

# Encrucijadas del cambio religioso en España

Secularización, cristianismo e islam

Julio de la Cueva

Miguel Hernando de Larramendi

Ana I. Planet

*(eds.)*



Julio de la Cueva  
Miguel Hernando de Larramendi  
Ana I. Planet  
(eds.)

Encrucijadas  
del cambio religioso en España  
Secularización, cristianismo e islam

*Granada, 2018*

---

COLECCIÓN:  
ANÁLISIS Y CRÍTICA SOCIAL

8

*director de la colección:*  
JOSÉ LUIS SOLANA RUIZ

---

Las propuestas de publicación han de ser remitidas (en archivo adjunto de Word) a la siguiente dirección electrónica: [libreriacomares@comares.com](mailto:libreriacomares@comares.com). Antes de aceptar una obra para su edición en la colección «Análisis y Crítica Social», ésta habrá de ser sometida a una revisión anónima por pares. Los autores conocerán el resultado de la evaluación previa en un plazo no superior a 90 días. Una vez aceptada la obra, Editorial Comares se pondrá en contacto con los autores para iniciar el proceso de edición.

© Los autores

Editorial Comares, S.L.

Polígono Juncaril • C/ Baza, parcela 208  
18220 Albolote (Granada)

Tlf.: 958 465 382

<https://www.comares.com> • E-mail: [libreriacomares@comares.com](mailto:libreriacomares@comares.com)  
<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>

ISBN: 978-84-9045-593-7 • Depósito legal: Gr. 1127/2018

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

# Sumario

PRESENTACIÓN, por <i>Julio de la Cueva, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet</i> . . . . .	1
I. CAMBIO RELIGIOSO Y SECULARIZACIÓN	
Capítulo 1. LOS PROCESOS DE LA RELIGIÓN EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA . . . . . <i>Alfonso Pérez-Agote</i>	7
Capítulo 2. LA SECULARIZACIÓN TRANQUILA: PROCESOS DE SECULARIZACIÓN BAJO EL FRAN- QUISMO (1960-1975). . . . . <i>Julio de la Cueva Merino</i>	31
Capítulo 3. LA PRIMERA SECULARIZACIÓN Y LA SEGUNDA REPÚBLICA. EL CASO DE LA PRO- VINCIA DE TOLEDO . . . . . <i>Alberto González González</i>	55
II. CAMBIO RELIGIOSO, PLURALISMO Y CRISTIANISMO	
Capítulo 4. DIVERSIDAD, PLURALISMO Y CAMBIO RELIGIOSO EN ESPAÑA DESDE 1967. . . . . <i>Francisco Díez de Velasco</i>	75
Capítulo 5. DE LA INTRANSIGENCIA A LA TOLERANCIA Y LA LIBERTAD RELIGIOSA, 1965- 1978. CAMBIO Y TRANSFORMACIONES EN EL CATOLICISMO ESPAÑOL . . . . . <i>Feliciano Montero</i>	101
Capítulo 6. UNA MINORÍA EN BUSCA DE LIBERTAD. UNA HISTORIA DEL PROTESTANTISMO ESPAÑOL DEL FRANQUISMO A LA DEMOCRACIA . . . . . <i>Joseba Louzao Villar</i>	119
III. CAMBIO RELIGIOSO E ISLAM	
Capítulo 7. ISLAM Y COLONIALISMO EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA . . . . . <i>Miguel Hernando de Larramendi y Irene González González</i>	143
Capítulo 8. PENSAR EL ISLAM CONTEMPORÁNEO EN ESPAÑA. . . . . <i>Ana I. Planet y Salvatore Madonna</i>	171
Capítulo 9. BREVÍSIMA HISTORIA DE LA ISLAMOFOBIA EN ESPAÑA (SIGLOS XVI-XXI) . . . . . <i>Fernando Bravo López</i>	199
Capítulo 10. LA DESCOLONIZACIÓN DEL ESTUDIO DE LAS COMUNIDADES MUSULMANAS DES- PUÉS DE LOS ATENTADOS DEL 11 DE MARZO . . . . . <i>Virtudes Téllez Delgado</i>	227

## Presentación

Entre las grandes transformaciones que se han producido en España durante los últimos cincuenta años ha habido una de singular relevancia que, sin embargo, no ha atraído la atención del medio académico y de la opinión pública en el grado que probablemente merece. Nos referimos al profundo cambio religioso experimentado por la sociedad española y que la ha conducido de ser una sociedad casi unánimemente católica —al menos en la superficie— a convertirse en otra muy distinta de aquella: ampliamente secularizada en su conjunto y plural desde el punto de vista confesional.

El carácter, alcance y peculiaridades de esta mutación de la realidad religiosa española es la cuestión esencial que aborda la presente publicación. Este libro es fruto de la investigación, la reflexión y el diálogo interdisciplinar llevado a cabo por un plural grupo de autores que han trabajado en el marco de tres proyectos de investigación, cuyos investigadores principales son, a la vez, editores de la obra<sup>1</sup>. Desde sus páginas se pretende contribuir a mejorar el conocimiento de los procesos del cambio religioso en España desde el segundo franquismo a la actualidad. Asimismo, se aspira a realizar una aportación al debate académico y social sobre la transformación histórica del panorama religioso español y sobre el lugar que la religión debe ocupar en nuestra sociedad.

<sup>1</sup> Son los proyectos: «Cambio religioso en España: secularización, cambio religioso e Islam» (PPII-2014-020-P), financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha), cuyo investigador principal es Miguel Hernando de Larramendi; «Participación política, islam y transnacionalidad en el mundo árabo-islámico y en contexto migratorio (CSO2014-52998-C3-1-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España, cuyas investigadoras principales son Ana I. Planet y Ángeles Ramírez, y «¿Hacia una superación del conflicto catolicismo-laicismo? España, 1960-1975» (HAR2014-55393-C2-1-P), financiado también por el Ministerio de Economía y Competitividad y cuyo investigador principal es Julio de la Cueva.

Creemos que los procesos paralelos de secularización y pluralización no han abocado —al menos de momento y por emplear la expresión acuñada por Marcel Gauchet— a una «salida de la religión» de las sociedades occidentales, sino, en todo caso, a una reconfiguración religiosa según nuevos lineamientos. En ese sentido, consideramos que la reflexión sobre el cambio religioso es una tarea social y académicamente significativa y de plena actualidad.

El libro que presentamos no se ha articulado, desde luego, desde una pretensión de exhaustividad. Lo que desea es llamar la atención sobre algunas de las encrucijadas que se plantean a la pesquisa académica, proponer interpretaciones sugerentes y abrir nuevas vías de investigación. Para ello reúne en sus páginas a estudiosos capaces de ofrecer una perspectiva plural desde diversas áreas del conocimiento: la sociología, la historia, la antropología, los estudios árabes e islámicos.

La primera parte del libro, titulada «Cambio religioso y secularización», trata el aspecto que quizá sea mejor conocido de entre los que integran el fenómeno contemporáneo de cambio religioso: el proceso de secularización. Tal proceso se ha considerado tradicionalmente —aunque hoy constituya esta una tesis contestada— uno de los ingredientes necesarios del tránsito de las sociedades a la modernidad y como tal ha sido ampliamente estudiado, aunque no tanto en su dimensión histórica. En el capítulo inicial, Alfonso Pérez-Agote ofrece un panorama amplio del avance de la secularización en España, desplegado en tres oleadas sucesivas, definidas por el propio autor. Pérez-Agote se detiene muy particularmente en la incidencia que la tercera y más reciente oleada secularizadora tiene sobre el catolicismo y sobre el resto de confesiones en un contexto de pluralidad religiosa, así como en las complejas relaciones entre religión, política y cultura. En su trabajo, Julio de la Cueva se centra sobre la segunda oleada de secularización en España, y más concretamente sobre su inaugural, tranquilo, desarrollo durante el segundo franquismo, revisando los fragmentarios datos disponibles y reflexionando sobre la introducción, por esos años, en el lenguaje común del propio término «secularización» y sus implicaciones. Alberto González, por su parte, en el tercer capítulo se interesa por la etapa más significativa de la conflictiva primera oleada secularizadora: la Segunda República, y, en concreto, analiza la manera y el alcance de la aplicación de las medidas laicizadoras del primer bienio republicano en un ámbito local, como es el de la provincia de Toledo.

La segunda parte de la publicación, bajo el título «Cambio religioso, pluralismo y cristianismo», se aproxima a algunas cuestiones apuntadas en la primera, sobre todo en el capítulo de Alfonso Pérez-Agote, y que son desarrolladas con mayor amplitud. Francisco Díez de Velasco dibuja con precisión en su texto el complejo marco de la diversidad y el pluralismo

religioso en España, en su evolución desde la Ley de Libertad Religiosa de 1967 a la actualidad, y expone los retos que plantea el laberíntico modelo presente de la cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas. En el quinto capítulo, Feliciano Montero se centra en las transformaciones internas del catolicismo español en el contexto de cambio sociopolítico y eclesial del tardofranquismo y la Transición, explorando en paralelo los conflictos internos de la Iglesia y las negociaciones para un nuevo acomodo político-jurídico con el Estado. Si Montero trata del catolicismo en su capítulo, Joseba Louzao lo hace del protestantismo en el suyo, en un capítulo en que traza con pericia la evolución en España de las Iglesias salidas de la Reforma con singular atención al franquismo —incluido el más desconocido período previo a la ley de 1967—y la etapa democrática.

