

---

# POLITICA Y RELIGION EN LA ESPAÑA CONTEMPORANEA\*

Rafael Díaz-Salazar Martín

Universidad Complutense

---

**RESUMEN.** En este estudio se aborda, desde el enfoque de la sociología de los hechos religiosos, la relación entre política y religión en la España contemporánea. El espacio temporal de análisis es el referido a los años treinta, el período franquista y la fase de la transición democrática. Metodológicamente, el tema central del estudio se afronta desde el siguiente esquema: 1. Relación entre culturas políticas y culturas religiosas. 2. Relación entre instituciones políticas e instituciones religiosas. 3. Percepción política de la religión. 4. Percepción religiosa de la política. 5. Estrategia política respecto a la religión. 6. Estrategia religiosa respecto a la política. Finalmente, el autor establece cuatro escenarios posibles para el futuro de las relaciones entre política y religión en España, conectándolos con las áreas políticas y culturales más significativas en la vida española.

La perspectiva que voy a adoptar para abordar este tema va a ser la propia de la sociología de la religión. Con Weber, Durkheim y Marx, considero que el hecho religioso es un asunto público y no una cuestión privada. Pienso que las corrientes intelectuales que afirman que la religión es algo meramente privado carecen de fundamentación sociológica. Precisamente es el carácter público de la religión el que nos posibilita realizar el estudio de las relaciones de ésta con la política.

Dada la peculiar configuración histórica de la España contemporánea, me veré obligado a operar con la dialéctica gramsciana de pasado y presen-

---

\* Ponencia presentada en el Congreso Mundial de Sociología (1990).

te. Pienso que para comprender adecuadamente el tipo de relaciones existentes entre política y religión en la actualidad es necesario partir del estudio de esta cuestión en épocas anteriores. Centraré, por lo tanto, el tema general propuesto en tres fases de la España contemporánea: los años treinta, el franquismo y la transición democrática.

Voy a desarrollar un esquema analítico que pueda favorecer la comprensión de las cuestiones claves de las relaciones entre política y religión dentro de una continuidad histórica. El esquema analítico pretende captar la *relación*, la *percepción* y la *estrategia* existentes entre política y religión. Concretamente, dicho esquema consta de seis puntos:

1. Relación entre culturas políticas y culturas religiosas.
2. Relación entre instituciones políticas e instituciones religiosas.
3. Percepción política de la religión.
4. Percepción religiosa de la política.
5. Estrategia política respecto a la religión.
6. Estrategia religiosa respecto a la política.

Dado que existen muchas acepciones sociológicas del concepto de religión, he de indicar que, por lo general, cuando utilice dicho concepto estaré haciendo referencia a la religión institucionalizada. Precisamente es este tipo de religión el que favorece la confrontación con la política<sup>1</sup>. Esta opción, que es la que considero más pertinente para abordar el tema que nos ocupa, no significa un olvido de que la religión institucionalizada es sólo una de las diversas manifestaciones de la religión, según ésta es concebida por la sociología.

## I. POLITICA Y RELIGION EN LA ESPAÑA DE LOS AÑOS TREINTA

La caída de la Monarquía, la instauración de la II República y el desarrollo de la guerra civil marcan la realidad de la España de los años treinta.

La relación entre culturas políticas y culturas religiosas en esta fase está marcada por el enfrentamiento<sup>2</sup>. Las diversas culturas políticas republicanas rechazan la cultura religiosa, pues la conciben como antagónica al mundo de valores y proyectos defendidos por el universo simbólico republicano. Por su parte, la cultura religiosa institucionalizada se siente atacada, agredi-

<sup>1</sup> AA.VV. (1977); AA.VV. (1981); AA.VV. (1983); AA.VV. (1986); CIS (1984); Gunther, Sani y Shabad (1986); Gunther y Blough (1980); Linz (1980, 1986); Martínez Cortés (1977, 1981); Pérez Díaz (1987); Ruiz-Rico (1977); Tello (1984); Tuñón de Lara (1968); Urbina (1982, 1987).

