



RELIGION Y POLITICA

José María MARDONES

¿Cómo se relaciona hoy la política con la religión o viceversa? En un momento de declarada crisis de la política y de «revival» de la religión, ¿cómo se miran y se encuentran estas dos realidades hasta hoy fundamentales para la definición, sentido y gobierno de la realidad?

La política, se dice, está en un momento de redefinición. Ya no parece que se pueda apelar sin más a la democracia liberal forjada penosamente durante más de dos siglos. La democracia parlamentaria, hecha del debate entre representantes ideológicos diversos, entre partidos, parece fenecer. Pero no vemos surgir nada que la pueda sustituir a corto plazo. Estamos asistiendo a una crisis política, que si tienen razón los analistas y expertos, afecta a la democracia liberal de partidos. Pero todavía desconocemos las nuevas reglas de juego.

La religión que vuelve, tampoco parece la misma de siempre. Algo ha ocurrido en la religión institucionalizada, que también parece sometida a cierta crisis. La religión eclesial (cristiana, española), sin dejar de perder su hegemonía, presenta rasgos de cuarteamiento: las encuestas muestran un elevado porcentaje de indiferentes y no practicantes. Todo ese contingente fuera de la Iglesia o de la religión institucionalizada, no es arreligiosa, pero su religiosidad camina por otros senderos. Se orienta hacia una religiosidad difusa, fluida, que se concentra en formaciones que van desde cierto

Es un síntoma de crisis que cada vez más los partidos pierden sus contornos ideológicos en la búsqueda frenética del voto.

neo-esoterismo, pasando por contaminaciones orientales, psicología transpersonal, ecología profunda, a las trivializaciones del tarot y los horóscopos. Sin olvidar las reacciones defensivas, neointegristas, tradicionalistas más que fundamentalistas, que llamarían a un reagrupamiento de los creyentes contra el relativismo de la modernidad y las ideologías, como la socialdemocracia, permisivas ante el pluralismo moral y las formas de vida.

Al mismo tiempo, observamos un reencantamiento de una serie de realidades profanas: el culto al cuerpo con sus rituales, que van desde el maquillaje y la dietética, a la sexualidad o los encuentros de potencial humano; la ecología profunda que se hace culto monista de la naturaleza; la música o el deporte, que reúnen a tribus urbanas innumerables bajo unos signos, unos atuendos, un estilo, un equipo, un ídolo, en un tiempo de carencia de santos patronos; por no hablar de los rituales de la política, los jueces, o las sacralizaciones del mismísimo sistema del mercado y la democracia.

Tenemos que distinguir, por tanto, en esta declarada vuelta de la religión a qué religiosidad nos estamos refiriendo cuando la enfrentamos con la política. Es lo que vamos a intentar a continuación. Concederemos la mayor atención al tipo de religiosidad que sigue siendo predominante entre nosotros, la institucionalizada católica, distinguiendo entre las tendencias neointegristas y las más progresistas o proclives hacia los partidos

de izquierda. En un tema en el que los datos son importantes pero, a menudo, no pueden obtenerse o no quedan bien reflejados en las encuestas. Atenderemos a algunos síntomas como observadores participantes.

Un dato a tener en cuenta: la nueva situación política

La sensación del ciudadano, como del experto, es que vivimos una situación de crisis política. Aparecen ensayos con títulos tan expresivos como «El fin de la democracia» (J.M. Guéhenno) (1), impensables hace algunos años, ni siquiera como provocación insensata. Hoy ya no nos sorprenden. Corroboran la impresión de agotamiento y malestar político que vivimos.

La democracia liberal de partidos ejercitada en el espacio del Estado-nación se presenta con síntomas de crisis: cada vez más los partidos pierden sus contornos ideológicos en la búsqueda frenética del voto. Esta actitud «atrápalo-todo» ha conducido, en un momento de desfallecimiento ideológico, a pretender superar la dicotomía izquierda-derecha y sustituirla por la de centro-periferia, u otras. La socialdemocracia se apresta a defender el Estado de bienestar como expresión última de su voluntad de igualdad social y de diferencia con la derecha. La izquierda más radical (IU) no acierta ni a aglutinar a los nuevos movimientos sociales, como pretendía, ni a ofrecer más que idealismos en economía. La derecha se presenta centrista

(1) Ver. J. M. Guéhenno, *El fin de la democracia. La crisis política y las nuevas reglas de juego*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, Méxicó, 1995. También podrían citarse obras como la de A. Minc, *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*, Temas de Hoy, Madrid 1994; A. Giddens, *Beyond Left and Right. The future of Radical Politics*. Polity Press, Cambridge, 1994; R. Miliband, *Reinventing the Left*, Polity Press, Cambridge, 1994.

y flexible, deseosa de compromisos y no de conflictos. El resultado es una escasa motivación para entusiasmar ideológicamente y para participar en unas organizaciones y aparatos que parecen pueden prescindir cada vez más de la militancia de base.