La última parte del libro, «Cambio religioso e islam», se dedica de manera monográfica al estudio de algunos de los elementos históricos y las actuales dinámicas que se observan en el islam español. En el séptimo capítulo, Ana I. Planet y Salvatore Madonia presentan un análisis de los modos de pensar el islam en la sociedad española y en los estudios académicos, desde la consideración del islam como una religión asociada exclusivamente a la inmigración hasta la incipiente producción generada desde el prisma del pluralismo religioso. En el octavo capítulo, a cargo de Miguel Hernando de Larramendi e Irene González, se plantea un novedoso enfoque sobre el lugar que la gestión del islam ha ocupado en un tiempo y una geografía muy concretas, el llamado Protectorado español en Marruecos, como elemento que acompañó a la acción colonial en ese territorio y también en el Sáhara Occidental. Por su parte, Fernando Bravo traza una breve historia de la islamofobia en España desde la consideración de que, si bien esta debe ser contemplada como un fenómeno moderno, resulta pertinente revisar su historia hasta el presente para analizarlo con toda la amplitud histórica necesaria. Por último, Virtudes Téllez, en su capítulo sobre las comunidades musulmanas después de los atentados del 11 de marzo de 2004, repasa la respuesta del asociacionismo musulmán a tan brutales atentados, que mostró la heterogeneidad de este grupo mirado desde fuera como homogéneo a través del trabajo de movilización y duelo realizado por los musulmanes jóvenes españoles.

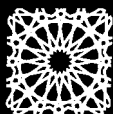
No querríamos finalizar esta presentación sin mostrar nuestro agradecimiento a Bárbara Azaola Piazza por su ayuda en la preparación de la edición del libro.

Confiemos en que la lectura de estas páginas dé pie a nuevos intercambios y reflexiones académicas y sociales.

*Julio de la Cueva, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet*

Entre las grandes transformaciones que se han producido en España durante los últimos cincuenta años ha habido una de singular relevancia: el profundo cambio religioso experimentado por la sociedad española, la cual se ha convertido en una sociedad ampliamente secularizada en su conjunto y plural desde el punto de vista confesional. El carácter, el alcance y las peculiaridades de esa transformación son las cuestiones esenciales que aborda la presente publicación. El libro pretende contribuir a mejorar nuestro conocimiento de los procesos de cambio religioso acontecidos en España desde el segundo franquismo hasta la actualidad. Asimismo, aspira a realizar aportaciones al debate académico y social sobre la transformación histórica del panorama religioso español y sobre el lugar que la religión debe ocupar en nuestra sociedad. Para cumplir con los objetivos referidos, se han reunido en el libro aportaciones de un elenco de autores pertenecientes a distintas áreas de conocimiento: Sociología, Historia, Antropología Social, Estudios Árabes e Islámicos.

El libro se organiza en tres partes. La primera, titulada «Cambio religioso y secularización», trata el aspecto quizás mejor conocido entre los que integran el fenómeno contemporáneo del cambio religioso: el proceso de secularización. La segunda parte, «Cambio religioso, pluralismo y cristianismo», desarrolla con mayor amplitud determinadas cuestiones relativas a la diversidad y el pluralismo religioso, las transformaciones del catolicismo y la evolución del protestantismo en España. La última parte, «Cambio religioso e islam», se dedica de manera monográfica al estudio de algunos de los elementos históricos y de las actuales dinámicas que se observan en el islam español.



COMARES  
editorial

ISBN 978-84-9045-593-7



9 788490 455937



Capítulo 2  
La secularización tranquila:  
procesos de secularización bajo el franquismo  
(1960-1975)<sup>1</sup>

JULIO DE LA CUEVA MERINO  
*Universidad de Castilla-La Mancha*

DE LA SECULARIZACIÓN CONFLICTIVA A LA SECULARIZACIÓN TRANQUILA

Los procesos de secularización en España estuvieron históricamente marcados por un elevado grado de conflictividad entre quienes defendían el mantenimiento del *statu quo*, caracterizado por la confesionalidad católica de la nación, y quienes abogaban —con diferenciados matices— por la laicización de la esfera pública, la separación de la Iglesia y el Estado y la reducción de la capacidad de influencia de la institución eclesiástica sobre la sociedad. Este largo momento de la «secularización conflictiva» (De la Cueva y Montero eds. 2007) se puede identificar sin duda con el extenso episodio que Alfonso Pérez-Agote (2012, págs. 112 ss.) ha definido como «primera oleada de secularización», en el marco de su lúcida y extremadamente útil secuenciación del proceso español de secularización en tres oleadas<sup>2</sup>. De la intensidad de la confrontación entre quienes sostenían posiciones diametralmente opuestas en torno al lugar de la religión en la sociedad es clara muestra el sangriento colofón de la guerra civil, susceptible de ser interpretada —entre sus otras dimensiones— en clave de «guerra religiosa» o «de religión» (Vincent 2008). Los vencedores de aquella contienda envolvieron su causa en la bandera de la «Cruzada» y asentaron su victoria sobre el firme pilar

<sup>1</sup> Este trabajo se realiza en el marco del proyecto «¿Hacia una superación del conflicto catolicismo-laicismo? España 1960-1975» (HAR2014-55393-C2-1-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Agradezco a Feliciano Montero su atenta lectura del texto y la sugerencia de algunas precisiones.

<sup>2</sup> Véase, asimismo, su capítulo «Los procesos de la religión en la España contemporánea» en este libro.

que les proporcionó el sostén de la Iglesia católica. Esta, a su vez, aprovechó la oportunidad que se le ofrecía de contrarrestar los efectos disolventes del avance de la secularización en su primera oleada, intensificados durante la Segunda República, y emprender una pastoral de reconquista de la sociedad bajo el paraguas protector del Nuevo Estado (Callahan 2002, págs. 359-387; Montero y Louzao eds. 2015). Esta colusión de intereses políticos y religiosos en el marco del régimen franquista constituyó lo que se denominó «nacionalcatolicismo», un término que desde los años setenta se convertiría en moneda de uso corriente entre académicos y opinión pública para describir una situación todavía existente, pero ya en trance de disolución (Álvarez Bolado 1976; Botti 1992, págs. 151-174).

Pese al titánico esfuerzo de reconstrucción de la cristiandad en España emprendido con el activo patrocinio de una dictadura oficialmente católica, en los años sesenta el proceso de secularización se abrió paso en la sociedad española, de manera muy parecida a lo que, casi contemporáneamente, sucedía en otras sociedades occidentales. Aunque las actitudes anticlericales propias de la primera oleada secularizadora se habían mantenido entre sectores significativos de la población —no obstante la asfixiante presión confesional y la represión de cualquier forma de propaganda laicista— (Botti y Montesinos 1998, pág. 323), el desencadenamiento de la segunda oleada respondería a mecanismos muy diferentes. Como han señalado Alfonso Pérez-Agote y José A. Santiago (2005, págs. 123-124), la oleada de secularización que se iniciaba en los años sesenta y perduraría hasta finales del siglo xx se identificaba con una forma de «secularización muy secularizada», nada o muy poco anticlerical y, por ende, «no conflictiva». Sin las convulsiones del pasado, se produjo un silencioso proceso de secularización, una secularización que podríamos calificar de «tranquila» en el marco, asimismo, de una tranquila y profunda revolución que se operó en el terreno de lo económico, lo social, lo cultural y lo político<sup>3</sup>. Por decirlo con la expresión acuñada por Joan Bada (2002, pág. 115), en España, a partir de los años sesenta del siglo xx, se transitó «del anticlericalismo a la indiferencia» por parte de aquellos sectores e individuos que se alejaban de la Iglesia católica y cuyo número no ha dejado de crecer desde entonces.

El propósito de estas páginas es trazar el arranque de esa ruta que condujo a España de constituir una sociedad universalmente identificada como católica a manifestarse como una sociedad altamente secularizada, en un

<sup>3</sup> La expresión «revolución tranquila» remite, naturalmente a la «révolution tranquille» o «quiet revolution» de Quebec en los años sesenta y que también afectó, en todos los aspectos, a una sociedad profundamente conservadora y clerical.



grado homologable a otras sociedades occidentales. Aunque el autor de este texto sea plenamente consciente del actual cuestionamiento del paradigma sociológico de la secularización y de las propuestas de sustituirlo por nuevos modelos interpretativos, considera que continúa siendo —al menos en el caso europeo y español— un concepto válido y útil, siempre que se maneje sin apriorismos y con la debida cautela histórica (De la Cueva Merino 2015). Además, si para algún período resulta pertinente el empleo del término y la reflexión sobre el fenómeno que denomina, es precisamente para el lapso temporal comprendido entre los años sesenta y la actualidad.

En consonancia con el propósito expresado, el texto se detendrá en los primeros años de la segunda oleada de secularización, los que discurren todavía bajo el franquismo y que preparan los cambios aún más acelerados que habrían de sucederse durante las etapas de transición y consolidación democrática. Para desbrozar el camino, se tratarán tres aspectos. En primer lugar, se aportarán y discutirán los datos de la secularización española de los años sesenta y setenta, disponibles en las encuestas sociológicas que se realizaron entonces. Remite este aspecto, por tanto, al micronivel individual de la secularización —declive del compromiso personal con la religión—, de acuerdo con la terminología propuesta por el sociólogo belga Karel Dobbelaere (2002). En segundo lugar, se abordarán las transformaciones del contexto económico, social, cultural, político y eclesiástico, que contribuyen a explicar los cambios en el nivel individual, pero que integran asimismo dimensiones específicas de la secularización. Se referirá este punto, pues, al macronivel societal —asunción por otras instituciones sociales de funciones desempeñadas antes por la religión y desacralización o desencantamiento del mundo— y al mesonivel organizacional —adaptaciones a la modernidad en el interior de las confesiones religiosas— de Dobbelaere. En tercer lugar, se reflexionará sobre el análisis del fenómeno de la secularización, incluida la introducción y difusión del propio concepto, que comenzó a producirse en España por aquellos años desde la literatura sociológica —y también desde otros campos, como el de la teología—. Por último, se intentará llegar a algún tipo de conclusión sobre el avance real del proceso de secularización en los años del segundo franquismo.