<sup>2</sup> Alvarez Bolado (1979, 1980); Alvarez Junco (1985); Díaz Mozaz (1973); Mate (1987); s.f. (1934).

da e incomprensida por las culturas políticas republicanas. Existe, sin embargo, en este tiempo otro tipo de cultura religiosa no eclesializada que se sitúa en un ámbito diferente, ya que opera en el marco de la cultura de masas. Considero que en estos años se desarrolla una transposición de la religiosidad popular extraeclesializada hacia un tipo de lo que podríamos definir *religiosidad laica roja*. Se establece una transfuncionalización de la religiosidad, pues mientras se desacraliza la religión institucionalizada, se religiosizan otras esferas de la vida social. El imaginario religioso colectivo se desplaza de un ámbito a otro. De este modo, asistimos a una religiosización de políticas ateas. Las expectativas revolucionarias de las masas y las culturas políticas populares que las expresan están llenas de religiosización y sacralización. Creo que, en los años treinta, no llegó a desarrollarse una específica cultura política plenamente profana, laica y desacralizada. Insisto, el imaginario revolucionario de masas es un imaginario religiosizado, aunque esta vez se religiosicen otros aspectos de la realidad social. En muchos sectores, el anarquismo, el socialismo y el comunismo fueron experimentados como una nueva religión. La misma violencia simbólica y sangrienta contra realidades religiosas estuvo presidida por otra religiosidad sustitutoria. Precisamente los años treinta constituyen un excelente laboratorio para comprobar que la religión, sociológicamente, puede detectarse en esferas, sectores y ámbitos sociales considerados como irreligiosos desde un punto de vista propio del sentido común. Con todo, lo que más me interesa subrayar es esta ausencia de una cultura política plenamente desreligiosizada en ámbitos ideológicamente ateos.

La relación entre instituciones políticas e instituciones religiosas también está presidida por el enfrentamiento violento. Las instituciones políticas republicanas se oponen y luchan contra las instituciones religiosas, mientras que éstas buscan alianzas con fuerzas políticas antirrepublicanas y contrarrevolucionarias para sobrevivir institucionalmente.

La percepción política republicana de la religión ve, por lo general, a ésta como un estorbo y un obstáculo<sup>3</sup>. Creo que los dos proyectos republicanos dominantes comparten, en lo sustancial, una misma percepción. Para el que podríamos denominar proyecto republicano «azañista», la religión constituye la encarnación de la antimodernidad y, por lo tanto, se erige como uno de los estorbos y de los obstáculos principales para la modernización de España. Para el proyecto republicano revolucionario, la religión es un factor contrarrevolucionario que ha de ser arrancado violentamente de la conciencia colectiva de las masas.

La percepción religiosa de la política tiene una doble visión. Por un lado, la política republicana es vista como extirpadora de la identidad nacional, ya que se piensa que el corazón de dicha identidad es la religión católica<sup>4</sup>. Por eso, en la literatura religiosa de la época se califica a las

<sup>3</sup> Arbeloa y Mate (1979).

<sup>4</sup> Alvarez Bolado (1976).

diversas fuerzas republicanas como los «sin Dios» y los «sin patria», estableciéndose una relación causal entre la antirreligión y la antipatria. Las diversas variantes de los proyectos políticos republicanos son percibidas como una invasión cultural extranjerizante. Los republicanos modernizantes son calificados como «afrancesados», y los republicanos revolucionarios son definidos como «bolcheviques». Frente a Francia y Rusia, las patrias de las revoluciones, se levanta la defensa de España, patria de la estabilidad y el orden, que ha sido capaz de preservar al pueblo de los efectos nocivos de las revoluciones. Sin embargo, la derrota del proyecto «español» frente al «afrancesado» o al «bolchevique» hace que la percepción religiosa dirija su mirada sobre la política anterrepública y vea en ésta un instrumento enviado por la Providencia para reconquistar la identidad de España. Si la religión fue un factor importante en la reconquista provocada por la invasión musulmana, ahora el factor religioso vuelve a ser concebido como el impulsor de otra reconquista de la identidad nacional frente a la invasión «francesa-bolchevique». Se considera que una de las causas del triunfo de las fuerzas antinacionales (los «sin Dios» y los «sin patria») es la falta de articulación política de las *masas* religiosas. De este error se aprovecharon *minorías* dirigentes antirreligiosas para imponer políticas y culturas ajenas a la identidad del pueblo español. Por eso, las fuerzas cívico-militares antirrepublicanas fueron percibidas como el principio más efectivo de articulación política de las *masas* religiosas. No podemos olvidar que, en la España de los años treinta, no llegó a cuajar un específico partido demócrata-cristiano, pues la CEDA no puede ser considerada como tal. Este tema será retomado al final de este apartado.

