas, y si quieren hacerse escuchar deben asumir el riesgo de traicionar su historia. No sólo es la ciencia; es la libertad, la democracia, la modernidad, lo que la ha herido de muerte. Hoy ya nadie va a misa, y los que van lo hacen por inercia, de eso puedes estar seguro. Pero si te fijas verás que la gente que sale [de los templos] es vieja: la religión también lo es, y sin jóvenes, o con pocos, no tiene futuro. El gran problema para algunos es que ahora hay que encontrar otro opio, o pasar como se pueda. Yo paso como puedo; paso de la religión como ella de mí y de mis problemas.

Aunque reproducido aquí de labios de una persona concreta, este tipo de discurso es susceptible de ser suscrito por individuos pertenecientes a perfiles sociales diversos. Representa un modo característico de pensar la religión que si bien no es exclusivo de los jóvenes, aparece con cierta recurrencia entre los miembros de esta cohorte. Es un fenómeno que preocupa a Manolita, "cristiana de verdad, de las de misa y fiestas de guardar". A sus 68 años, se muestra preocupada por

[...] lo mal que van las cosas. ¡Claro! ¿Qué puedes esperar de unos jóvenes descreídos, que rechazan toda norma, que no creen en Dios, que no tienen valores? Ahora lo tienen todo fácil, que si la tele, que si la *Play Station*, que si la música, que si las drogas, y sexo, mucho sexo... Sólo se preocupan por ellos, pero ni siquiera saben cómo hacerlo. Todo es ahora, ¡ya!, y cinco minutos después, no me gusta, ya me he cansado. No sé cómo va a acabar todo esto, pero lo veo mal, muy mal.

Al igual que en el caso de Xavier, el discurso de Manolita se distancia de la idiosincrasia para insertarse en el ámbito de los lugares comunes. Es relativamente sencillo obtener manifestaciones críticas similares hacia los jóvenes. En cualquier caso, discursos tan dispares como los reproducidos presentan similitudes significativas. Convergen, desde perspectivas diferentes, en el plano de los contenidos, y muestran afinidad en las estrategias de construcción del mensaje. Por un lado, se establece un diagnóstico referente al distanciamiento de la juventud española actual respecto de la religión. Por otro, ese mismo diagnóstico se fundamenta, implícitamente, sobre la base de la experiencia personal. Cualquier estrategia demostrativa queda diluida ante la contundencia del aserto; la representatividad se cimenta sobre la convicción subjetiva.



Las discrepancias entre Hanna Arendt y Gaston Bachelard respecto del estatuto epistemológico del sentido común pueden suscitar adhesiones encontradas. Lo que no se pone en solfa es la existencia de diferentes estrategias de construcción de conocimiento, ni los diversos márgenes de fiabilidad que ofrecen.¹⁶ Para adquirir un conocimiento cabal de las relaciones existentes entre juventud y religión en España, se requiere abandonar la tentación del impresionismo particularista para proceder a la búsqueda de fundamentos empíricos que den soporte al análisis. No obstante, es necesario recordar que el conocimiento científico se caracteriza por la circularidad establecida entre teoría y empiria. Discriminar y articular conceptos es un requisito útil tanto en el proceso de orientar la obtención de datos como para dotarles de sentido en un marco explicativo/interpretativo particular.

Toda visión y perspectiva sobre la realidad es valiosa para el investigador social. El recurso a informantes va más allá de la pesquisa en pos de fuentes confirmadoras de cuanto uno supone saber con antelación; abre posibilidades exploratorias para abordar su objeto de estudio, al tiempo que emerge como estímulo para fertilizar la imaginación sociológica. Las opiniones de Xavier y Manolita son ilustrativas al respecto. Una primera lectura permite ya identificar ciertos aspectos que deben considerarse analíticamente. Es el caso de la tendencia a identificar religión con cristianismo –y más concretamente con catolicismo–, y a articular íntimamente religiosidad con una institución eclesiástica particular. Asimismo, creencias y observación de prácticas culturales emergen como indicadores privilegiados para pronunciarse acerca de la extensión de la religiosidad tanto en el conjunto de la sociedad como en sus diferentes cohortes constitutivas. Son estrategias razonables, emergidas del sentido común, pero en el caso de las citas referidas carecen de fundamentación empírica. ¿Cuál es el perfil de creencias que sustenta la juventud española? ¿Cuál es el alcance de su observación en el ámbito de las prácticas religiosas? Llegado el caso, ¿a qué conclusiones permiten llegar? ¿Coinciden éstas con los diagnósticos intuitivos anteriormente expuestos? ¿Qué elementos permiten explicar la configuración actual de la religiosidad que manifiestan los jóvenes españoles? Desde los años setenta, se dispone de estudios sociales elaborados mediante encuestas que permiten, con limitaciones, disponer de datos susceptibles de contrastar con esa supuesta desreligiosización de la juventud española.