Si la democracia es participación y representación, ambos aspectos han sido erosionados hasta el punto de preguntarnos qué queda de ellos. Vivimos con la impresión —no sólo española— de que son los *mass-media* los que forjan la opinión y los debates, bajo una especie de principio de la novedad continua, cuando no del escándalo, que terminan por situarnos en una especie de torbellino. No hay debate auténtico, es decir, reflexión, diálogo argumentativo, búsqueda de las soluciones más adecuadas dentro de la limitación de las posibilidades. Hay griterío. Presencia simplificada, pasajera y efímera en la pantalla, donde se valora más el gesto o el eslogan oportuno que la explicación matizada. En esta situación los políticos acaban más pendientes de la percepción dominante —de la imagen— que de las cuestiones a debatir. Y el ciudadano termina siendo un espectador y consumidor de sensaciones. La política pierde la dimensión de la propuesta a medio plazo, del programa, para vivir pendiente del momento. Un inmediatismo hecho principio de subsistencia.

Un gran problema se avista: los medios de comunicación de masas ocupan un espacio en la política. Todavía ni los políticos, ni los ciudadanos, ni los mismos *media* han encontrado su ubicación y, sobre todo, el modo de proceder en una democracia. Ya son más que medios para la transmisión y control de la información. Son poderes, vinculados a las finanzas y los intereses de grupos, que conforman opinión y dirigen dicha opinión. Una democracia que no quiera vivir bajo la dictadura mediática, tiene que asimilar y controlar la nueva fun-

La política ha perdido la dimensión de la propuesta a medio plazo, del programa, y vive pendiente del momento.

ción política de los medios de comunicación de masas (2).

Otra serie de problemas con los que se enfrenta la democracia actual tiene que ver con lo que se suele denominar el cambio de dimensiones del espacio de la política (3). Especialmente concierne a la política económica: no hay país, ni grupo de países que controlen la actual economía financiera y sus flujos cambiantes que pueden conducir a un país, en un tiempo brevísimo, de la confianza a la quiebra. Ni tampoco hemos acertado con los graves problemas que presenta la potentísima homogeneización funcional de los sistemas económico y tecno-científico —moviéndose en espacios planetarios— con la fragmentación de los referentes de sentido, tendentes al nacionalismo regionalista o al localismo. El Estado-nación es demasiado pequeño para afrontar aquellos retos y demasiado grande para solventar los problemas de la identidad: un cambio de escala en los problemas que pone en cuestión la posibilidad misma de la política democrática desde el Estado-nación o supranacional.

Quizá el ciudadano, creyente o no, no formule los problemas de esta manera. Pero percibe oscuramente la inadecuación,

(2) Ver. M. Núñez Encabo, «Mediacracia política y opinión pública», *Medios de comunicación, poderes sin control*. (Aparición en breve).

(3) Ver por ejemplo las reflexiones de D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1977, 196, pág. 238 ss.

***Una democracia que no quiera vivir
bajo la dictadura mediática debe
asimilar y controlar la nueva
función política de los medios.***

la pérdida de impulso político y de ánimo para participar activamente en un campo que no sólo se le escapa, sino en el que se siente irrelevante y extraño.

La des-institucionalización de la religión

Una mirada general a la religión, especialmente católica, también advierte una serie de cambios que han acontecido en estos años de la democracia (4).

Entre 1970 y 1990, una quinta parte de los españoles habría emigrado desde el espacio religioso católico hacia otros caracterizados vagamente como «indiferentes». Recojamos unos cuantos datos más, para ejemplificar con porcentajes, la evolución experimentada en estos años:

—En 1970 el 96% de los españoles se declaraba católico; en 1990, el 72%, es decir, un 24% menos.

—En 1970 el 3% se declaraba indiferente o ateo; en 1990, son el 26%, es decir el 23% más (sabiendo que el grupo de los ateos permanece estable entre el 3-5%), el auge de los autocalificados indiferentes es espectacular.

(4) Para un mayor desarrollo de lo que sigue ver P. González Blasco, J. González Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid, 1992; J. M. Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, SVD, Estella, 1994.