La estrategia política respecto a la religión estuvo presidida por la exclusión de ésta de la vida social e incluso por la persecución de la misma, muchas veces de un modo muy violento. El estudio sociológico de la violencia revolucionaria de estos años contra la religión sigue siendo una importante laguna en las investigaciones existentes sobre este período.

La estrategia religiosa se incrustó en la estrategia política anterrepública. El componente religioso de la misma pretendió que el alzamiento militar y la guerra civil desencadenada generase una catarsis religioso-política; precisamente por ello concibió el conflicto bélico como una Cruzada —recuérdese lo dicho anteriormente sobre invasión-reconquista—, es decir, pretendió convertir la guerra civil en una guerra santa<sup>5</sup>. Es interesante destacar en estos años la simbiosis violencia-política-religión presente en ambos bandos.

Para hacer honor a la verdad, es imprescindible señalar que prácticamente me he centrado en los rasgos dominantes de la cultura, la percepción y la estrategia religiosas; de hecho, como ya lo advertí al principio, y por motivos de espacio e imperativos de globalización del tema, he identificado

<sup>5</sup> AA.VV. (1990); Alvarez Bolado (1986-1990); Castón (1984).

religión con religión institucionalizada. Incluso dentro de las diversas vertientes de este tipo de religión, me he referido más bien al tipo más extendido de la misma. Ahora bien, aparte de la religiosidad popular extraeclesialística y de la religiosidad laica roja, existieron otras configuraciones de la religión institucionalizada, principalmente en el País Vasco<sup>6</sup> y en Cataluña. En estas dos nacionalidades predominó, especialmente en el ámbito vasco, lo que podríamos denominar un catolicismo republicano que tuvo una percepción y una estrategia diferentes a las señaladas. Incluso existió allí una articulación política de sectores religiosos con rasgos democrata-cristianos y un tipo específico de relación entre nacionalismo y religiosidad. Se generaron culturas político-religiosas autóctonas, la relación entre instituciones políticas e instituciones religiosas fue menos beligerante y las percepciones político-religiosas tuvieron un menor antagonismo.

## II. POLÍTICA Y RELIGION EN EL FRANQUISMO

En la segunda fase histórica de estudio, la referida al franquismo, se puede observar que lo predominante, por lo que se refiere al primer punto del esquema analítico, es la fusión entre la cultura política franquista y la cultura religiosa<sup>7</sup>. Es cierto que existieron algunas divergencias entre ambas, especialmente con la cultura política falangista, pero generalmente estuvieron casi fusionadas durante decenios. Ahora bien, junto a la cultura religiosa dominante surgió otro tipo de cultura religiosa de corte cristiano emancipatorio. Dicha cultura se produjo fundamentalmente en movimientos apostólicos obreros como la HOAC (1946) y la JOC (1947). Frente al nacional-catolicismo como religión establecida, surgió y fue desarrollándose una religiosidad de conversión con una orientación de ética intramundana revolucionaria, según la terminología de Weber. En la producción de esta nueva cultura religiosa influyó la conversión adulta al cristianismo de destacados militantes anarquistas, comunistas y socialistas, para los cuales su conversión religiosa no conllevó una abdicación de sus principios revolucionarios. Se produjo a través de estos conversos un encuentro inédito en la historia de España entre cristianismo y tradiciones políticas de la izquierda revolucionaria. Gracias a este hecho y a otros factores de renovación interna del catolicismo español en los años cincuenta y sesenta, una nueva cultura cristiana transformó el campo religioso y generó una cultura política de la resistencia frente a la dictadura franquista e incluso produjo una

---

<sup>6</sup> García de Cortázar y Fusi (1988).

<sup>7</sup> Abellán (1978); Casanova (1982); Cazorla (1974); Duocastella (1975); Fierro (1976); Oltra y De Miguel (1978); Panley (1985); Tornos (1981); Tussell (1984).