#### LA SECULARIZACIÓN INDIVIDUAL (I): LOS PRECARIOS DATOS GENERALES

No es sencillo dar cuenta precisa de los avances iniciales de la segunda oleada de secularización. Existe para ello una razón poderosa: la sociología de la religión en España ha carecido tradicionalmente de cultivadores en un número acorde con la importancia de la materia. Uno de los primeros estudios sociológicos de conjunto sobre la «vida religiosa» española, el capítulo

sexto del *Informe sociológico sobre la situación social en España* de 1970 de la Fundación FOESSA (Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada), comenzaba lamentando el «muy enteco» desarrollo de la sociología religiosa en suelo español (Fundación FOESSA 1970, pág. 435)<sup>4</sup>. Afortunadamente, el propio informe FOESSA de 1970 permitía establecer un punto de partida, si bien precario, de la realidad sociológica religiosa española en un momento en el cual el proceso de secularización todavía no había desarrollado todo su potencial. Desafortunadamente, sin embargo y por la razón que se acaba de apuntar, es difícil comparar este punto de partida con una situación religiosa anterior de la que solo poseemos datos locales e incompletos, pese al esfuerzo de síntesis de estudios previos, propios y ajenos, llevado a cabo por el sociólogo religioso Rogelio Duocastella (1967). Precisamente, esa carencia de datos de conjunto estimula la formulación de apreciaciones cualitativas sobre el ambiente de postguerra y estas pueden invitar a pensar que la inflamación religiosa del primer franquismo provocó una recuperación de la creencia y la práctica católica, aunque sea difícil determinar en qué medida (Carmona 2004, págs. 262-263). Por el contrario, resulta más sencilla la comparación con la situación posterior a partir del informe que publicó la misma Fundación FOESSA en 1975 y, así, observar los cambios tendenciales que se estaban produciendo e intuir los aún más dramáticos que se avecinaban.

Tabla 1. *Autoidentificación religiosa y práctica católica en España (en %)*

	1960	1969	1974
<b>Católico *</b>	99	> 93	> 84
<b>Practicante habitual **</b>		< 70	35-68
<b>Practicante ocasional ***</b>		> 14	> 7

\* Las cifras de 1969 y 1974 probablemente serían mayores: la de 1969 no contaba la población rural y la de 1974 podría incrementarse con algunos de los que se definían «dudosos» o NS/NC.

\*\* Misa dominical semanal. La cifra de 1969 sería menor tras descontar los efectos de la «inflación religiosa». Las de 1974 se situaría entre la menor, ofrecida por Duocastella, y la mayor, ofrecida por FOESSA.

\*\*\* Misa dominical una o dos veces al mes. Ambas cifras podrían ser mayores al integrarse en esta categoría miembros descontados de la anterior.

Fuente: para 1960, Grond *et al.* (1969, pág. 31); para 1969, elaboración propia, considerando el peso relativo aproximado de la población encuestada y una tasa de dimorfismo sexual en la práctica religiosa de 1,25, a partir de Fundación FOESSA (1970, págs. 443 y 445); para 1974, Fundación FOESSA (1975, págs. 543 y 572) y Duocastella (1975).

<sup>4</sup> El capítulo sobre «vida religiosa» del informe de 1970 es obra de Juan González Anleo; el de 1975 sobre la «situación religiosa» fue dirigido por Alfredo Vázquez Rebanal.



Un estudio sociológico europeo conducido en 1960 situaba a España como el segundo país más católico de la Europa occidental, con un 99,3 por ciento de sus habitantes que se declaraban católicos, en práctico empate con el 99,5 por ciento de italianos que se identificaban como tales (Grond *et al.* 1967, pág. 31). Esa general identificación con el catolicismo se mantenía a finales de la década, al menos a tenor de lo constatado por el informe FOESSA de 1970. Ciertamente, este informe no estaba exento de dificultades, que se derivaban de su incapacidad para mostrar cifras globales veraces para el conjunto de la sociedad española, al aparecer los datos ofrecidos desagregados en cinco «estratos sociales» —amas de casa, bachilleres, universitarios, profesionales, obreros y empleados—, siendo la muestra correspondiente a las amas de casa la más amplia, con mucha diferencia (Fundación FOESSA 1970, pág. 443). Aun así, podemos dar por bueno algún matiz que introducía el informe respecto a los datos de 1960: en 1969 se observaba un nivel inferior de autoidentificación con el catolicismo, pues esta fluctuaba entre el 98 por ciento de amas de casa y el 86 por ciento de obreros y empleados<sup>5</sup>. Quienes no se sentían católicos, integraban casi directamente las filas de la indiferencia, pues la proporción de «creyentes en otras religiones» era escasamente significativa.

Si, en vez de la identidad religiosa, se considera la observancia religiosa, el informe FOESSA de 1970 tampoco acababa de ofrecer datos absolutamente fidedignos. A falta de mayor precisión, la media del número de españoles que cumplían con el precepto dominical se debía de situar entre el 77 por ciento de amas de casa y el 44 por ciento de empleados y obreros que el estudio clasificaba entre los «fervientes» o los «practicantes» (Fundación FOESSA 1970, pág. 445). En la tabla 1 he intentado hacer un cálculo aproximado de los practicantes en 1969, descontando del dato de las amas de casa el efecto del dimorfismo sexual: según mis cuentas, los practicantes representarían, en un cálculo bastante conservador, como mucho el 70 por ciento de la población. Dista este porcentaje —e, insisto, se trata de un cálculo conservador— del 80-83 por ciento de práctica religiosa que el informe aporta en otro lugar, contradiciendo además flagrantemente sus propios cálculos por «estratos sociales». Esta exagerada estimación de más del 80 por ciento de

<sup>5</sup> A complicar más el cálculo contribuye el hecho de que, en la tabla que ofrece los datos de autoidentificación religiosa, los porcentajes correspondientes a las diversas categorías de las columnas de universitarios y de profesionales suman 106 y 103, respectivamente, en vez de 100, siendo imposible determinar dónde se ha producido el error. Por eso hay que tomar con cierta precaución los datos referidos a estos sectores y no se han empleado en este texto.

practicantes ha servido como punto referencia un tanto irreal para estudios sociológicos posteriores<sup>6</sup>. Es preciso indicar, por otro lado, que los propios autores del informe FOESSA reconocían paladinamente la subjetividad de sus cifras, unas cifras derivadas de encuestas aplicadas en el contexto de «inflación religiosa» predominante en la España de la época (Fundación FOESSA 1970, pág. 451). Tal «inflación» implicaría la tendencia de los encuestados a exagerar sus niveles de práctica católica, en un clima en el que la observancia religiosa era la conducta socialmente esperada. De hecho, los estudios realizados por el experimentado sociólogo Rogelio Duocastella desde los años cincuenta (1967, 1975) cuestionan con vigor las elevadas cifras de práctica religiosa que se derivan del informe FOESSA. A falta de datos verdaderamente fiables y comparables (véanse los proporcionados para diversos países europeos por Grond *et al.* 1967, págs. 72-108), la impresión —pues difícilmente se puede emplear otra palabra— es que a finales de la década de los sesenta los niveles de práctica religiosa en España eran probablemente superiores a los de otras naciones de Europa, pero seguramente inferiores a los que habitualmente maneja la literatura sociológica.

Una transformación más evidente se percibía a mediados de la década siguiente y de esos cambios daban, asimismo, cuenta los *Estudios sociológicos sobre la situación social en España* de 1975 de la Fundación FOESSA. A diferencia del informe FOESSA anterior, este sí manejaba datos —referidos a 1974— para el conjunto de la población española, sobre una amplia base de 2162 sujetos encuestados. La encuesta arrojaba un primer apunte en relación a la autoidentificación religiosa: un 84 por ciento de los encuestados se declaraban «creyentes» —y «decir creyente en España puede traducirse por católico, ya que es muy minoritario el grupo de creyentes en otras religiones»—, mientras que el 5 por ciento se afirmaban «no creyentes» y el 11 por ciento se ubicaba en la delicuescente categoría de «dudosos» o, sencillamente, no contestaba a la pregunta. En relación al informe de 1970, los autores del de 1975 percibían que en la sociedad española se iba «perfilando una tendencia progresiva hacia la duda y el ateísmo, tanto teórico como práctico» (Fundación FOESSA 1975, pág. 543).

No obstante esa alarma ante la incipiente descreencia, los datos de observancia ofrecidos por el propio informe arrojaban todavía el panorama de una España mayoritariamente católica practicante. Así, según el estudio, un 68

<sup>6</sup> Por ejemplo, Díaz-Salazar (1993, págs. 133-134) ofrece datos de práctica religiosa que fluctúan entre el 83 por ciento para 1965 (tabla 1) y el 87 para 1970 (tabla 3), aunque en esta última cifra incluya entre los «practicantes» a los que en realidad se declaran «no muy practicantes» (tabla 3 bis).



por ciento de la población española asistía a misa todos o casi todos los días —el 13 por ciento— o todos o casi todos los domingos —el 55 por ciento— (Fundación FOESSA 1975, pág. 572). Es cierto que el informe de 1975, como había hecho su precedente, relativizaba sus cifras, atribuyéndoles un valor «indicativo». Y seguramente hacían muy bien sus autores en dudar de sus propios resultados, pues otros estudios manejaban datos de práctica religiosa infinitamente más bajos. Así, el ya mencionado Rogelio Duocastella, en un trabajo publicado aquel mismo año de 1975 —y referido a 1972—, ofrecía un vivo contraste al calcular un porcentaje de «practicantes» sobre el número total de «preceptuados» del 35 por ciento, al tiempo que acusaba de «fantasiosos» los datos de la Fundación FOESSA: «¡Ni que estuviéramos en la edad de oro de la práctica religiosa española!» (Duocastella 1975, pág. 133). De nuevo, cabría aventurar que el proceso de secularización en España, al menos en lo pertinente a la práctica religiosa, estaba considerablemente más avanzado a mediados de los años setenta de lo que normalmente admitían muchos en aquel momento y siguen admitiendo todavía hoy en día la mayoría de los sociólogos.