—En 1970 el 64% se declaraba «católico practicante»; en 1990, baja al 27%, una disminución del 37%. Los «católicos no muy practicantes» se han mantenido en torno al 20%, y los «católicos no practicantes» se han duplicado, del 9% en 1970, al 19% en 1990. En el mundo juvenil estos datos son todavía más llamativos: hay un 26% de jóvenes con una práctica religiosa que podríamos denominar con J. Elzo (5) regular: el 17% con carácter semanal y el 9% restante, mensual; un 24% tiene una práctica religiosa exclusivamente puntual y un 50% no va nunca o prácticamente nunca a la iglesia.

Se advierte que el número de católicos no practicantes, que se había duplicado desde 1977, se estabiliza hacia 1989 en beneficio de los indiferentes (26%) que aparecen como el grupo más significativo de la crisis del catolicismo español durante la transición democrática y el gobierno socialista. No ha sido todavía bien analizado este fenómeno, pero se puede aventurar que un catolicismo como el español, de fuerte connotación hereditaria o sociológico, poco ilustrado y personalizado, experimente con la llegada de la sociedad pluralista y democrática una crisis de práctica de la fe y de sostén ambiental que deriva hacia la indiferencia.

Por otra parte, los resultados de las encuestas ponen de manifiesto otro proceso que está teniendo lugar en el catolicismo español (cada vez más homologado al de la mayoría de los países europeos y Canadá): se está dando una ruptura o flexibilización en el edificio de las creencias católicas (6). Aparece una pluralidad de interpretaciones de las doctrinas fundamentales. Esta flexibi-

(5) J. Elzo, «La religiosidad de los jóvenes españoles», P. González, A. I. del Valle, J. Elzo y I. Andrés, *Jóvenes españoles 94*, Fundación SM, Madrid 1994, pág. 178.

(6) Ver P. González Blasco, J. González Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, capit. 3, pág. 49 ss.

lización de la cosmovisión católica es puesta de manifiesto por diversos sondeos. Parece responder al proceso moderno de individualización (Díez Nicolás, R. Inglehart) (7). No es, como a veces exageradamente se dice, que asistamos a una configuración de una «religión a la carta», pero sí a una fuerte flexibilidad doctrinal. Viene acompañada, como contrarreacción, por el fenómeno de la neo-ortodoxia o, más en general, con el neointegrismo.

El deslizamiento hacia la indiferencia (que no necesariamente lo es hacia la arreligiosidad (8), sino más bien una emigración del ámbito religioso católico eclesial) y la flexibilización del universo doctrinal son fenómenos que han ocurrido y están ocurriendo en otros países católicos europeos. El fenómeno ha dado qué pensar y ha sido interpretado, especialmente por sociólogos de la religión francófonos (9), como un proceso de des-institucionalización.

Estaríamos asistiendo a un proceso de pérdida por parte de las iglesias del monopolio religioso que han detentado durante el proceso de secularización. Han sido las instituciones, las iglesias, las encargadas durante este tiempo de manejar y controlar el capital simbólico religioso. Ahora este monopolio parece estar tocando a su fin. Es como si una parte del acervo simbólico religioso soltara amarras institucionales y vagara libremente, a disposición de los que quisieran utilizarlo y apropiárselo. Asistiríamos a una suerte de fluidificación de lo reli-

(7) Cfr. J. Díez Nicolás, R. Inglehart, *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Fundesco, Madrid 1994, pág. 30 ss.

(8) Se suele citar como dato que la encuesta de valores europeos para Bélgica señala un 25% de los declarados indiferentes que rezan.

(9) Citamos especialmente a D. Hervieu-Léger, *La religión pour Mémoire*, Cerf, París 1993, pág. 93 ss.; F. Champion, D. Hervieu-Léger (ed.), *De l'émotion en religion. Renouveau et tradition*, Le Centurion, Paris 1990.

Es como si una parte del acervo simbólico religioso soltara amarras institucionales y vagara libremente, a disposición de quien quiera apropiárselo.

gioso. Lo religioso se difumina y expande por los diversos ámbitos de la sociedad. Nada tiene de extraño que tenga lugar, al mismo tiempo que el fenómeno de la des-institucionalización religiosa, la aparición de manifestaciones de la religiosidad tipo Nueva Era, neo-místico o neo-esotérico, o cierto reencantamiento de la sociedad presente en fenómenos liminares como la futbolmanía o los rituales del cuerpo, la música, etcétera (10).

¿Cómo se sitúan la religión católica y la nueva religiosidad respecto a la política? ¿Qué cabe esperar respecto a las actitudes o riesgos de las tendencias neointegristas en relación con la política? Y, ¿dónde se encuentran hoy las tendencias cristianas no sólo votantes, sino proclives hacia la izquierda?