---

nueva cultura política de izquierda<sup>8</sup>. Esta última afirmación puede ser verificada a través del análisis de la cultura política que subyace en los planteamientos de los movimientos apostólicos obreros citados y en las orientaciones de otros grupos religiosos renovadores. E incluso puede afirmarse más: si se analizan detenidamente la ideología, la teoría y los planteamientos de las nuevas organizaciones de izquierda que surgen en el franquismo impulsadas por personas religiosas (por ejemplo, USO, las primeras CC.OO., FLP, AST-ORT, SOC, COAG, primer movimiento pacifista, primer movimiento ciudadano, primer movimiento de cultura popular, primeras ONG de solidaridad con el Tercer Mundo, movimientos nacionalistas...), pueden detectarse rasgos específicamente cristianos, traducciones sociopolíticas de valores propios de la cultura religiosa del cristianismo emancipatorio. No existe, por supuesto, una traslación mecánica del texto evangélico a la nueva ideología política, pero sí existe una influencia muy directa de la cultura religiosa evangélica en determinada nueva cultura política antifranquista. El discernimiento religioso de la realidad social y política que se realizaba en los movimientos apostólicos obreros y los mismos grupos de formación política impulsados por éstos, como, por ejemplo, los GOES, incidieron en la cultura de la nueva izquierda. Pienso, especialmente, en la influencia del cristianismo emancipatorio y personalista en la ubicación de la autogestión como el núcleo de la nueva cultura política. Diversos sociólogos han detectado también en diversos países europeos fenómenos análogos a los aquí señalados. Concretamente, C. Grignon, uno de los miembros del equipo de P. Bourdieu, ha afirmado que en la cultura de la nueva izquierda francesa existen importantes influencias de la nueva cultura religiosa cristiana<sup>9</sup>. Por lo que respecta al análisis más concreto de este tema en España, se está realizando una importante investigación en la Universidad del País Vasco. Si me he extendido más en este tema ha sido para resaltar otras dimensiones menos conocidas de la relación entre culturas políticas y culturas religiosas durante el franquismo.

Pasando al segundo punto del esquema analítico, podemos señalar que la relación entre instituciones políticas e instituciones religiosas se basó en la legitimación mutua de unas instituciones por otras. En los inicios de la década de los años setenta se iniciaron una serie de conflictos que provocaron una creciente deslegitimación religiosa de las instituciones políticas franquistas.

Durante esta fase histórica, la percepción política dominante de la religión consistió en ver a ésta como un factor básico para constituir y preservar el orden social.

<sup>8</sup> Arnold-Pla (1984); Alvarez García (1986); Artiles (1987, 1989); Bada, Bayona y Betés (1979); Bunina (1985); Carrasco (1989); Casañas (1989); Castón (1979); Díaz-Salazar (1981); Domínguez (1984); Exteandía y Prados (1986); Fabre y Huertas (1982); García de Cortázar (1988); Hermet (1983); Ibarra (1987); Laiz (1987); Mateos (1987); Miralles (1980); Montero (1988); Sanz (1988); Urbina (1976); Vigil (1990).

<sup>9</sup> Grignon (1977).

La percepción religiosa de la política existente veía a ésta como el dosel y el soporte de lo sagrado. El poder político era percibido como un poder que permitía hacer transparente la natural religión del pueblo español. Este poder era opuesto al poder político republicano, que taponaba y obstaculizaba el fluir natural de la religión de las masas.

La estrategia política del poder imperante consistió en la utilización del aparato religioso para la socialización y la sumisión política. Por otra parte, la estrategia religiosa se basó en la utilización del poder político para la socialización religiosa.

### III. POLITICA Y RELIGION EN LA NUEVA FASE DEMOCRATICA

Por lo que he expuesto hasta ahora, podemos llegar a la conclusión de que las relaciones entre política y religión en la España contemporánea han oscilado entre el enfrentamiento y la fusión. Por ello, uno de los problemas pendientes de la transición democrática era la configuración de un nuevo tipo de relaciones entre ambas esferas que se alejara del binomio fusión-enfrentamiento. En el nuevo escenario democrático, tres eran las posibilidades para la nueva configuración de las relaciones entre política y religión: *a)* la conflictividad; *b)* la coexistencia pacífica; *c)* la articulación dialéctica entre culturas políticas y culturas religiosas. Por el desarrollo de los acontecimientos, podemos deducir que parece imponerse la segunda de las posibilidades, aunque todavía subsistan áreas de conflicto político-religioso<sup>10</sup>.