Además, el avance de la secularización en la España de los setenta se podría apuntalar a partir de parámetros distintos a la autodefinición religiosa o a la práctica dominical declarada. En ese sentido, alguna respuesta recogida en el informe FOESSA de 1975 permite intuir cambios actitudinales en la sociedad española, que comenzaba a alejarse en sus valores del rígido modelo moral y doctrinal impuesto por la Iglesia católica. Así, un 72 por ciento de los encuestados en 1974 se mostraba de acuerdo con la afirmación de que «en España se debería permitir el divorcio en determinadas circunstancias» y este número incluía un 66 por ciento de los practicantes regulares —aunque es cierto que un 86 por ciento del total de los encuestados pensaba que «el matrimonio debe permanecer unido, aun llevándose mal, si hay hijos pequeños»— (Fundación FOESSA 1975, págs. 395 y 397). Otros estudios sociológicos contemporáneos apuntaban en la misma dirección de mudanza de valores: así, el realizado por Jesús Jiménez Blanco y Juan Estruch entre varones madrileños, cabezas de familia y con estudios superiores indicaba que un 57 por ciento pensaba que el uso de la píldora anticonceptiva era un asunto exclusivamente personal, al margen de lo que enseñase la Iglesia (Jiménez Blanco y Estruch 1972, pág. 196).

#### LA SECULARIZACIÓN INDIVIDUAL (2): HABITANTES URBANOS, JÓVENES, MUJERES Y CURAS

Si los datos generales son difusos y mueven a confusión, la consideración singular de algunos grupos sociales puede ayudar a perfilar mejor el alcance y características del proceso de secularización en su nivel individual durante el segundo franquismo. En este sentido, cuatro sectores se revelan

como particularmente significativos para nuestro análisis: la población urbana, la juventud, la población femenina y el clero. En el análisis de estos ámbitos es, tal vez, más fácil percibir el alcance inicial de la segunda oleada secularizadora y, sobre todo, anticipar el potencial de su desarrollo futuro.

Como se verá en el apartado posterior, en los años sesenta la población española se hallaba inmersa en la etapa inicial de un proceso de modernización, uno de cuyos ingredientes más distintivos serían los subprocesos simultáneos de desruralización y urbanización. La urbanización constituye, a su vez, un factor muy destacado entre los que explican la secularización en la interpretación sociológica más habitual. Por lo que se refiere a la fe religiosa, es decir a la afirmación de la fe en Dios, la evidencia empírica avalaría el presupuesto interpretativo de la sociología: mientras, en 1974, el número de «creyentes» se mantenía en torno al 90 por ciento en las poblaciones de menos de 100.000 habitantes, en las que rebasaban tal umbral la proporción caía llamativamente por debajo del 80 por ciento (Fundación FOESSA 1975, pág. 558).

Algo semejante cabría esperar de los niveles de práctica en el ámbito urbano, aunque el informe FOESSA no desglosaba los datos de participación en la misa dominical por tamaño de población y se limitaba a observar que los «porcentajes de abandono de la práctica cultural son mucho más elevados en las ciudades, en las zonas industrializadas y, sobre todo, en el sector obrero y en el mundo universitario en general» (Fundación FOESSA 1975, pág. 572). Sin embargo, tal afirmación debiera matizarse: en España los índices de práctica religiosa dependían tanto del carácter rural o urbano de la población como de la región donde se midiesen y, en ese sentido, la práctica era sustancialmente mayor en la mitad septentrional del país que en su mitad meridional (Duocastella 1967, pág. 47, y 1975; Fundación FOESSA 1970, pág. 449). Así, en ciudades del norte como Vitoria o Logroño los asistentes a la misa dominical podían situarse en torno al 70 por ciento, mientras que en zonas del agro andaluz, extremeño o manchego, no llegar al 20 por ciento (Duocastella 1967, págs. 44-45 y 50-51). De hecho, en 1967 Duocastella llegaba a la conclusión de que el bajo nivel de práctica de las barriadas suburbanas de Madrid, Barcelona o Bilbao se debía a que «son estas zonas precisamente las que concentran los inmigrantes de las regiones menos practicantes del país, a los que a su baja práctica inicial hay que añadir la producida por el desarraigo» (Duocastella 1967, pág. 52). Curiosamente, visto de esta manera, en los barrios populares de las grandes ciudades confluían los efectos de la primera y la segunda oleada secularizadora: en ellos, al tradicional distanciamiento de los obreros urbanos respecto de la Iglesia se uniría ahora el no menos tradicional alejamiento de los campesinos meridionales, y ambos apartamientos se fundirían, sin apenas solución de continuidad, con las modernas dinámicas de la secularización.



Si en algún segmento de la población resultaba más visible el impacto de la segunda oleada de secularización, así como la vertiginosa velocidad del cambio religioso que se estaba produciendo y, sobre todo, del que se preparaba, ese era el sector juvenil. La primera de las Encuestas de la Juventud Española —en las que se basaron José Juan Toharia (1984) y Francisco J. Carmona (2004) para describir los procesos de cambio religioso entre los jóvenes españoles— ofrecía un panorama de altísima práctica religiosa juvenil: en 1960 todavía un 84 por ciento de los jóvenes se ubicaban entre los católicos practicantes «fervientes» o «normales» y apenas un 5 por ciento admitían ser «no practicantes» (véase Tabla 2). Ciertamente, deberíamos ser muy cautos y tener en cuenta aquí también la incidencia deformante del factor de «inflación religiosa» que hemos considerado para las cifras de práctica de la población general. En ese sentido, es significativo que un 7 por ciento de los jóvenes que se identificaban como «practicantes» respondían a la cuestión «¿con qué frecuencia dejas de ir a Misa los domingos?» indicando que «[dejo de ir] todos los domingos» o «no voy [a misa]» (Gabinete de Estudios Juveniles 1960, preguntas 177 y 198; Toharia Cortés 1984, págs. 122 y 124).

Tabla 2. *Autoidentificación religiosa de los jóvenes españoles entre 16 y 20 años (en %)*

	1960	1975	1977
Indiferente/ateo*	**	20	29
Católico no practicante	>5	18	23
Católico practicante ocasional	>12	29	26
Católico practicante habitual	<84	33	19
Otra religión	0,1	0,1	2

\* La categoría de «indiferente» se introduce en la encuesta de 1975 y la de «ateo» en la de 1977.

\*\* No existía ninguna de estas categorías en la encuesta de 1960.

Fuente: Para 1960 y 1975, Carmona Fernández (2004, pág. 270 y 300); para 1977, Toharia Cortés (1984, pág. 122).

Como quiera que fuese, en los quince años que trascurrieron de 1960 a 1975 la profundidad del proceso de secularización de la juventud española se hizo patente: en 1975 la indiferencia religiosa definía a una quinta parte de los jóvenes con edades comprendidas entre los 16 y 20 años; además, solo un tercio declaraba practicar con cierta frecuencia, frente al 83 por ciento que lo había hecho en 1960. Los datos de 1977 —29 por ciento de increencia, 19 por ciento de práctica habitual— tan solo confirmaban el acelerado ritmo del cambio de las actitudes religiosas de los jóvenes españoles en el tardofranquismo y auguraban la amplísima secularización del conjunto de

la sociedad en la transición y la democracia<sup>7</sup>. A ello se debería añadir la transformación de valores que estaba produciendo, incluso entre los propios jóvenes católicos.

A la secularización en marcha también contribuyó el más lento, pero apreciable, distanciamiento de las mujeres respecto de la Iglesia católica. La «feminización de la religión» ha constituido un lugar común del relato historiográfico sobre la religión en Occidente en época contemporánea (Blasco Herranz, 2017) y el dimorfismo sexual en la práctica religiosa, constatación ineludible de la sociología de la religión. Si consideramos el caso de las mujeres jóvenes —únicas para las que tenemos una secuencia temporal de datos comparables—, se comprueba fácilmente que, aunque el índice de dimorfismo sexual seguía siendo alto e incluso creció entre chicos y chicas que practicaban habitualmente, la proporción de muchachas que asistían semanalmente a la misa dominical descendió vertiginosamente desde un rotundo 91 por ciento en 1960 a un discreto 44 por ciento en 1975 y, de ahí, a un modestísimo 26 por ciento en 1977. De manera paralela, en 1975 el número de las jóvenes que proclamaban su indiferencia religiosa era de un 14 por ciento —22 por ciento en 1977—, muchas más, desde luego, que sus madres: ese mismo año, tan solo un 3 por ciento de las mujeres españolas decían no ser creyentes, más un 5 por ciento adicional que confesaban sus dudas religiosas (Toharia Cortés 1984, pág. 122; Fundación FOESSA 1975, pág. 558).

Tabla 3. *Autoidentificación religiosa por sexos de los jóvenes españoles entre 16 y 20 años (en %)*

	1960		1975		1977	
	V	M	V	M	V	M
Indiferente/ateo	*	*	26	14	35	22
Católico no practicante	8	2	23	13	26	19
Católico practicante ocasional	16	7	30	20	23	30
Católico practicante habitual	75	91	21	44	14	26

\* No existían estas categorías en la encuesta de 1960.

Fuente: Toharia Cortés (1984, pág. 122).