Las relaciones más significativas de la religión cristiana con la política

Dos nos parece que son las tendencias dentro del catolicismo que presentan interés respecto a la política. Vienen caracterizadas por la inclinación política hacia la izquierda o la derecha. Todos los sondeos y estudios señalan que la religión ofrece una influencia o hendidura especial (*cleavage*) respecto al posicionamiento político de los españoles en la izquierda o la derecha. Según los últi-

(10) Remito a mi estudio citado; J. M. Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, capit. 6 y 7 especialmente.

El rechazo del liberalismo permisivo de los valores que conduce hacia una tolerancia abstracta puede desembocar en la indiferencia ciudadana.

mos datos generales (11) la distribución de los votantes católicos y los partidos es la siguiente: a IU 65% de católicos (en grados diversos) y 35% de indiferentes y ateos; al PSOE, 87% de católicos y el 13% de indiferentes y ateos; al PP, 95% católicos y 5% de indiferentes y ateos. La religiosidad —medida a menudo desde la práctica de asistencia a misa— ofrece el coeficiente de regresión más significativo, seguido por la clase social, en 1993 (.3553 para la religión, .2305 para la clase social) (J. R. Montero, M. Torcal) (12). Se detecta que es especialmente significativo para las cohortes de más edad, siendo la cuestión del cambio cultural, de los valores materialistas/post-materialistas (13) más determinantes que la religión o la clase social para la definición de los conflictos políticos entre los ciudadanos más jóvenes. En este aspecto España tam-

(11) Ver *Estadísticas de la Iglesia Católica en España 1995*, Madrid, 1995 (abarca el quinquenio 89-93). Esta encuesta considera que hay un 90,2% de españoles que se declara católico, un 2% de otra religión y un 7,8% de ninguna. Cifras relativamente hinchadas respecto a la encuesta de P. González Blasco y J. González Anleo.

(12) Ver J. R. Montero y M. Torcal, «Cambio cultural, reemplazo generacional y política en España», Díez Nicolás, R. Inglehart, *Tendencias mundiales de cambio de valores sociales y políticos*, págs. 177-225, pág. 204 ss.; *idem*, «Política y cambio cultural en España: una nota sobre la dimensión postmaterialista», *Revista Internacional de Sociología*, 1 (1992), págs. 61-101.

(13) J. Orizo, «Los valores de libertad en España», Díez Nicolás, R. Inglehart, *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, págs. 229-251, 247.

poco es una excepción, ya que los estudios de Knutsen y R. Inglehart en otros países europeos confirmarían que son los nuevos valores postmaterialistas y los religiosos los que predominan en los conflictos políticos de esas sociedades.

Con estos datos que confirman de una manera general la tradicional influencia de la religión en la postura política, con el cambio cultural y generacional que se avista, nos parece más interesante que por menorizar los datos estadísticos, afrontar la cuestión de por dónde se vislumbran los procesos de influencia o conflicto entre la religión y la política.

El riesgo de conflicto conservador en España. ¿La batalla de valores que viene?

Nos parece que algunos síntomas culturales actuales nos pueden ayudar a comprender el peligro de un conflicto de valores en España. Podríamos tratar de describirlo y explicarlo de la forma siguiente.

La transición democrática y el gobierno socialista han supuesto el afianzamiento de un pluralismo social y de estilos de vida que ya se había iniciado en el tardofranquismo. La rapidez del proceso ha sido, sin duda, el rasgo más característico de este cambio de valores. Con él se ha dado un doble proceso que acompaña a los cambios culturales rápidos: por una parte, un proceso de relativización de los valores, ideologías y cosmovisiones, que quedan puestas en entredicho en su pretensión de objetividad y verdad; por otra parte, un proceso de relativización subjetiva que experimentan los individuos bajo las formas de zozobra interior, desorientación normativa y tolerancia generalizada, cuando no pérdida de convicciones y cierta indiferencia frente a las cuestiones ideológicas o de fuerte subjetivización del comportamiento moral.

El proceso no es exclusivo de España, ya que la llamada cultura o sensibilidad posmoderna responde a estos rasgos de relativismo cultural y de subjetivismo de los principios morales. Pero entre nosotros, el proceso ha acontecido con mayor rapidez, en un espacio de tiempo menor que en otros países europeos. Los ámbitos afectados no son sólo el religioso, sensible a la dimensión cosmovisional y moral, sino también, como señala con insistencia J. Beckford (14), las mismas ideologías políticas. Detrás del denominado desfallecimiento utópico de la posmodernidad, se cobijan actitudes de distanciamiento e indiferencia hacia las ideologías en general y de las propuestas socialistas en particular. La pérdida de atractivo de la izquierda, y de la socialdemocracia en concreto, de los sindicatos de clase, etcétera, no sólo radica en la debacle que representa la *revolución de terciopelo*, sino que este autor británico la liga a todo un proceso de desfallecimiento ideológico y cultural que advierte recorre la sociedad inglesa, y las jóvenes generaciones.