A la hora de analizar la relación entre culturas políticas y culturas religiosas en los años que van de 1977 a 1989, podemos distinguir cuatro áreas:

*a)* El área socialista, en la que predomina el desencuentro entre la cultura política socialista y las diversas culturas<sup>11</sup> religiosas que coexisten en el cristianismo español. Este desencuentro es debido, entre otras razones, a la concepción dominante de la religión en la cultura socialista, para la cual la religión es un asunto privado. Considero que dicha concepción posee grandes dosis de ingenuidad sociológica y no resiste la crítica sociológica que se le puede hacer desde los paradigmas weberianos, marxistas, durkheimianos y gramscianos existentes en la moderna sociología de la religión. Es fruto de una lectura liberal del Programa de Erfurt y está desechada por las corrientes más lúcidas de la cultura política socialista europea, aunque en España sea, hoy por hoy, la concepción dominante. No podemos

<sup>10</sup> Brasloff (1984); Calleja (1988); Díaz-Salazar (1981, 1988, 1990 y 1991*b*); Gimbernat (1982); Gunther y Blough (1980); Heubel (1977); Linz (1986).

<sup>11</sup> Díaz-Salazar (1989 y 1991); Gimbernat (1984); Unciti (1980); García Roca (1989).

olvidar que ciertos sectores significativos de la cultura política socialista defienden una concepción pública de la religión, aunque hoy sean minoritarios en España.

b) El área comunista, en la cual sí ha existido desde mediados de los años setenta una articulación entre la cultura religiosa del cristianismo emancipatorio y la cultura política comunista<sup>12</sup>. Manuel Ballester, un importante intelectual marxista, llegó a afirmar que el cristianismo emancipatorio era una de las culturas revolucionarias que configuraban el proyecto comunista español<sup>13</sup>. Concretamente, el PCE elaboró interesantes documentos sobre este tema, alentados por el inolvidable Alfonso Comín. Hoy existe un paréntesis sobre este tema, aunque la herencia más cercana es la aludida anteriormente.

c) El área de la derecha y del centro, en la cual existe un reconocimiento del humanismo cristiano como uno de los elementos centrales de su cultura política.

d) El área de la izquierda alternativa, compuesta por las organizaciones políticas verdes y diversos movimientos sociales emancipatorios. En este área hay una gran apertura al cristianismo de la liberación como uno de los elementos integrantes de una nueva cultura política alternativa. Este hecho se detecta especialmente en el movimiento pacifista y en los movimientos de solidaridad con el Tercer Mundo.

Las relaciones entre instituciones políticas e instituciones religiosas han quedado establecidas en el marco constitucional. La colaboración e independencia entre ambos tipos de instituciones es la fórmula adoptada y aceptada. Sin embargo, este marco constitucional ha sido sometido a interpretaciones diversas. La Iglesia, como institución religiosa, ha afirmado claramente que ella es apartidista, pero no puede ni quiere ser neutral respecto a la configuración sociocultural de España. Por otra parte, las instituciones y fuerzas políticas, aunque asumen la personalidad jurídica pública de la Iglesia, tienden en la práctica a concebir a dicha institución como un grupo privado y, por eso, cuando la Iglesia realiza una intervención pública en campos no estrictamente religiosos, se considera que esta institución realiza una interferencia indebida en la vida pública.

La percepción política mayoritaria de la izquierda tiende a ver a la religión como un asunto privado que no debe tener una dimensión pública<sup>14</sup>. La percepción política del centro y de la derecha visualiza a la religión como un factor de apoyo para su proyecto político.

Muy interesante es la percepción religiosa de la política dominante que se tiene en importantes sectores eclesiales. Para dichos sectores, el PSOE no es sólo un partido político, ya que también es una fuerza ideológico-cul-

<sup>12</sup> Instituto Fe y Secularidad (1977); Mujal-León (1982).

<sup>13</sup> Ballester (1980).