Por lo tanto, y aunque fuera un fenómeno todavía reducido a las cohortes más jóvenes, en los años setenta se encontraba en marcha en España un marcado proceso de «desfeminización» de la religión —comparable al

<sup>7</sup> Para una elaboración de datos algo distinta, pero confirmando las mismas tendencias, Fernández (1985).



que ha constatado Callum Brown para los sesenta británicos (Brown 2001, pág. 192)—. Era este un proceso de consecuencias trascendentales para la aceleración de la secularización en España: con la mujer, la religión católica perdía una aliada crucial para la conservación de su preeminencia en la sociedad y para su transmisión en el seno de la familia.

Más llamativa aún que la gradual desafección de las mujeres, podía resultar la creciente defección del propio clero. Desde mediados de los años sesenta el clero español había entrado en un estado de crisis que no haría sino profundizarse en las décadas venideras. Se puede considerar esta como una crisis íntimamente vinculada a los propios procesos de transformación en el interior de la Iglesia católica, pero también ligada al proceso mismo de cambio social, una de cuyas dimensiones evidentes era la secularización. Y es que la secularización afectó a los eclesiásticos en igual medida —aunque de diversa manera— que a sus coetáneos. Afectó, en primer lugar, a la demografía clerical. Ciertamente, en los años del tardofranquismo no se apreciaba aún un descenso demasiado acusado del número de clérigos. Sin embargo, las perspectivas de futuro no eran halagüeñas. De un lado, los datos de reclutamiento mostraban una continua reducción de la cifra de jóvenes que se incorporaban al orden sacerdotal: si el curso 1961-1962 marcó un máximo de seminaristas, contándose 8397 alumnos en los seminarios mayores españoles, en el curso 1972-1973 solo había 2791 en ellos. Y si en 1966 se ordenaron 801 presbíteros, en 1973 tan solo lo hicieron 289. La evolución del número de novicios y novicias fue asimismo negativa en estos años (Fundación FOESSA 1975, págs. 617, 621-622; Vázquez, 1985, págs. 313, 324, 328). De otro lado, los datos de abandono indicaban el constante incremento de quienes renunciaban al estado clerical: si en 1964 hubo 29 secularizaciones de curas diocesanos, estas llegarían a 257 en 1975. Y, de nuevo, algo semejante estaba ocurriendo con los religiosos (Fundación FOESSA 1975, págs. 625, 627-628; Cendán 1985, pág. 294).

La secularización del clero se hizo visible, en segundo lugar, en la crisis de la identidad sacerdotal, tal y como esta era percibida por los propios curas, sobre todo por la cohorte de edad más juvenil. Para calibrar la condición del clero al final del franquismo es insoslayable la consulta de la encuesta que el Secretariado Nacional del Clero de la Conferencia Episcopal Española realizó a más de 15000 sacerdotes desde finales de 1969 a mediados de 1970. La encuesta radiografiaba al presbiterio español y constituía el instrumento preparatorio esencial de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes que se había de celebrar en septiembre de 1971 (Secretariado Nacional del Clero 1971, págs. XXV-XXXVIII). Ciertamente, y a pesar de los datos crecientes de secularizaciones, no eran demasiados los curas que parecían dudar de su vocación, ni entre los mayores ni entre los jóvenes (Secretariado Nacional

del Clero 1970, n. 2081)<sup>8</sup>. Sin embargo, eran muchos entre estos últimos quienes no se identificaban con la Iglesia institucional y aspiraban a un modo de presencia social menos clerical. Así, a la pregunta «¿Se siente Vd. identificado personalmente con la Iglesia como institución visible?», un 48,5 por ciento de los sacerdotes menores de 30 años contestaban que no, muy poco o poco, un número que ascendía hasta un abrumador 86 por ciento en la respuesta a la cuestión «¿Está Vd. de acuerdo con la postura actual de la Iglesia española en relación con lo social y lo político?» (Secretariado Nacional del Clero, 1970, nn. 1057 y 1058). La crisis de identidad hacía que la mayoría del clero menor de 50 años —y hasta un 69,5 por ciento del menor de 30— considerase que «hoy ha quedado indeterminado lo que significa y exige el ser sacerdote en la Iglesia» (Secretariado Nacional del Clero 1970, n. 1085). La salida prospectiva del estado de confusión no parecía proceder, empero, para los propios curas del retorno a una identidad clerical de contornos sólidamente delineados, sino, paradójicamente, de una mayor dilución de tal identidad: aspiraban a una igualdad de trato respecto al resto de ciudadanos —80 por ciento—, se mostraban conformes con el ejercicio de alguna otra actividad profesional además del sacerdocio —80 por ciento—, abogaban por el abandono de la sotana o del *clergyman* —86,5 por ciento— y deseaban la opcionalidad del celibato para el orden sacerdotal —75 por ciento— (en porcentajes referidos a los curas menores de 30 años) (Secretariado Nacional del Clero 1970, nn. 1092, 1093, 1094, 2080).

#### EL FIN DE LA CRISTIANDAD

Los datos de la incipiente secularización individual solo se entienden en el amplio contexto de cambios socioeconómicos y culturales que se sucedieron en España desde principios de los años sesenta —y, en algunos casos, desde incluso antes—. De hecho, en una encuesta de septiembre de 1975 a «sociólogos, teólogos y pensadores» españoles sobre el «cambio socio-religioso verificado en España», estos tendían a señalar mayoritariamente el factor económico y su necesaria secuela de «cambio de mentalidad» en el origen de tal transformación (Vaca y Zorrilla 1975). Más aún, los cambios socioeconómicos y culturales, además de precondiciones para un exitoso proceso secularizador, constituían, en sí mismos, rasgos de la secularización en sus niveles macro y meso.

<sup>8</sup> Refiero al número de pregunta, al tratarse de un documento mecanografiado sin paginar. Agradezco a Francisco J. Carmona la amabilidad de facilitármelo. Véase, asimismo, la muy útil reflexión sociológico-historiográfica del propio Carmona Fernández (2017) sobre el clero español contemporáneo.



Como ya se ha indicado, un cambio socioeconómico crucial de la década de los sesenta fue la aceleración de los procesos simultáneos de urbanización y desruralización del país. E interesan esos procesos porque, como también se ha señalado, las ciudades —particularmente las grandes ciudades y sus cinturones metropolitanos— constituían el espacio singular donde mejor se podía apreciar el propio avance de la secularización. En las grandes urbes y sus populosos extrarradios confluían los descreídos campesinos inmigrados de Andalucía, Extremadura o Murcia con los piadosos labriegos procedentes de ambas Castillas, Aragón o la Galicia interior. En ellas, pocos de los primeros recuperarían la fe, mientras que los segundos, rotas las amarras con sus comunidades de origen, comenzarían a perderla o, al menos, comenzarían a perderla sus hijos. 4.600.000 personas cambiaron de provincia de residencia entre 1960 y 1975 y más de 1.000.000 emigraron al exterior. La mayoría de la migración interior se dirigió a las zonas urbanas, algunas de las cuales alcanzaron en estos años enorme tamaño: tanto el área metropolitana de Madrid como la de Barcelona concentraban en 1970 más de 3.500.000 de habitantes (De Riquer 2010, págs. 636-641).

La vida se transformaba, además, más allá de la mudanza geográfica. Quienes emigraban a la ciudad ya no trabajaban, obviamente, en la agricultura, sino en la industria, la construcción o los servicios, sectores que en 1950 daban empleo a la mitad exacta de la población activa, en 1960, al 68 por ciento de esta y en 1975, al 76 (Barciela et al. 2001, pág. 248). Nacía una nueva clase obrera, que, en general, percibía mejores salarios que los antiguos campesinos o el viejo proletariado; asimismo, se ampliaban las clases medias urbanas vinculadas a los sectores secundario y terciario y a las administraciones públicas. Mejores condiciones laborales y salariales implicaban mayor poder de compra de todo tipo de productos. Además, a la tranquilidad que proporcionaban empleo y salario, se unía la seguridad ofrecida por un embrionario estado del bienestar que en 1973 alcanzaba un desarrollo que permitía dar cobertura sanitaria a más del 80 por ciento de la población y en 1975, escolarizar al 100 por 100 de los niños entre 6 y 14 años. La expansión de la educación —una educación que, con la ley Villar Palasí de 1970, se quería más eficaz y menos ideologizada— supuso uno de los fenómenos más significativos del tardofranquismo: no solo creció espectacularmente el número de los alumnos de enseñanza primaria, sino que también se incrementó notablemente el de los estudiantes de la enseñanza media y superior (De Riquer 2010, págs. 633-635, 645-658).

Este cambio copernicano de las condiciones existenciales —lugar de residencia, actividad laboral, poder adquisitivo, seguridad vital, nivel educativo— de una gran mayoría de la población española a lo largo de dos décadas, y que todavía había de completarse en las décadas siguientes, vino

acompañado e hizo posible un no menos dramático cambio cultural. De hecho, se puede considerar que fue en la revolución cultural, que se produjo no solo en España sino en todo Occidente a partir de los *swinging sixties*, donde estribó la verdadera y última razón de la segunda oleada secularizadora —auténtico tsunami secularizador— que había de acabar con la cristiandad: el discurso de las instituciones religiosas fue incapaz de competir con el nuevo marco cultural plenamente secular dentro del cual las personas empezaron a modelar su identidad (Brown 2001, *passim*). Esta nueva cultura secular no respondía, como antaño, a las inquietudes de una minoría intelectual y ni siquiera era directamente laicista: se trataba, más bien, de la cultura popular de la sociedad de consumo, trufada de individualismo, hedonismo e inconformismo antiautoritario, que triunfó en el mundo occidental a partir de los años sesenta. La nueva cultura, sobre todo entre los jóvenes, no solo expresaba el anhelo de acceder a todos los bienes que la prosperidad de la «edad de oro del capitalismo» garantizaba, sino que afirmaba la soberanía absoluta del individuo frente a imposiciones externas y desafiaba las convenciones sociales y morales existentes, incluidas singularmente aquellas que concernían al comportamiento sexual —y que normalmente se asociaban a una moralidad religiosa carente ya de significado— (McLeod 1997, págs. 140-143).