El problema en España se agudiza cuando se trata de ver las causas de este fenómeno de relativismo cultural y de subjetivismo moral. Ha primado una interpretación, propiciada incluso por la jerarquía católica española, que acusaba al partido socialista de una positiva búsqueda de esta relativización. Al socaire de esta interpretación, otros muchos creyentes, y no creyentes, juzgan que ha sido la permisividad liberal del PSOE una de las causas fundamentales de la desorientación normativa en la que se hallan muchos adultos y no pocos jóvenes españoles. (Recuérdese que el relativismo moral es defendido por el 59% de la población española, sólo un 26% afirma el carácter inmutable de lo que

***La militancia humanitaria,
¿expresa una decepción frente
a la política, a las promesas
incumplidas, a la irrelevancia
de la militancia política?***

es bueno y malo; el 74% de los jóvenes entre 18-24 años no tiene criterios para discernir entre el bien y el mal) (15).

No tiene nada de extraño que, en un momento en el que hay un clima mundial de cierta nostalgia de los principios claros y distintos, e incluso, de campañas del evangelismo fundamentalista norteamericano que se hacen presentes en nuestro país, se comiencen a notar las movilizaciones contra este liberalismo permisivo de los valores que erosiona las convicciones y conduce hacia una tolerancia abstracta que puede desembocar en la indiferencia ciudadana. Las primeras movilizaciones corresponden a asociaciones ciudadanas de cariz conservador frente a lo que juzgan un descuido permisivo y peligroso para la infancia en los programas televisivos. De fondo late la acusación frente al liberalismo permisivo del PSOE. Más allá o al mismo tiempo, la defensa de cierto modo de entender la ética con connotaciones religiosas puritanas o conservadoras.

Llegados a este punto, se comprende dónde vemos el riesgo de que la batalla por los valores —que se deja sentir ya en los medios de opinión pública por el desconcierto de los padres ante el comportamiento de sus hijos respecto al alcohol, el sexo y los horarios nocturnos, de los educadores

(14) J. A. Beckford, «Ecologie et religion dans les sociétés industrielles avancées», en: D. Hervieu-Léger, *Religion et Ecologie*, Cerf, Paris 1993, pág. 242 ss.

(15) Ver R. Díaz Salazar, «La institución eclesial en la sociedad civil española», en: R. Díaz Salazar y S. Giner, *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid, 1993, pág. 300.

Lo peligroso de este giro hacia la militancia humanitaria es la pérdida de conciencia de las mediaciones estructurales, terreno de la política parlamentaria.

respecto a los alumnos, etcétera— desate de nuevo la vinculación con las ideas religiosas. El conflicto de valores se ligará al religioso y al político.

Hay proclividades en el seno de la Iglesia católica para utilizar este conflicto en su vinculación con la religión. Proceden de su tendencia a concebir la religión como la base y raíz de la moral. De aquí que tengan la tentación continua de pensar en la Iglesia como la expendeduría de valores y de normatividad social. Fuera de la Iglesia, de la religión, no se generaría verdadera moralidad. Esta concepción que lleva al monopolio religioso de la moral, aun la ética civil, es un elemento potencialmente propicio para ser agitado y utilizado por el sector más conservador y nostálgico de una pérdida de influencia social de la religión en España. Por esta vía se podría fortalecer de nuevo la confrontación religión/política con unos claros referentes: la contraposición del conservadurismo católico frente al liberalismo permisivo de la izquierda.

Un dato más general que este incipiente conflicto de valores debe quedar anotado: la desprivatización de la religión efectuada por la derecha (16). Si hasta ahora ha sido característico de la derecha la solicitud de un

(16) Ver José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1994, pág. 211 ss.; J. M. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política Neoconservadora*, Sal Terrae, Santander 1991, pág. 256 ss.