Manolita se define a sí misma como una “cristiana de verdad”. La autoidentificación religiosa es un indicador bruto, pero útil, de religiosidad. El examen de los datos disponibles permite afirmar que la gran mayoría de los españoles se considera a sí misma como católica, entre 82¹⁷ y 90%.¹⁸ El carácter mayoritario del catolicismo como vía de reconocimiento de la propia identidad religiosa también se da entre los jóvenes, pero en una proporción menor (76%).¹⁹ No obstante, esa percepción de la juventud descreída a la que aludía nuestra informante

**Cualquier estrategia
demostrativa queda
diluida ante la
contundencia del
aserto; la
representatividad se
cimenta sobre la
convicción subjetiva**

¹⁶ M. Beltrán, *La realidad social*, Tecnos, Madrid, 1991.

¹⁷ Centro de Investigaciones Sociológicas, *Barómetro de Marco*, Estudio 2211, Madrid, 1996.

¹⁸ Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia, *Estadísticas de la Iglesia católica en España*, OESI, Madrid, 1998.

¹⁹ J. Elzo, et al., *Jóvenes españoles 1994*, SM, Madrid, 1994

Tan sólo 7% de los jóvenes se manifiesta ateo, porcentaje doblado por agnósticos e indiferentes. Los creyentes en otras religiones se centran en 1%

no halla sustento empírico. Tan sólo 7% de los jóvenes se manifiesta ateo, porcentaje doblado por agnósticos e indiferentes. Los creyentes en otras religiones se centran en 1%.²⁰ El patrón de distanciamiento se acentúa todavía más si el posicionamiento se establece en términos de autopercepción como persona religiosa. En ese caso, 64% de los españoles respondería afirmativamente, por 48% de los menores de 25 años.²¹

Manolita ejemplifica otro caso de generalización abusiva al afirmar la increencia mayoritaria de los jóvenes en Dios. Según evidencian González Blasco y González-Anelo, la consideración de la divinidad como mera invención humana entre los jóvenes oscila entre 1 y 4% en función de la franja de edad que se considere (1992). En contraste, 87% se inclina por la creencia en un ser superior.²² En un ámbito de creencias más particulares, el dogma católico de la divinidad de Jesús es sostenido con firmeza por 56% de los jóvenes, descartada por 4%, y admitida con serias dudas por 18 por ciento.²³ El grado de aceptación y de rechazo disminuye conforme se abordan cuestiones referentes a la vida ultraterrena. Así, menos de la mitad de los jóvenes españoles afirman la existencia de un alma inmortal (40%), valor muy semejante a la creencia en el cielo (41%). Un testimonial 6% de los jóvenes rechaza ambos tipos de creencia. No obstante, es significativo que los niveles de aceptación y rechazo se equilibran cuando se trata la cuestión de la existencia del infierno: la cuarta parte se pronuncia afirmativamente sin titubeos, mientras que es objeto de rechazo por 22 por ciento.²⁴ En este contexto, llama la atención que 17% de los jóvenes²⁵ creen en la reencarnación, cifra muy próxima a la media española de 20% aportada por Orizo y Sánchez.²⁶ En la misma línea de distanciamiento de la ortodoxia católica, 42% se muestra abierto a creer en la astrología y 33% concede credibilidad a prácticas esotéricas de predicción.²⁷

Las taxativas afirmaciones de Xavier con relación a la observación de rituales religiosos católicos por parte de la juventud española presentan también cierta dosis de desmesura. Según Elzo y colaboradores²⁸ constatan que el seguimiento de la práctica dominical regular es minoritario (17%), al tiempo que señalan que la mitad de los jóvenes entrevistados afirma no asistir nunca o casi nunca a misa. Sin embargo,

²⁰ *Idem.*, p. 163. En este caso, observaríamos que el autopoicionamiento en términos de distanciamiento de la religión es mayor que en la media de la población española, que mostraría 13% de indiferentes y agnósticos, 6% de incrédulos y ateos, y 1% de personas adscritas a otras religiones (Centro de Investigaciones Sociológicas, *op. cit.*).

²¹ R. Díaz-Salazar, "La religión vacía: Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial Madrid, 1994.

²² *Idem.*

²³ Frente a unos valores respectivos de 63, 18, y 3 por parte de la media española. P. González Blasco y J. González-Anelo, *op. cit.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ J. Elzo, *et al.*, *op. cit.*

²⁶ F. A. Orizo y A. Sánchez, *El sistema de valores dels catalans*, ICEM, Barcelona, 1991.

²⁷ J. Elzo, *et al.*, *op. cit.*

²⁸ *Idem.*

existen otros ámbitos y momentos en los que las prácticas religiosas son objeto de una valoración y seguimiento mayor. Es el caso de los denominados rituales de transición, que cubren las etapas de nacimiento, cambio de estado civil y muerte, o la práctica regular de la oración, que mayormente tiene lugar al margen de las ceremonias religiosas y coincidiendo con momentos críticos de la existencia. Cerca de la mitad de los jóvenes afirma recurrir a la oración, y cerca de las dos terceras partes valoran la importancia del bautismo y el matrimonio religioso, mientras que la confesión y comunión evidencian un seguimiento inferior a 20 por ciento.²⁹