Rafael Ruiz Andrés (2017) ha incidido recientemente sobre la importancia de la «revolución del consumo» y la introducción de una nueva «era de la autenticidad», tal como ha sido definida por el filósofo canadiense Charles Taylor, para explicar los cambios del comportamiento individual y colectivo que condujeron a la secularización de la sociedad española, en un proceso similar al experimentado en el resto de Occidente. No cabe duda de que, entre los años sesenta y setenta, España despegó como sociedad de consumo de masas, tanto por lo que atañía a la estructura de gasto individual y familiar como por lo que hacía a la asunción de nuevos valores personales y colectivos y la formulación de nuevas aspiraciones vitales (Alonso y Conde 1994, págs. 162-219; Cazorla 2016, págs. 255-293). Sirva un dato ilustrativo: si en 1960 solo había televisor en un 1 por ciento de los hogares españoles, en 1976 el 90 por ciento contaba con uno (De Riquer 2010, págs. 657). La televisión, precisamente, cumplió la paradójica doble función de servir como emisario del régimen —bien adoctrinando, bien promoviendo el escapismo— y de actuar como vehículo de la modernidad, permitiendo que los patrones del cambio sociocultural se colaran en los hogares españoles (Cazorla 2016, págs. 273-279).

No fue solo la televisión, naturalmente, la portadora de la nueva cultura: la prensa, el cine, la radio, la publicidad inserta en los diversos medios, la nueva música popular—ya fuese «pop» o «canción-protesta»—, la moda,



conspiraban asimismo para introducir en España las semillas de la revolución cultural y moral que se vivía allende sus fronteras. Muy eficaz, asimismo, en la difusión de nuevos valores fue el turismo, que conoció un *boom* sin precedentes en los años sesenta. La masiva presencia de turistas internacionales en las costas contribuyó a operar un cambio de mentalidad entre los propios españoles: las relajadas costumbres de los visitantes extranjeros —categorizados en la ubicua «sueca»— comenzaron siendo simplemente toleradas y acabaron, más pronto que tarde, resultando no solo aceptadas sino entusiásticamente imitadas por parte de sus huéspedes nacionales (Pack 2009, págs. 221-229; Cazorla 2016, págs. 280-283).

El alcance del cambio sociocultural, y —como hemos visto en el apartado anterior— su traslación en términos de descenso del compromiso individual con la religión, se hizo sobre todo visible entre la población juvenil. Fue, además, entre los jóvenes entre quienes mejor prendió la llama del inconformismo en España. Al igual que sus coetáneos del resto de Occidente, los jóvenes españoles mostraron de diversas maneras su disconformidad con los usos de sus mayores, contra quienes se rebelaban con fruición. La rebeldía se manifestaba, como en todo el mundo occidental, en ropa, peinados, comportamientos, gustos y preferencias de ocio. También en política, como una reacción antiautoritaria que en España tenía más razón de ser, si cabe, al encarnarse la autoridad política en una dictadura ultraconservadora (Hernández Sandoica, Ruiz Carnicer y Baldó Lacomba 2007, págs. 155-216).

Otro sector, cuya importancia para entender la profundidad de la transformación sociocultural y religiosa ya se ha destacado, estaba integrado por la mitad femenina de la población. El ritmo del cambio entre las mujeres en su conjunto fue más pausado que entre los jóvenes, pero no por ello menos significativo. La creciente incorporación de las mujeres como estudiantes a la enseñanza media y superior y como trabajadoras a la actividad laboral fuera del hogar, así como la influencia ejercida por los reclamos de la cultura consumista, iban a propiciar una irremediable transformación del modelo de feminidad imperante. Si el prototipo femenino del régimen franquista era el de la perfecta mujer católica, en los años sesenta y setenta las mujeres españolas se hallaban inmersas en un proceso de reinención de su identidad, la cual se iría alejando del ideal virginal, maternal y doméstico grato al nacionalcatolicismo (Morcillo Gómez 2015, págs. 329-331, 346-360).

La mutación económica, social y cultural acontecía en un contexto político también cambiante. De hecho, el desarrollo socioeconómico de los años sesenta y setenta fue posible, en buena medida, gracias a unas nuevas políticas económicas que abandonaron definitivamente el modelo autárquico de la postguerra. Son bien conocidos los hitos de este viraje político: la entrada de los primeros ministros tecnócratas en el gobierno en 1957, la aprobación



del Plan de Estabilización en 1959 y la aplicación de los Planes de Desarrollo a partir de 1964. Por lo que aquí nos interesa, se puede considerar que la orientación desarrollista de los gobiernos de los años sesenta y primeros setenta no sólo impulsó, inopinadamente, la secularización sociocultural al compás de la modernización económica, sino que contribuyó, asimismo, a secularizar la propia política en sus fines y en sus medios. Frente a la inflación ideológica del primer franquismo, la legitimación del régimen se basaba ahora en su eficacia para garantizar el progreso ordenado del país por medio de la tecnocracia. Resulta paradójico que unos ministros tecnócratas vinculados en su mayoría a la organización católica conservadora Opus Dei acabaran siendo los desprevenidos fautores de la secularización española. Incluso uno de ellos, Gonzalo Fernández de la Mora —aunque, en su caso, no miembro de la Obra—, se convertiría en el profeta español del «crepúsculo de las ideologías» y en heraldo de la «racionalización» y la «privatización» de la religión (González Cuevas 2015, págs. 214-217, 227-235).

Si los ministros tecnócratas pretendían apuntalar el régimen modernizándolo, este se enfrentaba en los años sesenta y setenta a una creciente contestación (Ysàs 2007). Entre quienes lo desafiaban, se hallaban bastantes católicos, a quienes no parecía importar mucho, para oponerse a ella, que la dictadura hubiese asumido la forma de un Estado confesional, oficialmente garante de la unidad católica de España y de la privilegiada situación de la Iglesia en el país. De hecho, muchos católicos, particularmente curas jóvenes y militantes de los movimientos especializados de Acción Católica, optaron por asumir un creciente «compromiso temporal», es decir, un compromiso secular inmanente al que se dio preferencia sobre una concepción puramente trascendente de la religión. Tal compromiso les llevó a la militancia en el movimiento obrero, en el movimiento estudiantil, en los movimientos vecinales, en los movimientos nacionalistas y en las fuerzas políticas de oposición, incluido el Partido Comunista de España y otros partidos de izquierda. La profundización en ese compromiso y el conflicto con las autoridades eclesiásticas propiciaron un proceso de secularización entre los activistas católicos que irían distanciándose de sus motivaciones religiosas iniciales y hasta de su propia fe católica (Díaz-Salazar 2006, págs. 87-193; Montero 2009, págs. 99-219).

Finalmente, ya en los años setenta, sería la propia Iglesia jerárquica la que se despegase del régimen nacionalcatólico (Montero 2009, págs. 263-336). Para ello, había sido necesario el previo *aggiornamento* de la Iglesia católica universal en el marco del Concilio Vaticano II, una experiencia que se puede identificar plenamente con un proceso de secularización de nivel «meso», según la señalada tipología de Dobbelaere, o con un proceso de «secularización interna», por emplear el concepto acuñado por François-



André Isambert (1976). En cualquier caso, la reconciliación de la Iglesia católica con la modernidad que pretendió el segundo Concilio Vaticano se avenía mal con el régimen de cristiandad al amparo de una dictadura que se había querido hacer funcionar en España desde el fin de la guerra civil. Con el impulso de la Santa Sede y la cooperación de algunos prominentes prelados, se procedió al desenganche desde arriba de un régimen del que ya se habían despegado bastantes católicos desde abajo. No será necesario insistir en un proceso que es descrito con mayor pormenor y autoridad en otro lugar de este libro<sup>9</sup>.

#### DE LA «APOSTASÍA DE LAS MASAS» A LA «SECULARIZACIÓN»

La constatación de la «descristianización», de la «irreligiosidad», del «abandono religioso» que afectaba a la sociedad española, no constituía una novedad introducida en los años sesenta del siglo xx. Se trataba, más bien, de un clásico de la literatura y la predicación eclesiástica a lo largo del xix que alcanzó su ápice en los años treinta de la siguiente centuria, en coincidencia con la crecida máxima de la primera oleada de secularización. No se usaba este término de «secularización», sin embargo, sino que se preferían los que se han apuntado al principio de este párrafo u otros de índole semejante, que denotaban, por otro lado, los vínculos eclesiásticos de quienes más se interesaban por el distanciamiento popular de la religión (Rivera y De la Fuente, 2000). En 1933 el propagandista social católico y canónigo de la catedral de Oviedo Maximiliano Arboleya empleó una expresión, que hizo fortuna en medios confesionales, para describir la frialdad, cuando no aborrecimiento, con que una porción considerable de la población española se comportaba con respecto a la Iglesia católica: la «apostasía de las masas» (Montero 2000). Esta expresión había sido previamente empleada por el jesuita francés G. Robinot-Marcy, en un libro que se tradujo al castellano en 1932, y sería poco después retomada por el canónigo de Córdoba José Manuel Gallegos Rocafull, quien en el primer semestre de 1936 dirigiría sendos círculos de estudios de la Acción Católica sobre las «causas de la apostasía de las masas» (Montero 2012).