tipo de cristianismo privatizado, recluso intramuros de las iglesias y con claras funciones de compensación y justificación interioristas e individuales —la denominada por la teología política de la religión «la privatización del cristianismo burgués»— estamos asistiendo desde finales de los años setenta a una desprivatización. Tanto los neoconservadores como los conservadores o fundamentalistas americanos, rompieron el fuego solicitando la entrada activa, beligerante, de la religión en la plaza pública. Hay que introducir este correctivo, que no parece tender a cambiar a corto plazo, en las teorías al uso de la secularización, que suelen proclamar la privatización de la religión cristiana. La reacción en contra, que había surgido hasta hace poco de las filas de la teología política y de la teología de la liberación, es decir, de la reflexión religiosa tocada por la influencia de la tradición marxista, se encuentra ahora acompañada por la reacción desprivatizadora desde la derecha. No se quiere una religión recluida en las sacristías. Se desea, y no sólo en medios eclesiales sino por parte de analistas conspicuos, que la religión juegue un papel activo justamente en el ámbito de la ética y de los valores. La denominada por D. Bell «disyunción de la modernidad» tendría como origen la ruptura entre el subsistema u orden cultural y los subsistemas u órdenes de la política y de la economía. Racionalidades y valores divergentes estarían rasgando la unidad y armonía con las que deben funcionar en una sociedad (capitalista democrática) que se quiera integrada. Esta crisis cultural, cuando se la analiza con un poco de detenimiento, aparece como una crisis moral o de valores y, finalmente, como una «crisis espiritual» o de referencia religiosa (17).

No será extraño, por tanto, que pueda aparecer la beligerancia de derechas ligada a la cuestión moral y de los valores en la

(17) D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, pág. 38.

sociedad española, y que se trate de vincular a la religión católica.

Cansancio del progresismo católico y el giro hacia la militancia humanitaria

Las tendencias católicas que en el tardofranquismo jugaron un rol importante de deslegitimación religiosa de la política y de inicial experimentación de un pluralismo católico y democrático, hoy están agotadas. Han sufrido, vistas desde fuera, todo el desencanto de la transición democrática y la enorme erosión y hasta desprestigio de la cultura y política socialista tras la caída del muro de Berlín. Analizadas más desde dentro, reflejan la inmadurez y la falta de costumbre de unas tendencias cristianas para manejar la nueva situación pluralista y democrática. La pérdida de relevancia social, medida desde los espacios de encuentro, reunión, expresión —que en el tardofranquismo buscaban el cobijo religioso—, hasta la creciente irrelevancia de los signos, las personas y las intervenciones de los que las hacían expresamente desde la orilla religiosa. Sin olvidar las comprensibles reacciones anticlericales y antirreligiosas desde el lado socialista, pero que en su rechazo indiscriminado y no distinción de corrientes no sólo no han apoyado a los católicos progresistas, sino que les han minado el terreno tanto dentro como fuera de la Iglesia. Hoy este conjunto de fenómenos da como resultado la existencia de una fuerte corriente «pro evangelio social» entre muchos agentes pastorales de la Iglesia, los cuales sin embargo en la práctica han quedado desilusionados por la política socialista y, en general, por la política misma.

Existen varios esfuerzos y comunidades con una clara preocupación por profundizar la denominada «dimensión política de la fe cristiana» con una firme orientación crítica y progresista pero, a mi juicio, estamos asistiendo a un giro en la militancia social y po-

La sensibilidad neomística traslada el problema estructural de la sociedad a la interioridad espiritual y juega a favor del «statu quo».

lítica del cristianismo progresista. La explicación de fondo vendrá dada por el cambio de circunstancias que envuelven a la política y al cambio cultural y que afecta, sobre todo, a la joven generación.

El giro efectuado en la sensibilidad del cristianismo progresista viene bien ejemplificado por la proliferación de ONGs, de instituciones religiosas católicas que colaboran en tareas asistenciales a marginados (drogadictos, sidosos, gitanos, inmigrantes) y de cooperación con el Sur o Tercer Mundo, además de con algunas asociaciones de defensa de los Derechos Humanos, como Amnistía Internacional, o movimientos ecológicos, pacifistas, etcétera. El número y efectivos es ciertamente llamativo.

¿Qué ha sucedido? Se ha pasado de la militancia política a la militancia humanitaria. ¿Traducen y expresan una decepción frente a la tendencia hacia lo abstracto de la política, a las promesas que se juzgan incumplidas, a la irrelevancia de la militancia política? Es posible. La inclinación hacia las organizaciones humanitarias indica en todo caso, un giro en la sensibilidad y los valores: se quiere y valora la solidaridad concreta, no la ideología; se renuncia a los principios demasiado generales para enfrentarse a las situaciones concretas. Una especie de contaminación del pragmatismo político llevado hacia lo humanitario; una afinidad con modos no convencionales de la política, tipo nuevos movimientos, más que con la política habitual; la necesidad de crear solidari-

***No es extraño que se suele
citar a Japón como representante
ejemplar de la conjunción
de modernidad ultradesarrollada
y sacralidad dispersa.***

des concretas en un mundo que se percibe abstracto y anónimo; la respuesta a las exigencias de la moral individual, más que a las justificaciones estructurales; la sensibilidad por la situación de la naturaleza, de los pueblos y razas del Sur, por la igualdad de los sexos; el interés por las cuestiones de la identidad personal, de desarrollo personal y de cambio de formas de interacción (18). Indica el predominio de la urgencia de la acción y del sentimiento de pertenencia a la comunidad humana y aún cósmica. De fondo, late una universalidad nueva que lleva consigo la utopía de la igualdad de sexos, razas y culturas. Una ruptura o cambio social que se centra más en el estilo o gramática de la vida que en las estructuras.