En el contexto de las afirmaciones vertidas por nuestros dos informantes, Xavier hace referencia al papel que juega la historia en la definición de los márgenes de adaptación de la institución eclesial a su entorno social inmediato. Se trata de un aspecto importante, en tanto que cualquier análisis de la religiosidad debe incorporar la percepción social de que son objeto las organizaciones que se presentan como las encargadas de administrar la dimensión religiosa de los humanos. Desde esta perspectiva, es ilustrativo conocer los principales aspectos negativos que los jóvenes españoles destacan en la Iglesia. Es el caso de su propensión a aferrarse al pasado (58%).³⁰ Un valor equivalente se asigna a la postura eclesial ante el control de la natalidad, seguida del rechazo a su tendencia a implicarse en asuntos de índole política (52%).³¹ En contraste, los aspectos más valorados residen en la defensa de la familia (81%), el constituir un ámbito de encuentro con la divinidad y la comunidad de creyentes (78%) y el cuidado de la tradición y los valores culturales (72%).³²

El reconocimiento de aspectos positivos en la organización y gestión eclesiales no determina el sentido de la valoración de que es objeto la Iglesia católica. Es un aspecto que corrobora el hecho de que casi la mitad de los jóvenes desconfíe de esa institución, por una tercera parte que sí le atribuye credibilidad.³³ En la misma dirección apunta el hecho

El reconocimiento de aspectos positivos en la organización y gestión eclesiales no determina el sentido de la valoración de que es objeto la Iglesia católica

²⁹ R. Díaz-Salazar, *op. cit.* Un análisis exhaustivo de los niveles de seguimiento de diferentes tipos de oración puede encontrarse en Elzo *et al.*, *op. cit.*, donde se destaca en términos de “sorpresa” el hecho de que seis de cada 10 jóvenes tengan algún tipo de relación con esta práctica.

³⁰ Puede establecerse una cierta correspondencia entre esta actitud crítica y que la valoración positiva de la capacidad de adaptación al cambio por parte de la Iglesia se establezca en 49%, el penúltimo de 10 posibles rasgos considerados por los autores. Por lo demás, es también un dato congruente con la atribución mayoritaria a la inadaptación eclesial (36%) de ser responsable de un supuesto proceso de descristianización (González Blasco y González-Anleo, *op. cit.*).

³¹ Los valores medios en España, con independencia de la edad, que muestran estos tipos de rechazo son de 43% en el caso de los discursos acerca del control de la natalidad, 44% en relación con la vinculación al pasado, y 41% por cuanto se refiere a la implicación política de la Iglesia.

³² Por su parte, los valores de la media española respecto a una valoración positiva de los ítems arriba señalados son, respectivamente, de 83, 81 y 77 por ciento. González Blasco y González-Anleo, *op. cit.*

³³ Los sistemas de enseñanza y legal, la prensa, la policía, las fuerzas armadas, y los parlamentos nacional y autonómicos suscitan más confianza que la Iglesia. Sólo los sindicatos obtienen una valoración aún menor. De todos modos, por muy crítica que sea la percepción de la organización católica, es mucho mejor que la que se otorga a las sectas, consideradas como “puro negocio” por casi las dos terceras partes de la población juvenil (Elzo *et al.*, *op. cit.*).



de que 63% de los entrevistados muestren con frecuencia desacuerdo respecto de los pronunciamientos eclesiásticos.³⁴

Las opiniones expuestas por Xavier incorporan otra cuestión digna de mención: la receptividad al mensaje de la Iglesia católica. En este punto, la percepción del joven informante se corresponde en buena medida con datos empíricos diversos. Así, tres cuartas partes de la población juvenil (76%) afirman no necesitar de la iglesia para creer en Dios –lo cual no es impedimento para que 64% manifieste su determinación de continuar siendo miembro de la misma.³⁵ Esa percepción de necesidad relativa de la institución eclesial traspasa el ámbito de las creencias religiosas para insertarse de pleno en la gestión de la cotidianidad de las personas. Respecto al potencial atribuido a la religión para orientar la propia vida, llaman la atención los bajos porcentajes obtenidos acerca de la influencia que se le reconoce en los ámbitos de la política (6%), la organización del tiempo libre (9%), la gestión de la sexualidad (10%) y la elección de pareja (10 por ciento).³⁶

A la luz de los datos empíricos expuestos, algunos de los cuales cuestionan las opiniones que con mayor recurrencia pueden recogerse cotidianamente entre la población, queda por establecer de forma sistemática qué características definen la evolución y el momento actual de la religiosidad juvenil en España.

IV. AMBIGÜIDADES, TIENTOS E INCERTIDUMBRES

Para abordar la transición habida en la forma y contenido de las relaciones entre juventud y religión en España desde el primer franquismo hasta la actualidad, es necesario adecuarse a la particularidad inherente al propio objeto de estudio. En el marco de un único proceso aparecen mutaciones diversas que responden a influjos socioculturales diferentes; influjos que se relacionan entre sí para producir realidades emergentes reacias a cualquier tentativa de ofrecer una explicación monocausal. Con la finalidad de establecer una estrategia operativa útil para dar razón de un proceso complejo, se opta aquí por recurrir a dos modelos teóricos. De esta forma se pretende ofrecer una visión que articule las diferentes lógicas que, a entender de los autores, inciden en los tránsitos de la primera a la segunda etapa, y de ésta a la tercera.