La alarma ante la «apostasía» se sustentaba sobre los primeros titubeantes pasos de la sociología religiosa española y estimulaba, a su vez, al diseño de instrumentos para combatirla. Terminada la guerra civil, la pastoral de reconquista —en sus diferentes modalidades— ensayada por la Iglesia se

<sup>9</sup> Véase el capítulo de Feliciano Montero: «De la intransigencia a la tolerancia y la libertad religiosa, 1965-1978. Cambio y transformaciones en el catolicismo español».

vio acompañada de un interés renovado por la sociología religiosa, que respondiera a la necesidad de un diagnóstico más certero de la realidad sobre la que se había de actuar. De esta manera, en los años cincuenta y sesenta se fundaron diversos organismos católicos dedicados al estudio sociológico de la sociedad española, en el aspecto religioso pero también en otros. Así, se crearon instituciones como la Oficina de Información y Estadística de la Iglesia, el Instituto de Sociología Aplicada de Madrid (ISAM), el Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas (ISPA) de Barcelona, el Departamento de Investigación Sociológica (DIS) o, dependientes de Cáritas española, el Centro de Estudios de Sociología Aplicada (CESA) y la Fundación Fomento de Estudios Sociales y Sociología Aplicada (FOESSA), en cuyos informes —tan útiles para la elaboración del presente texto— colaboró lo más granado de la sociología española y marcaron un hito en la historia de esta. Asimismo, en esos años comenzaron su actividad profesionales especializados en la sociología religiosa, entre quienes destacaría la infatigable labor del ya mencionado Rogelio Duocastella, auténtico pionero formado junto al célebre sociólogo francés Fernand Boulard (Carmona Fernández, 2016). En este marco, se iría abandonando el término «apostasía» para sustituirlo «por el más aséptico y menos dramático de secularización» (Montero, 2000, pág. 398).

La sustitución de la expresión «apostasía de las masas» y otras semejantes por la de «secularización» implicaba por sí misma una, asimismo, «secularización» de la mirada sobre la religión, aunque bastantes de los cultivadores de la nueva sociología religiosa fuesen presbíteros o estuviesen vinculados a la Iglesia católica de una u otra forma. De hecho, se puede considerar que el escaso desarrollo anterior de la sociología de la religión en España se debía a la sacralización del hecho religioso, «y, en cuanto sacralizado, también intangible y vedado a la mirada investigadora del científico» (Fundación FOESSA 1970, pág. 435). Rotos los tabúes, el capítulo dedicado a la «vida religiosa» del informe FOESSA de 1970 concluía vinculando el futuro del catolicismo español al «proceso de secularización» —y a la capacidad de la Iglesia de adaptarse al mismo—, aunque también fuera cierto que la referencia al proceso secularizador solo apareciese al final del estudio (Fundación FOESSA 1970, págs. 461-465). El informe de 1975, en contraste, colocaba el concepto de secularización, sus significados y su potencialidad hermenéutica ya en el mismo arranque de su capítulo sobre la «situación religiosa» y planteaba sus hipótesis a partir de una aceptación —si bien crítica y selectiva— del mismo (Fundación FOESSA 1975, págs. 529-542).

Entre tanto, había comenzado a aparecer un puñado de trabajos de autores españoles en torno al fenómeno de la secularización, desde perspectivas múltiples. No eran tampoco muy numerosos: de cerca de 700 publicaciones recogidas en una bibliografía elaborada en 1975 sobre «sociología de la reli-



gión» española —en realidad el espectro abarcado era bastante más amplio que el de la mera sociología— (Almerich 1975), apenas una treintena contenían el término «secularización» u otros de su familia léxica en el título, aunque probablemente fueran más los que en su contenido emplearan el concepto. Todos ellos eran estudios publicados a partir de 1967, pues antes no es posible constatar el empleo del término<sup>10</sup>. Aunque bastantes de los autores españoles citaban en su versión original los trabajos de los formuladores del paradigma de la secularización —que conoció su edad dorada de los años sesenta y setenta del siglo xx—, ciertamente debieron contribuir a la difusión de sus tesis en España las traducciones al castellano de algunas influyentes obras. Así, entre 1967 y 1975 se vertieron al castellano los libros de Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión* (Aморrortu, 1967)<sup>11</sup>, *Para una teoría sociológica de la religión* (Kairós, 1971) y *Rumor de ángeles: La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (Herder, 1975); de Bryan Wilson, *La religión en la sociedad* (Labor, 1968); de Harvey Cox, *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica* (Península, 1968); de J. Milton Yinger, *Religión, persona, sociedad* (Razón y Fe, 1968); de Sabino Acquaviva, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial* (Mensajero, 1972), y de Thomas Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna* (Sígueme, 1973). Igualmente, se tradujeron al español un buen número de volúmenes que abordaban la secularización desde una perspectiva más puramente teológica o pastoral. Además, en 1970 el primer número del *Boletín del Instituto Fe y Secularidad* se dedicó íntegramente a la cuestión de la secularización (Colomer y San Juan dirs. 1970), incluyendo una síntesis —y comentario por Alfonso Álvarez Bolado— del influyente trabajo de Larry Shiner «El concepto de secularización en la investigación empírica», originalmente aparecido en el *Journal for the Scientific Study of Religion*. Asimismo, este número del *Boletín* incluía reseñas de más de sesenta volúmenes seleccionados y una amplísima bibliografía de más de 1500 trabajos sobre la secularización, unos y otros elaborados desde una perspectiva sociológica, filosófica, teológica o pastoral y publicados en inglés, francés, alemán, italiano y español.

Como quiera que fuese, en los años setenta «secularización» había llegado a constituir «un concepto [...] entre los más empleados por la sociología de la religión» en España; más aún, si hemos de creer a Jiménez Blanco y Estruch

<sup>10</sup> Tampoco acudiendo al catálogo de la Biblioteca Nacional.

<sup>11</sup> El lugar de edición es Buenos Aires, aunque la segunda edición, de 1969, se encuentra disponible en la Biblioteca Nacional de España, por lo que es plausible pensar que se distribuyó aquí.

(1972, pág. 17), «la palabra [...] se ha[bría] integrado en el vocabulario del hombre de la calle». Sociólogos, teólogos y pastoralistas, periodistas, políticos del régimen o de la oposición, católicos militantes y público en general disponían en el concepto de secularización de una nueva herramienta para interpretar asépticamente un proceso natural e inevitable de pérdida de pertinencia social de la religión. «El movimiento de autonomía del mundo no se puede ya detener» (Equipo Mundo Mejor 1971, pág. 146), afirmaban los autores de una reflexión católica sobre la secularización. De «la inexorabilidad del proceso de secularización que confusa, pero interesantemente, percibe ya el hombre de la calle» hablaba el informe FOESSA de 1970 (Fundación FOESSA 1970, pág. 463). También los redactores de la ponencia primera («Iglesia y mundo en la España de hoy») de la Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes daban por descontado que «el fenómeno que se ha llamado secularización [...], nos guste o no [...], está ya ahí» e invitaban a «recibir todo cuanto hay de positivo en este movimiento secularista» (Secretariado Nacional del Clero, 1971, págs. 17 y 19). Aún más, la reflexión teórica sobre la secularización y su realidad empírica se retroalimentaban mutuamente: la certeza cada vez más extendida de que el porvenir habría de ser secular trabajaba a favor de ese preciso escenario de futuro, erigiéndose así en un «caso evidente de profecía que se autorrealiza[ba]» (Fundación FOESSA 1970, pág. 463).

En fin, cualquiera que fuese el punto de vista del observador, más o menos favorable o más o menos contrario a la religión, la difusión del nuevo paradigma sociológico contribuyó a que se aceptase la realidad de la secularización con normalidad y sin el dramatismo que había envuelto la cuestión en el pasado, más aún cuando ahora no parecían caber responsabilidades personales en la promoción del proceso.

## CONCLUSIONES

En las décadas de 1960 y 1970 en España, como en el resto de Occidente —aunque los ritmos precisos no siempre coincidan—, se puso en marcha un proceso de secularización de una profundidad sin precedentes. Si su alcance no tenía parangón en el pasado, tampoco lo tenía la tranquilidad con que se produjo esta segunda oleada de secularización. La conflictividad pretérita de la lucha entre clericales y anticlericales estuvo en esta ocasión ausente: apenas nadie destacó por su empeño en secularizar la sociedad y pocos se alistaron en la reacción contrasecularizadora. Curiosamente, el proceso de secularización se inició en el contexto político de una dictadura que hacía gala de su confesionalidad católica. Luego se completaría en un marco muy distinto: el de la transición democrática y los primeros años de una democracia constitucionalmente aconfesional.



El proceso de secularización bajo el segundo franquismo afectó a los tres niveles —«micro», «meso» y «macro»— que hemos visto definidos por el sociólogo Karel Dobbelaere. De su incidencia en el micronivel individual no parecen quedar dudas, pese a que los datos que tenemos para evaluar la evolución de la creencia y práctica religiosa son fragmentarios y confusos. Los sociólogos han tendido a dar por buenas altas cifras de observancia todavía en el segundo franquismo. Es probable que el clima de inflamación religiosa de la postguerra propiciase una cierta recuperación de la práctica religiosa en la España de los años cuarenta y cincuenta; pero es muy dudoso, sin embargo, que esta alcanzase las cotas que se han barajado —hasta más un 80 por ciento de práctica— ni que sus efectos se prolongasen hasta finales de los años sesenta o incluso más allá. Se puede, pues, afirmar, por un lado, que el proceso de reconquista católica de la sociedad española en el primer franquismo no llegó tan lejos como se pueda pensar y aventurar, por otro lado, que el proceso de secularización en el segundo franquismo, sobre todo en los primeros años setenta, avanzó más de lo que se ha admitido, pese a los esfuerzos de renovación conciliar y postconciliar de la Iglesia católica. En cualquier caso, para salir del terreno de la conjetura urgen estudios de sociología histórica que nos ayuden a refinar las cifras de observancia religiosa de que disponemos.