Lo realmente llamativo y peligroso de este giro hacia la militancia humanitaria es la carencia o pérdida de conciencia de las mediaciones estructurales, es decir, del terreno propio de la política parlamentaria y de partidos. Una sensibilidad de este cariz puede ser afín a la política no convencional de los nuevos movimientos sociales — algo ya indicado en las encuestas— pero puede también conducir hacia un rechazo de la política (clásica) como tal. El peligro es mayor en las generaciones jóvenes poco ideologizadas —incluso con rechazo por dicha ideologización— y carentes del im-

(18) Aparece una sensibilidad más cercana a los nuevos movimientos sociales que a los partidos de izquierda. Ver E. Laraña, J. Gusfield, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid, 1994, pág. 6 ss.

pulso utópico que representó la teología de la liberación.

Desde estas consideraciones, es bueno darse cuenta que el discurso oficial de la Iglesia, ejemplificado en la doctrina conciliar de la *Gaudium et Spes*, es realmente progresista. Recoge la necesidad del compromiso político de los cristianos expresado bajo el concepto de «caridad política» en un clima de pluralismo de opciones. Su ideal sería la conjunción de la solidaridad concreta con el compromiso político. Algo no lejano a los planteamientos de los partidos políticos de izquierda, que quisieran conjuntar la militancia o presencia concreta, cercana a la realidad, con la referencia ideológica del partido. Un proyecto que facilitaría la vinculación entre movimientos sociales y partidos, pero que no acaba de encontrar sus realizadores.

La protesta «mística» y el reencantamiento politeísta de adecuación al sistema

En una sociedad donde prácticamente un tercio de la población se declara indiferente (al menos frente a la religión institucionalizada cristiana) y un 50% de los jóvenes no frecuenta la Iglesia, es necesario atender a un tipo de sensibilidad religiosa que, si todavía no está analizado estadísticamente, comienza a tener presencia y relevancia social (19). Nos estamos refiriendo a lo que hemos llamado la sensibilidad neoesotérica o neomística (Nueva Era) y las manifestaciones liminares de sacralización secular o reencantamiento del mundo.

(19) En Francia, las encuestas sitúan alrededor de un 18% de la población en este tipo de sensibilidad. Ver F. Champion, «Religieux flottant, éclecticisme et syncrétismes», en: J. Delumeau (ed.) *Le fait Religieux*, Fayard, Paris 1993, pág. 750.

Lo más característico de la sensibilidad neoesotérica o neomística es una reacción de malestar frente a lo que pudiéramos llamar los elementos estructurales de la modernidad. La denuncia del desastre ecológico llevado hasta la sacralización de Gaia (la Madre Tierra) en la *deep ecology*; el rechazo del funcionalismo mecanicista presente en la tecnociencia que se vuelve hacia el último paradigma científico y una concepción más organicista, unitario-global de la realidad toda; la alergia a las grandes organizaciones e ideologías estructuradas y a las burocracias que se hace cultivo de las comunidades emocionales y de las vinculaciones libres y flexibles.

¿Cuál es su alternativa? Pasa por un cambio de conciencia. La revolución propuesta se centra no en el cambio de estructuras, sino en el cambio interior. Rechazan los pretendidos cambios externos dictados desde la cúpula de una organización. La alternativa entrevista sería una especie de revolución mediante la transformación de las conciencias: la conquista desde abajo, de conciencia a conciencia, el giro ante la realidad efectuado desde el individuo, sus valores, su estilo de vida, etcétera. ¿Un idealismo escapista que lo único que hará será ofrecer elementos de compensación interior a las contradicciones de esta sociedad? Mucho nos tememos que las funciones políticas predominantes de este tipo de religiosidad no vayan más allá de cierto contento interior. La satisfacción de la huida interna —que ya conoce el cristianismo privatista burgués— y que es incapaz de ofrecer ni siquiera resistencia a la lógica del sistema.