La transición acaecida en el seno del propio periodo franquista a finales de la década de los cincuenta y principios de la de los sesenta puede abordarse desde la perspectiva de la existencia de dos modelos religiosos: el de *religión pública* y el de *religión privada*. El modelo de religión pública hace referencia al tipo dominante de comportamiento y configuración religiosa del primer franquismo (1939-1959). La Iglesia católica aparece, en este contexto, como el más firme avalador de la

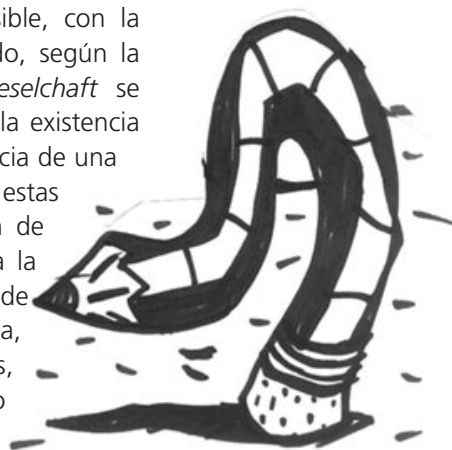
³⁴ Elzo et al., *op. cit.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Idem.*

dictadura franquista, a la que dota de identidad ideológica. El proyecto nacional-católico, como se ha apuntado, constituye la fórmula característica del periodo al unir de forma indisociable al Estado y a la Iglesia. Así, bajo este modelo, prima más el ceremonial ostentoso que la acción catequística, el ritual más que la creencia, el dogma más que la reflexión y la atención-obsesión al pecado más que a la virtud. Con estos presupuestos no resulta extraño que el elemento más destacable de la religiosidad del primer franquismo sea la práctica religiosa multitudinaria y/o comunitaria, que viene a constituirse al mismo tiempo en símbolo de identidad y fidelidad política y religiosa. Presentarse y comportarse públicamente como buen católico, esto es, participando en las numerosas prácticas públicas de piedad tales como las conferencias de San Vicente de Paúl, las Santas Misiones, los congresos eucarísticos, el Mes de María, o las múltiples procesiones del calendario litúrgico, supone también toda una declaración de afectión al régimen. La práctica religiosa visible, así, deviene una suerte de *certitudo salutis* tanto religiosa como civil. El modelo de religión pública, pues, constituye un fenómeno rentable tanto para sus patrocinadores –el poder político y el religioso–, por cuanto nos hallamos ante un mecanismo inapreciable de control efectivo de la población, como para algunos de sus clientes o receptores, en tanto que inmersos en una atmósfera represiva de violencia y temor hallan en este tipo de religiosidad una fórmula fácil y segura de seguimiento al efecto de evitar tanto la angustia de la elección entre múltiples opciones –con el correspondiente beneficio psicológico que ello puede conllevar– como la posibilidad de actuar de forma discordante con el régimen. Todo ello coincide, a la par que lo hace posible, con la configuración de un tipo de sociedad de carácter cerrado, según la terminología utilizada por Horton.³⁷ Este modelo de *gesellschaft* se caracteriza por la ausencia de conciencia de alternativas, la existencia de creencias dominantes de naturaleza sagrada y la presencia de una elevada dosis de angustia frente a las amenazas a estas creencias. En definitiva, nos hallamos ante una situación de percepción única y unívoca de la realidad, sin lugar para la discrepancia, la diversidad de opciones y la existencia de mundos individuales y colectivos distintos. Se trata, en suma, de definir y presentar un mundo único, válido para todos, esto es: “el mundo”. En consecuencia, la religión propia, o del entorno, en este caso el catolicismo en una versión particular, acaba erigiéndose en la única religión posible, “la religión” (verdadera).

La crisis de este modelo va a producirse con el cambio de la década de los cincuenta a la de los sesenta. Es de destacar que, en buena medida, la responsabilidad de este cambio de modelo, que posee obviamente implicaciones en otros terrenos además del religioso, es debida parcial pero sustantivamente a los mismos artífices del modelo



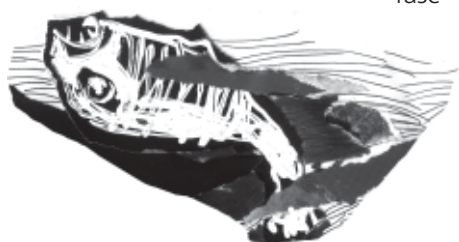
³⁷ R. Horton, “El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental”, en A.A.V.V., *Ciencia y brujería*, Anagrama, Barcelona, 1976.