<sup>14</sup> Díaz-Salazar (1989, 1990 y 1991c).

tural que introduce una secularización forzada de la religiosidad española. Este proyecto de secularización forzada se ejecuta principalmente a través del gobierno socialista, el cual no es visto como un gobierno más, sino como el instaurador de un Estado ético laicizador, según la acepción hegeliano-gramsciana del Estado ético<sup>15</sup>. Desde esta percepción religiosa se afirma que en España existe una batalla entre dos culturas: la cultura de la increencia, difundida por el PSOE y otros medios laicistas, y la cultura de la fe, que es la que refleja la verdadera identidad del pueblo español que es reconocida e impulsada por la institución eclesial. De este modo se reintroduce de un modo nuevo el viejo tema de los años treinta sobre las dos Españas. Esta percepción del antagonismo entre estas dos culturas es un indicador de concepciones y problemas de los años treinta no superados ni resueltos.

La estrategia política seguida por la mayoría de los partidos ha sido la de atemperar cualquier tipo de conflictos provocados por cuestiones religiosas para favorecer así la paz social a través de la paz religiosa. España ha vivido de un modo traumático el conflicto político-religioso, y nadie quiere revivirlo. La estrategia de lograr la paz religiosa a toda costa ha guiado a la izquierda mayoritaria, y por ello ha existido una voluntad de satisfacer incluso las demandas corporativas de las instituciones religiosas. Ahora bien, esta estrategia de satisfacción de demandas tiene presente que en la respuesta a las mismas no debe sobrepasarse el punto que facilitara una hegemonía sociocultural religiosa. En el terreno escolar, y más concretamente en el tema de la enseñanza de la religión en los centros públicos, se ha sido más intransigente que en otros ámbitos. Por otra parte, la estrategia política del centro y de la derecha ha estado dirigida a obtener un apoyo de las instituciones religiosas y a integrar algunos planteamientos de dichas instituciones en sus proyectos. El neoconservadurismo cuenta con la religión como una de las piezas claves de su estrategia política y cultural.

La estrategia religiosa en estos últimos años, especialmente después del triunfo electoral del PSOE, se dirige a la construcción de un bloque ideológico católico articulado en torno a tres ejes: el reforzamiento de los centros de enseñanza y de los medios de comunicación social de inspiración o propiedad religiosa, la extensión de movimientos de laicos para abarcar la mayoría de los sectores de la vida social, el apoyo más o menos directo a los partidos políticos que declaran inspirarse en el humanismo cristiano. Esta estrategia tiene un doble objetivo: consolidar y extender la influencia de los valores religiosos y de los planteamientos de las instituciones religiosas en la sociedad civil y reconquistar posiciones en la sociedad política.

Una vez realizado el análisis de las relaciones entre política y religión en la España contemporánea a través del esquema propuesto, podemos establecer dos conclusiones principales:

<sup>15</sup> Díaz-Salazar (1988).

1. Después de decenios de enfrentamientos, fusiones y manipulaciones en las relaciones entre los dos ámbitos, parece que en la España democrática caminamos hacia una coexistencia pacífica inestable. La inestabilidad de dicha coexistencia se debe fundamentalmente a dos factores: el potencial conflictivo latente de la religión, en una sociedad con múltiples mecanismos de secularización natural y forzada, y el volumen de demandas insatisfechas de instituciones religiosas con gran arraigo en muchos sectores de la vida española. Me parece que la voluntad compartida por la mayoría de las organizaciones y fuerzas políticas y religiosas para mantener la paz ha permitido que esa conflictividad latente no se haga manifiesta. En España existe un miedo histórico a las diversas modalidades de «guerras de religión» y por eso nadie quiere provocarlas.

Mirando a diversos escenarios europeos, llama la atención las escasas condiciones objetivas que existen en nuestro Estado para lograr una nueva articulación fecundante y enriquecedora entre culturas políticas y culturas religiosas. Especialmente en ciertos sectores de la izquierda europea existe una nueva reflexión sobre la relevancia de ciertas dimensiones de algunas culturas religiosas para la construcción de una nueva cultura política<sup>16</sup>. Esta cuestión no ha sido captada por los sectores dominantes en la producción cultural de la izquierda española. Estos sectores, además, están poniendo las bases para que dicha articulación no sea posible a corto y medio plazo. Quizá nuestro peculiar y traumático pasado requiera para su curación definitiva unos decenios de despolitización de la religión. Quizá también a la regeneración interna de la religiosidad española le venga bien dicha despolitización. La poca extensión de la Reforma protestante empobreció la religiosidad española. Sin embargo, de imponerse la coexistencia sobre la articulación, habremos llegado tarde otra vez a Europa e incluso habremos puesto las bases para no enriquecernos con la integración en nuestra realidad de la nueva elaboración europea sobre la articulación entre culturas políticas y culturas religiosas.