Es una religión aparentemente sin funciones políticas, pero cuando se analiza con cierto detenimiento se percata uno de su no neutralidad: ejerce una función de protesta o desazón frente al malestar de la sociedad del riesgo, pero termina en el suspiro impotente o recluso en el santua-

Estamos ante un proceso de reencantamiento que discurre por las tendencias neoesotéricas y la aparición de sacralizaciones seculares ligadas a rituales sociales.

rio de la conciencia. Una crítica de la racionalidad de la modernidad industrial y funcionalista que sólo encuentra la alternativa de la utopía contra-apocalíptica, la reclusión monástica o cierto arcaísmo artesano naturalista de vida. Traslada el problema estructural de la sociedad moderna avanzada, del riesgo, a la interioridad espiritual o a formas bucólico rurales de vida. Las funciones ideológicas, encubridoras de la realidad, que Marx adscribía a la religión convienen a este tipo de religiosidad. En el fondo, juega a favor del *statu quo*.

Las funciones compensatorias de la versión de la sacralidad o reencantamiento secular son todavía más visibles. Reacciona frente a un mundo funcionalizado hasta el extremo y roto en fragmentos en sus referentes de sentido. Pero en vez de buscar la salida por una sacralización fuerte o de gran transcendencia, o por la vía del rechazo frontal a esta sociedad, busca la compensación de las pequeñas transcendencias en la profundización de los pequeños gestos, los pequeños signos, los pequeños atisbos de belleza, placer, amistad, gozo, espectáculo. Una degustación de tono mínimo y politeísta muy acorde con unos tiempos y una realidad carente de sentido y troceada hasta el extremo. Otras veces camina por la compulsión comunitaria en una sociedad del anonimato, tratando de buscar en el sentido de la efervescencia social y la fusión con el grupo de seguidores, *fans* de algo, la compensación saludable a la falta de

unidad de los referentes de sentido de esta sociedad. Una denuncia latente de una carencia de nuestra sociedad, pero una pobre y hasta peligrosa inmersión en la masa. De aquí pueden salir, incluso, en el límite, los adeptos de movimientos nacionalistas fundamentalistas o de ideología fascista.

Nos hallamos ante la sacralización adecuada al *statu quo* vigente. No es extraño que se suela citar al Japón como representante ejemplar de este tipo de conjunción entre modernidad ultradesarrollada y sacralidad dispersa.

Supone una fuerte despolitización y desideologización. Funciona vía *mass media*. Basta suministrar al ser humano de esta sociedad la ración de fútbol, gimnasio, de música o de excitación grupal, acompañada del recitado y exaltación vía medios de comunicación de masas, coloreada con algunas gotas de esoterismo y misterio, para que estos individuos vivan entretenidos, ocupados en la charla con los amigos, compensados de sus rutinarias funciones en las sociedades urbanas anónimas de nuestras urbes. Las sacralizaciones urbanas introducen relaciones, puntos de referencia en el mundo de la homogeneización funcional y del abstractismo social, crean islotes en el mundo de la soledad moderna. Solidaridades limitadas, referencias tenues, centelleo de comunión humana, aceptación, en suma, de la fragmentación de nuestro mundo y su sin sentido, compensado por la multiplicación de pequeñas sacralizaciones. No hay grandes referentes ni unificaciones interiores, como tampoco ideologías fuertes ni proyectos de utopía social. Una poderosa desideologización y despolitización para el tiempo de los pequeños relatos y del imperio del consumo.

A modo de conclusión

Asistimos a un momento de redefinición tanto de la política como de la religión. No es extraño que avistemos incluso dentro de las formas institucionalizadas católicas un movimiento de cambio y reconfiguración de lo religioso y de las relaciones de la religión con la política. Tres parecen ser las tendencias más características: la de la religión proclive a la derecha con claras manifestaciones de desprivatización y de impulso a salir a la arena, pública, especialmente en cuestiones ligadas a los valores de la llamada ética puritana (comportamiento sexual, respeto, disciplina, trabajo, etcétera); las tendencias orientadas hacia la izquierda que han experimentado un fuerte desencanto, junto con un no-lugar en la sociedad democrática y que estarían experimentando ahora, al socaire del cambio cultural y generacional, una inclinación hacia la política no convencional y un interés por lo que hemos llamado la militancia humanitaria. Finalmente, estamos ante un proceso de reencantamiento que discurre por las tendencias neoesotéricas y la aparición de sacralizaciones seculares ligadas a rituales sociales, mitificaciones a la moda, etcétera, que expresan los malestares y contradicciones de nuestra sociedad moderna, la homogeneización funcional junto con la gran fragmentación de los donadores de sentido. Su apelación a la conciencia y lo mágico, conlleva una fuerte desideologización y aún despolitización.

Es interesante notar que tanto la religión y sus vicisitudes internas como su relación con la política, reflejan los problemas y contradicciones de nuestra sociedad. Como supieron los clásicos, la religión constituye todavía un buen periscopio para observar la sociedad moderna.