El Concilio Vaticano II

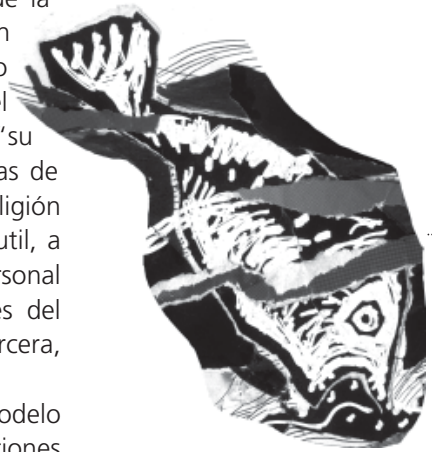
supondrá un auténtico movimiento de renovación pastoral en el seno de la Iglesia católica a partir, sobre todo, de una especial atención al apostolado laico y, por tanto, una preocupación por el mundo y el ser humano

anterior. En efecto, si la Iglesia católica se constituye en el principal armador del modelo nacionalcatólico de religión pública, es también desde algunos sectores de esta institución que va a procederse a dinamitar tal planteamiento para sustituirlo por otro nuevo.

Si los cambios económicos asociados al Plan de Estabilización de 1959, que tanta trascendencia iban a tener para la transformación del régimen, fueron en gran medida consecuencia de la entrada en el gobierno de ministros vinculados al instituto católico del *Opus Dei*, el anuncio ese mismo año del papa Juan XXIII de la celebración del Concilio Vaticano II parece suponer el disparo de salida para las primeras manifestaciones disonantes de cierta relevancia de personas y colectivos vinculados a la religión católica para con el régimen, desde la famosa carta de junio de 1960 de 339 sacerdotes vascos denunciando los abusos y la falta de libertad, a los conflictos con el sindicalismo protagonizados por las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC) y, con especial importancia para el caso que aquí se examina, la Juventud Obrera Cristiana (JOC). El Concilio Vaticano II supondrá un auténtico movimiento de renovación pastoral en el seno de la Iglesia católica a partir, sobre todo, de una especial atención al apostolado laico y, por tanto, una preocupación por el mundo y el ser humano. En este sentido es de destacar el cambio de énfasis de lo jurídico o sacramental, de la consagración, a la misión, la apertura y el diálogo, mediante la promoción de la participación activa de los laicos en la vida eclesial y la incentivación del compromiso e implicación personal del creyente. El resultado de este proceso, en definitiva, va a comportar, desde la Iglesia católica, la asignación de mayor valor al comportamiento producto de la libertad y la convicción que no a las conductas derivadas o condicionadas por la coacción y la imposición. El nuevo modelo de religiosidad surgido del Concilio irá a la búsqueda de unos fieles adultos que acceden a su estatuto de creyentes como resultado de una decisión individual, libre, y voluntaria. El modelo que hemos denominado de religión privada estaba por tanto formulado e implicaba inevitablemente el cuestionamiento del modelo anterior fundado sobre una religión de carácter público. En la nueva fase surgida de este contexto, que va a extenderse a lo largo de la década de los sesenta y la primera mitad de los setenta, hasta la finalización del régimen dictatorial, el Estado español seguirá definiéndose, oficialmente, católico. Pero especialmente desde el catolicismo de base –fieles, por lo general jóvenes, comprometidos con determinadas asociaciones de carácter católico o no (caso de sindicatos obreros clandestinos o partidos políticos ilegales opuestos al régimen), sacerdotes progresistas vinculados a barrios obreros, etc.– el distanciamiento y, en su caso, la crítica u oposición al régimen político, paradigma de un modelo de relación entre la política y la religión en fase de superación y aniquilamiento, van a ser cada vez más frecuentes. La Iglesia católica, cual *Caballo de Troya*, después de legitimar y configurar en gran medida a nivel ideológico al régimen franquista, va a constituirse en uno de los elementos intervinientes en su desgaste y consiguiente transformación.



Por otra parte, del mismo modo que señalábamos la compatibilidad perfecta entre una formulación en términos de religión pública con un entremado social de carácter cerrado, la adopción de un tipo de religión privada va a ser posible, y alentará a su vez, en el marco del desarrollo de una sociedad de carácter abierto, esto es, caracterizada por la presencia de mundos divergentes –el desarrollo del turismo de masas con destino al territorio español durante los años sesenta, el proceso migratorio español de la época hacia distintos países de la Europa occidental y, en fin, la apertura consiguiente a la inserción de España en una economía de mercado van a permitir, cuando menos, el conocimiento de realidades distintas– en el que el individuo puede escoger aquello que constituirá “un mundo”, “su mundo”, pero en ningún caso “el mundo”.³⁸ Las consecuencias de esta transición de un modelo de religión pública a otro de religión privada van a hacerse visibles también, quizás de manera más sutil, a otro nivel. El énfasis sobre el nuevo modelo de la libertad personal contribuye, inconsciente e involuntariamente, a sentar las bases del nuevo talante de creencias y moral que va a desarrollarse en la tercera, última y actual fase de desarrollo de nuestro análisis.