2. La consideración de la religión como un mero asunto privado es una ingenuidad sociológica a la luz del análisis realizado<sup>17</sup>. En las tres etapas históricas analizadas, la influencia religiosa en la política es algo fácilmente constatable. La sociología desvela tanto los intentos de privatización forzada de la religión como los proyectos de politización forzada de la misma a través de voluntarismos religiosos que pretenden a toda costa que la religión tenga siempre una dimensión pública. Es cierto que en las sociedades de capitalismo avanzado existen factores estructurales que inciden en la privatización de la religión y logran vencer los planteamientos estratégicos institucionales para impedir dicha privatización. Ahora bien, también existe

<sup>16</sup> Díaz-Salazar (1991, 1991a y c).

<sup>17</sup> Díaz-Salazar (1989, 1990 y 1991b).

una estrategia de privatización forzosa que fracasa, a pesar de su ímpetu, ante la persistencia de la influencia pública de la religión en muchos ámbitos de la vida social. En el tipo de sociedades aludidas coexisten zonas de privatización y de politización de la religión. Además, las relaciones entre las esferas de la vida privada y la vida pública son más fluidas en sus interacciones que lo que piensan algunos, a no ser que erijamos a la esquizofrenia como la tendencia imperante entre vida pública y vida privada. Aun admitiendo importantes desconexiones entre ambas, no es normal el estado de desconexión total.

#### IV. SECULARIZACION DE LA POLITICA EN ESPAÑA

Las dos conclusiones expuestas y el mismo desarrollo del análisis de las tres fases históricas nos conduce a plantear el tema de la secularización existente en la política española. Esta cuestión se relaciona especialmente con dos afirmaciones planteadas a lo largo de estas páginas: el carácter religiosizante y sacralizante de las políticas ideológicamente ateas en los años treinta —con la consiguiente inexistencia de una política realmente secularizada, profana y laica— y el carácter sociológicamente ingenuo de la concepción de la religión como un mero asunto privado<sup>18</sup>.

La tesis sociológica que voy a defender es que en la España de hoy existe una secularización relativa de la política, pero no una secularización cumplida. El proceso de secularización de la política no es un proceso irreversible y está abierto a diversos desarrollos. No pueden descartarse, pues, nuevos modos de religiosización y sacralización de la política.

Si comenzamos por la primera parte de la tesis, puede afirmarse que existe una secularización de la política en España. Dicha secularización puede detectarse a través de los siguientes hechos:

1. No existe un partido religioso, ni siquiera un partido demócrata-cristiano, que aglutine a los católicos y los articule políticamente frente a las fuerzas laicistas. Tampoco hay un voto católico uniforme, pues éste es bastante plural. Llama la atención en este sentido la gran base electoral católica del PSOE; según los estudios electorales existentes, el PSOE depende totalmente del voto católico, y el porcentaje de este voto es mucho mayor que el perteneciente al grupo de los indiferentes, agnósticos y ateos. Incluso el grupo de «católicos practicantes» es mayor que el de «indiferentes, agnósticos y ateos» en los votantes socialistas. Como veremos posteriormente, la religiosidad tiene una incidencia electoral.

<sup>18</sup> Alvarez Bolado (1969); Benet y otros (1990); Martínez Cortés (1985); Pérez Agote (1990); Pérez Vilarriño (1975); Tornos (1981).

2. No existe la necesidad de una legitimación religiosa de la política y la mayoría de los partidos pueden prescindir de ella.

3. No se desarrollan «guerras de religión» y crece la tolerancia y el pluralismo en comparación con otras épocas históricas.