De todos modos, y con los datos disponibles, el avance de la secularización a nivel «micro» durante el segundo franquismo es innegable y resulta más evidente en la población urbana y entre los jóvenes, aunque es, igualmente, perceptible su incidencia sobre sectores en principio más inmunes a sus efectos, como las mujeres y el propio clero. Se hace, asimismo, patente el progreso del proceso secularizador en los niveles «macro» y «meso». En una España que se urbanizaba, cuyos niveles de bienestar crecían y que, *velis nolis*, se abría a los vientos de cambio procedentes del exterior, los efectos de la revolución cultural de los años sesenta y setenta no pudieron sino dejarse notar. La Iglesia católica trató de adaptarse a los tiempos, pero a la postre su discurso no fue capaz de competir con el nuevo marco cultural secular dentro del cual las personas comenzaban a construir su identidad.

Si en el pasado los desafíos al papel de la Iglesia católica en la sociedad española se habían vivido en un clima de dramática confrontación, en estos años sesenta y setenta la difusión de un nuevo instrumento conceptual permitiría desdramatizar la pérdida de pertinencia social de la religión. Ese instrumento no era otro que el propio concepto de «secularización», con sus connotaciones de respetabilidad académica, irresponsabilidad personal e inevitabilidad. A la «secularización de la secularización», que decían Pérez-Agote y Santiago, contribuyó también, por tanto, el mismo hecho de que se dotase al fenómeno de un nombre, de un significado y de una lógica dentro del medio social que desactivaba su potencial conflictivo de antaño.

La secularización tranquila proporcionó, en fin, el contexto que habría de permitir la tranquila laicización del marco jurídico-político durante la Transición. Una cosa pareció llevar de manera natural a la otra. No fueron excesivamente frecuentes o significativas ni las pretensiones de ir demasiado lejos de una parte ni los afanes de resistencia a ultranza de otra, en comparación, por ejemplo, a lo sucedido durante la Segunda República. Se podría concluir, pues, que la transición religiosa de los años sesenta y setenta, y en ella se englobaría de manera prominente el proceso de secularización, facilitó la transición política a la democracia en los setenta y la consolidación de esta en la siguiente década.

### BIBLIOGRAFÍA

- ALMERICH, Paulina (1975), «Bibliografía de autores españoles sobre sociología de la religión», en Paulina Almerich *et alii*, *Cambio social y religión en España*, Fontanella, Barcelona, págs. 243-277.
- ALONSO, Luis Enrique y CONDE, Fernando (1994), *Historia del consumo en España: una aproximación a sus orígenes y primer desarrollo*, Debate, Madrid.
- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso (1976), *El experimento del nacionalcatolicismo, 1939-1975*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- BADA, Joan (2002), *Clericalismo y anticlericalismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- BARCIELA, Carlos *et alii* (2001), *La España de Franco (1939-1975). Economía*, Síntesis, Madrid.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2017), «Religión, género y mujeres en la historia contemporánea de España: un balance historiográfico», en Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao (eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, págs. 257-277.
- BOTTI, Alfonso (1992), *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza, Madrid.
- BOTTI, Alfonso y MONTESINOS, Nieves (1998), «Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia (1939-1995)», en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo en la España contemporánea*, Biblioteca Nueva, Madrid, págs. 303-370.
- BROWN, Callum G. (2001), *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization, 1800-2000*, Routledge, Londres.
- CALLAHAN, William A. (2002), *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Crítica, Barcelona.
- CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J. (2004), «Jóvenes y religión: una revisión histórica de los estudios españoles desde 1939 al 2000», en Juan González-Anleo (dir.), *Jóvenes 2000 y religión*, Fundación Santa María, Madrid, págs. 251-335.
- (2016), «Autocrítica del catolicismo español, sociología religiosa y acción pastoral», en Feliciano Montero y Joseba Louzao (eds.), *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias*, Comares, Granada, págs. 53-69.
- (2017), «El clero secular y su formación en la España contemporánea: revisión historiográfica», en Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao (eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, págs. 139-171.



- CAZORLA SÁNCHEZ, Antonio (2016), *Miedo y progreso. Los españoles de a pie bajo el franquismo, 1939-1975*, Alianza, Madrid.
- CENDÁN, Bernardo G. (1985), «El clero español, ayer y hoy», en Francisco Azcona *et alii*, *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, Madrid, págs. 293-303
- COLOMER, Julio y SAN JUAN, Eustasio (dirs.) (1970), «Secularización», número monográfico de *Boletín del Instituto Fe y Secularidad*, núm. 1.
- DE LA CUEVA MERINO, Julio (2015), «Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia», *Historia Contemporánea*, núm. 51, págs. 365-395.
- DE LA CUEVA, Julio y MONTERO, Feliciano (eds.) (2007), *La secularización conflictiva. España, 1898-1931*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- DE RIQUER, Borja (2010), *La dictadura de Franco*, Crítica-Marcial Pons, Barcelona-Madrid.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (1993), «La transición religiosa de los españoles», en Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), *Religión y sociedad en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, págs. 93-173.
- (2007), *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, PPC, Madrid.
- DOBBELAERE, Karel (2002), *Secularization: An Analysis at Three Levels*, PIE-Peter Lang, Bruselas.
- DUOCASTELLA, Rogelio (1967), «Geografía de la práctica religiosa española» en Rogelio Duocastella *et alii*, *Estudio sociológico del catolicismo español*, Nova Terra-ISPAA, Barcelona, págs. 11-77.
- (1975), «El mapa religioso de España», en Paulina Almerich *et alii*, *Cambio social y religión en España*, Fontanella, Barcelona, págs. 129-162.
- EQUIPO MUNDO MEJOR (1971), *Secularización: riesgo y promesa*, PPC, Madrid.
- FERNÁNDEZ, Fernando F. (1985), «La religiosidad de la juventud española, ayer y hoy», en Francisco Azcona *et alii*, *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, Madrid, págs. 169-214.
- FUNDACIÓN FOESSA (1970), *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*, Euramérica, Madrid.
- (1975), *Estudios sociológicos sobre la situación social en España 1975*, Euramérica, Madrid.
- GABINETE DE ESTUDIOS JUVENILES (1960), *Encuesta sobre presupuestos mentales de la juventud española (16-20 años)*, Gabinete de Estudios Juveniles (Sección de Sociología), Madrid.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos (2015), *La razón conservadora. Gonzalo Fernández de la Mora, una biografía político-intelectual*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GROND, Linus *et alii* (1967), *Sociología del catolicismo europeo*, Nova Terra-ISPAA, Barcelona.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, RUIZ CARNICER, Miguel Ángel y BALDÓ LACOMBA, Marc (2007), *Estudiantes contra Franco (1939-1975). Oposición política y movilización juvenil*, La Esfera de los Libros, Madrid.
- ISAMBERT, François-André (1976), «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie*, vol. 17, págs. 573-589.
- JIMÉNEZ BLANCO, Jesús y ESTRUCH, Juan (1972), *La secularización en España. Una investigación empírica*, Mensajero, Bilbao.
- MCLEOD, Hugh (1997), *Religion and the people of Western Europe, 1789-1989*, Oxford University Press, Oxford.
- MONTERO, Feliciano (2000), «La "apostasía de las masas" y la rechristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX», en *El siglo XX: balance y perspectivas. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*,

- Universitat de València-Fundación Cañada Blanch, Valencia, págs. 391-398.
- (2009), *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*, Encuentro, Madrid.
- (2012), «Catolicismo social frente a socialismo revolucionario. Confrontación de retóricas», en Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, págs. 129-154.
- MONTERO, Feliciano y LOUZAQ, Joseba (eds.) (2015), *La restauración social católica en el primer franquismo, 1939-1953*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares.
- MORCILLO GÓMEZ, Aurora (2015), *En cuerpo y alma. Ser mujer entiempos de Franco, Siglo XXI de España*, Madrid.
- PACK, Sasha D. (2009), *La invasión pacífica. Los turistas y la España de Franco*, Turner, Madrid.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso (2012), *Cambio religioso en España. Los avatares de la secularización*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José A. (2005), *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- RIVERA, Antonio y DE LA FUENTE, Javier (2000), *Modernidad y religión en la sociedad vasca de los años treinta (Una experiencia de sociología cristiana: Idearium)*, Universidad del País Vasco, Bilbao.
- RUIZ ANDRÉS, Rafael (2017), «El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la Historia y la memoria», *Pasado y Memoria*, núm. 16, págs. 207-232.
- SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO (1970), *Tablas generacionales. Resumen Nacional de la Encuesta-Consulta al Clero*, Departamento de Investigaciones Sociológicas, Madrid (ejemplar mecanografiado).
- (1971), *Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- TOHARIA CORTÉS, José Juan (1984), «Los jóvenes y la religión», en Miguel Beltrán Villalba *et alii*, *Informe sociológico sobre la juventud española (1960-82)*, Fundación Santa María, Madrid, págs. 117-157.
- VACA, José María y ZORRILLA, Víctor (1975), «Síntesis de la encuesta a sociólogos, teólogos y pensadores, sobre el cambio socio-religioso verificado en España», en Paulina Almerich *et alii*, *Cambio social y religión en España*, Fontanella, Barcelona, págs. 13-81.
- VÁZQUEZ, Jesús María (1985), «Los religiosos españoles, ayer y hoy», en Francisco Azcona *et alii*, *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, Madrid, págs. 305-351.
- VINCENT, Mary (2008), «The Spanish Civil War as a War of Religion», en Martin Baumeister y Stefanie Schüller-Springorum (eds.), «*If You Tolerate This... The Spanish Civil War in the Age of Total War*», Campus Verlag, Frankfurt, págs. 74-89.
- YSÀS, Pere (2007), «¿Una sociedad pasiva? Actitudes, activismo y conflictividad social en el franquismo tardío», *Ayer*, núm. 68, págs. 31-57.