Llegados aquí, es momento de hacer mención del segundo modelo teórico que puede presentar utilidad para evaluar las mutaciones acontecidas en la relación entre juventud y religión en España. Existen diversos intentos, desde las ciencias sociales, de explicar el proceso general de transformación del fenómeno religioso en las últimas décadas. Entre ellos, es de obligada mención el que aparece en el ámbito de la sociología en los años setenta y que se centra en el nombre genérico de *secularización*. El concepto hace referencia al síntoma de la progresiva emancipación de la sociedad civil de la influencia eclesial y del desprendimiento, en las sociedades modernas, de aquella concepción sagrada del cosmos y de la vida que caracterizaría la cosmovisión de las sociedades tradicionales.³⁹ La existencia de este fenómeno, no obstante, dista de ser compartida por todos los profesionales. En España, por ejemplo, uno de sus críticos más encendidos es Joan Estruch,⁴⁰ quien aboga por la existencia de un *mito de la secularización*, cimentado en una polisemia que oculta tanto una ideología como una preocupante falta de precisión conceptual. Sin embargo, y ya metidos en conceptos, si uno procura diferenciar *secularización* de *secularismo*, puede encontrar congruencia en algunos de los datos que perfilan el presente de la religiosidad juvenil española.⁴¹ Así, si por *secularización* se entiende un proceso de decadencia de la

³⁸ P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Herder, Barcelona, 1988.

³⁹ J. Prat, “Nuevos movimientos religiosos: lecturas e interpretaciones”, *Revista de Estudios de Juventud*, Injuve, núm. 53, 2001.

⁴⁰ J. Estruch, “El mito de la secularización”, en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *op. cit.*

⁴¹ Según estos autores, mientras que *secularización* sería un concepto descriptivo y analítico de una determinada situación social, el *secularismo* encajaría con una doctrina valorativa afín a aventurar oscuros horizontes al hecho religioso. P. Negre y J. M. García Jorba, “La religió dels catalans, en Salvador Giner (dir.), *La societat catalana*, Generalitat de Catalunya/Institut d’Estadística de Catalunya, Barcelona, 1998.



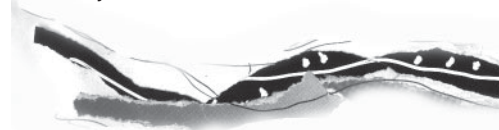
religión, en el apartado anterior habría elementos empíricos sobrados para pronunciarse en favor de la misma, siempre y cuando se estuviese haciendo referencia a la religión institucional, lo cual, por lo demás, sería congruente con la acepción de un proceso de autonomización de instituciones seculares. Por otra parte, si por secularización se entiende la mundanización de lo religioso, también hay elementos que atestiguan en esa dirección, especialmente si se concibe la religión a partir del referente sacralidad en el marco de una aproximación conceptual funcionalista.⁴² De todos modos, la secularización puede contribuir a definir la situación en la que se enmarca la existencia de los jóvenes españoles actuales, pero no agota el campo de explicaciones para entender el modo que tienen de relacionarse con la religión.

En general, todo ello en conjunto parece apuntar en la dirección de la existencia de lo que ha dado en llamarse un *desencantamiento del mundo* que, en un primer momento, sugirió la pertinencia de hablar de una situación de crisis de la religión pero que, más adelante, a partir de la hipótesis de que todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de *reencantamiento*, ha provocado que se ponga el énfasis no tanto en la desaparición de la religión sino más bien en su transformación. Parece, en efecto, que la supuesta secularización habría ido acompañada de signos evidentes de vitalidad —o tal vez debería decirse revitalización—, al mismo tiempo que se produciría un proceso selectivo orientado a una reconfiguración de lo religioso. Un proceso que presentaría tanto elementos innovadores como de encasillamiento en posiciones defensivas por parte de una religiosidad de corte conservador. Así, en este marco de respuestas religiosas se puede encontrar desde el desarrollo del ecumenismo en el ámbito católico, el fuerte ascenso de las denominaciones evangélicas en Estados Unidos, estrechamente vinculadas a la *Moral Majority*, pasando por el crecimiento de los fundamentalismos religiosos, o la emergencia de nuevos movimientos religiosos claramente orientados a los jóvenes.⁴³

En esta misma línea de revisión del concepto de proceso de secularización, las últimas aportaciones al respecto redundan en la dirección de negar, por una parte, la pérdida de creencias y, por otra, de afirmar el mantenimiento de éstas no necesariamente en iglesias, en lo que se ha evaluado como la existencia de una metamorfosis de la ortodoxia en creencias de otro tipo mantenidas al margen de las

⁴² S. Cardús, "La sexualidad como forma de religión", en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *op. cit.*; E. Gil Calvo, "Religiones laicas y salvación", en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *op. cit.*; A. López, "Ritos sociales y liturgias juveniles en espera", en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *op. cit.*

⁴³ Éste sería, en opinión de J. A. Beckford y M. Levasseur "New religious movements in Western Europe", en James Beckford (ed.), *New Religion Movements and Rapid Social Change*, Sage, Lonfres, 1991, uno de los rasgos distintivos para diferenciar los actuales nuevos movimientos religiosos de los impulsos revitalizadores que tuvieron lugar en siglos anteriores. Estas iniciativas, sin embargo, pueden ser leídas en términos de confirmación del proceso de secularización, como señalan R. Wallis, *The elementary forms of the new religious life*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1984; B. R. Wilson, *Contemporary and transformations of religión*, Clarendon Press, Oxford, 1976; B. R. Wilson, *Religión in sociological perspective*, Oxford University Press, 1992.



iglesias. La causa que se aduce para explicar tal metamorfosis sería el relativismo generalizado por el desarrollo del conocimiento, que desvelaría entre la gente el desfase de los rígidos dogmas eclesiales; un ejemplo de crisis de plausibilidad que estaría estrechamente vinculado al fenómeno del pluralismo religioso.⁴⁴ El resultado de este proceso, no obstante, no sería, como pudiera parecer a primera vista, un aumento del número de desencantados con el consiguiente alejamiento de la Iglesia y la búsqueda de nuevos focos o ámbitos de creencia o, incluso, la transición de un modelo de religiosidad institucional hacia otro, igualmente religioso, de signo no institucional, situación ésta que en cierto modo caracteriza, como se ha visto, la segunda etapa del periodo que analizamos. En realidad, según señalan algunos especialistas, lo que estaría sucediendo tendría que ver más bien con la existencia de una progresiva mutación del sentido mismo de lo sagrado. Así, en el marco de la crisis de las grandes configuraciones, entre ellas las de índole religiosa, característico de la posmodernidad, se produciría un tránsito de una situación definida por la separación nítida entre lo divino y lo humano a otra en donde ambos niveles conformarían un único ámbito de la realidad, un todo integrado que se sustentaría en una suerte de sacralidad contingente construida más desde la razón y el entendimiento, que desde la fe derivada de las grandes configuraciones de sentido religioso.⁴⁵


En este contexto, según el planteamiento anterior, la juventud actual no aspira, por lo general, a disponer de un gran constructo axiológico de creencias atemporal de validez universal, sino más bien resolver inquietudes e interrogantes inmediatos a través de eclécticos – de nuevo la posmodernidad– constructos creenciales de validez limitada a partir de diferentes conocimientos que considera adecuados. Un atisbo de conclusión de todo ello vendría a señalar que esta nueva sacralidad basada en la razón y el conocimiento no implicaría necesariamente la eliminación del misterio y la atracción por lo sobrenatural, sino más bien un abordaje distinto del mismo no vinculado inevitablemente a la fe. En este sentido no sería correcto hablar tanto de la existencia de un hiperracionalismo descreencial – entre otras cosas porque la razón y la ciencia, como es sabido, tampoco escapan a su cuestionamiento bajo la posmodernidad– como de una fórmula de resolución individual y ecléctica o mestiza –en donde se echa mano de fuentes diversas como la ciencia, las culturas y tradiciones religiosas exóticas y esotéricas, las filosofías alternativas, la astrología– de la incerteza.

**La juventud actual
no aspira, por lo
general, a disponer
de un gran
constructo
axiológico de
creencias atemporal
de validez universal,
sino más bien
resolver inquietudes
e interrogantes
inmediatos a través
de eclécticos**

⁴⁴ P. L. Berger, *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona, 1994. Si bien en España es manifiesta la escasa incidencia cuantitativa de religiones que no sean la católica, eso no obsta para que exista un conocimiento referencial de otros universos de significado y creencia, que incide en reforzar una situación de pluralismo religioso, cuando menos, en un plano referencial; J. González-Anleo, "El 'zoco' del espíritu", *Cuaderno de Realidades Sociales*, núms. 35-36, 1990, pp. 101-122. Las iniciativas ecuménicas tenderían a reforzar esta situación.

⁴⁵ A. Canteras, "Los nuevos modos de creer en los jóvenes: una interpretación sociológica", *Revista de Estudios de Juventud*, Injuve, 2001.



De cuanto aquí ha sido expuesto pueden extraerse algunas conclusiones. Una mirada retrospectiva evidencia que la juventud española se distancia progresivamente de lo que constituyó, en su momento, un único referente religioso que ejercía su hegemonía especialmente en el ámbito de la manifestación pública, en buena medida merced a su identificación con el Estado. La convergencia de transformaciones socioeconómicas con una dinámica de *aggiornamento* de la organización eclesiástica abrieron la puerta a unas vías expresivas para afirmar espacios de libertad que se extienden al ámbito de la vivencia religiosa. La tendencia a la privatización de la religión,⁴⁶ articulada con la transformación de España en un régimen democrático, con un Estado laico que ampara el pluralismo religioso mientras reconoce el peso de la tradición y las instituciones católicas en el país, muestra afinidades con procesos de secularización que se identifica fundamentalmente a partir del progresivo distanciamiento de la Iglesia. El problema, ahora, reside en aventurar hacia dónde se encaminarán las tendencias religiosas de los jóvenes españoles en el futuro inmediato, habida cuenta que esos procesos de reconfiguración difícilmente podrán ser abordados con las estrategias metodológicas al uso.⁴⁷ En tales circunstancias, a lo máximo que se puede llegar es a afirmar, con Aranguren,⁴⁸ que los españoles, ahora, son poscatólicos... y algo más. 



⁴⁶ T. Luckmann, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973.

⁴⁷ S. Cardús y J. Estruch, *Les enquestes a la joventut de Catalunya: "Bells deliris fasciense la raó"*, Direcció General de la Joventud; Departament de Presidència de la Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1984; R. Díaz-Salazar, *op. cit.*; P. Negre y M. García Jorba, *op. cit.*

⁴⁸ José Luis Aranguren, "La religión, hoy", en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *op. cit.*

BIBLIOGRAFÍA

ARANGUREN, José Luis, "La religión, hoy", en RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER Y FERNANDO VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

BECKFORD, J. A., *The trumpet of prophecy: a sociological study of Jehovah's witnesses*, Basil Blackwell, Oxford, 1975.

- _____, y Martin Levasseur, "New religious movements in Western Europe", en JAMES BECKFORD (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Sage, Londres, 1991.
- BELTRÁN, M., *La realidad social*, Tecnos, Madrid, 1991.
- BERGER, P. L., *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona, 1994.
- _____, y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Herder, Barcelona, 1988.
- CANTERAS, A., "Los nuevos modos de creer de los jóvenes: una interpretación sociológica", *Revista de Estudios de Juventud*, Injuve, Madrid, 2001.
- CARDÚS, S., "La sexualidad como forma de religión", en RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER y FERNANDO VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- _____, y J. Estruch, *Les enquestes a la joventut de Catalunya: "Bells deliris fascinen la raó"*, Direcció General de la Joventut; Departament de Presidència de la Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1984.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, *Barómetro de Marzo*, Estudio 2211, Madrid, 1996.
- CSABA, M., *La vida en flor. Lo que debe saber una joven del siglo XX*, Biblioteca de la Joven Cristiana, Difusión, Buenos Aires, 1945.
- DÍAZ-SALAZAR, R., "La religión vacía: Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER y FERNANDO VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- DOUGLAS, M., *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1973.
- ELZO, J. F. A., et al., *Jóvenes españoles 1994*, SM, Madrid, 1994.
- ESTRUCH, J., "El mito de la secularización", en RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER y FERNANDO VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- GIL CALVO, E., "Religiones laicas de salvación", en RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER y FERNANDO VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- GONZÁLEZ BLASCO, P. y J. GONZÁLEZ-ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid, 1992.
- GONZÁLEZ-ANLEO, J., "El 'zoco' del espíritu", *Cuaderno de Realidades Sociales*, núms. 35-36, 1990, pp. 101-122.
- HORTON, R., "El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental", en A.A. V.V., *Ciencia y brujería*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- INTROVIGNE, M., *I Testimoni di Geova: già e non ancora*, Elledici, Turín, 2002.
- LEVALLET-MONTAL, M., *Para tus veinte años. Guía moral de futuras esposas*, Eugenio Subirana, Pontificia, Barcelona, 1941.
- LINZ, J. J., "Una teoría del régimen autoritario. El caso de España", en M. FRAGA, et al. (comps.), *La España de los años setenta*, Moneda y Crédito, Madrid, 1974.
- LÓPEZ, Á., "Ritos sociales y liturgias juveniles de espera", en RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER y FERNANDO VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- LUCKMANN, T., *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- NEGRE, P. y J. M. GARCÍA JORBA, "La religió dels catalans", en SALVADOR GINER (dir.), *La societat catalana*, Generalitat de Catalunya/Institut d'Estadística de Catalunya, Barcelona, 1998.
- OFICINA DE ESTADÍSTICA Y SOCIOLOGÍA DE LA IGLESIA, *Estadísticas de la Iglesia católica en España*, OESI, Madrid, 1998.
- OLTRA, B. y A. DE MIGUEL, "Bonapartismo y catolicismo. Una hipótesis sobre los orígenes ideológicos del franquismo", *Papers*, núm.8, 1978.
- ORIZO, F. A. y A. SÁNCHEZ, *El sistema de valores dels catalans*, icem, Barcelona, 1991.
- PENTON, M., *Apocalypse delayed: the story of Jehovah's witnesses*, University of Toronto Press, Toronto, 1985.
- PRAT, J., "Nuevos movimientos religiosos: lecturas e interpretaciones", *Revista de Estudios de Juventud*, Injuve, núm. 53, Madrid, 2001.
- ROCA i GIRONA, J., "Del clero para el pueblo. La literatura edificante de postguerra: un instrumento de divulgación y socialización religiosa", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, CSIC, XLVIII, 1993, pp. 5-29.
- _____, De la pureza a la maternidad. *La construcción del género femenino en la postguerra española*, Ministerio de Educación y Cultura, Madrid, 1996.
- SEVILLA-GUZMÁN, E. y S. GINER, "Absolutismo despótico y dominación de clase. El caso de España", *Cuadernos del Ruedo Ibérico*, núms. 43-45, 1975, pp. 83-104.
- _____, M. PÉREZ YRUELA y S. GINER, "Despotismo moderno y dominación de clase. Para una sociología del régimen franquista", *Papers*, núm. 8, Barcelona, 1978.
- TURNER, V. W., *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1999.
- TUSELL, X., *La España del siglo XX*, Dopesa, Barcelona, 1975.
- TÓTH, DR. T., *Pureza y hermosura*, Colección "Muchachas", Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1944.
- WALLIS, R. *The elementary forms of the new religious life*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1984.
- WILSON, B. R., *Contemporary y transformations of religion*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- _____, *Religion in sociological perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1992.