4. La realidad político-cultural existente favorece la secularización. En fases de transición sociocultural, ética y civilizatoria y de crisis socioeconómica parecen imponerse la mediocridad, el pragmatismo e incluso el cinismo, impidiendo la «gran política» y asentando la «pequeña política». Hoy día, la política tiende a convertirse en la mera administración de los asuntos públicos. Pues bien, en estas fases sociales, como señaló Durkheim, flaquean las religiones. Este sociólogo señaló que la vitalidad de la religión, e incluso la producción de nuevas religiones, está asociada a épocas de efervescencia social y colectiva, a épocas con gran densidad político-cultural y fuertes dosis de creatividad. No parece que España viva un período de efervescencia, tal como ésta era concebida por Durkheim, por más que se impulse la mitología del 92. Como han señalado Lipovestky y otros pensadores, estamos más bien en «la era del vacío», y en dicha era abundan más los fragmentos religiosos que las religiones robustas con capacidad de influir fuertemente en la estructuración y configuración de la vida sociopolítica.

Junto a estos hechos, existen también otros que apoyan la otra parte de la tesis expresada, la referida a la secularización no cumplida de la política e incluso a la nueva religiosización y sacralización de ésta. A mi entender, los hechos más característicos son los siguientes:

1. Existe una importante influencia de la religión en el voto político<sup>19</sup>. Tanto los estudios de sociología electoral existentes en nuestro país como los elaborados en otros países del sur de Europa coinciden en señalar esta influencia. Se llega incluso a afirmar que la variable religiosa es más decisiva que la variable clase social en el voto. Estos mismos estudios de sociología electoral subrayan que la religión también incide con gran fuerza en las actitudes políticas y en las orientaciones ideológicas de los ciudadanos.

2. Existe una *religión difusa*<sup>20</sup> que influye en la socialización política y en los comportamientos políticos de las masas. Especialmente esa *religión difusa* incide en el universo simbólico de dichas masas. Hoy se tiende a subrayar la interacción entre simbólicas socioculturales y orientaciones políticas.

3. La religiosidad y las instituciones religiosas configuran amplios e importantes sectores de la sociedad civil y, a través de dicha configuración,

<sup>19</sup> AA.VV (1981); AA.VV. (1983); Linz (1980, 1986); Montero (1988).

<sup>20</sup> Cipriani (1983).

alcanzan una influencia política. Desde una concepción gramsciana del Estado alargado, la sociedad civil posee una gran relevancia política y los factores que inciden en la configuración de la misma se convierten en factores políticos.

4. La Iglesia católica es un factor y un actor político por su peso institucional y por su volumen de demandas al Estado.

5. Numerosos grupos religiosos desarrollan un papel muy activo en la reconstrucción del tejido social (lucha contra la marginación, impulso de movimientos sociales, solidaridad con el Tercer Mundo, etc.), lo cual tiene dimensiones políticas.

6. No existe una única subcultura política religiosa, pero sí existen diversas subculturas políticas religiosas.

7. Persiste lo sagrado y lo religioso en la política española de hoy a través de lo que Durkheim llamó los equivalentes laicos de la religión<sup>21</sup>. Ya afirmé al principio de este estudio que no podemos identificar sociológicamente a la religión con los sistemas religiosos monoteístas, confesionales y dogmáticos, pues éstos son sólo una manifestación de la religión. Durkheim, con suma lucidez, señaló que el proceso socioreligioso está presidido por la dinámica muerte de unas religiones-nacimiento de nuevas religiones. Por ello, en muchas ocasiones, la sociología de la religión sirve no sólo para comprender las religiones, sino para detectar fenómenos religiosos en realidades tenidas como no religiosas. Por otro lado, debemos tener en cuenta que todo nuevo orden social tiende a crear su religión para cohesionarse. Algunos de los rasgos sacro-religiosos presentes en la política española, según mi punto de vista sociológico, son los siguientes:

a) Existen en amplios sectores de masas unas expectativas mágico-religiosas a la hora de concebir la política como instrumento de cambio social.

b) Las frustraciones provocadas por los fallos de la visión política anterior producen fenómenos de desencantamiento que pueden ser analizados desde la concepción weberiana sobre el desencanto. Los políticos tienden a producir fenómenos de reencantamiento para lograr la inserción de las masas en el sistema.

c) El binomio sacerdotes-laicos, que tan agudamente fue analizado por Weber y, en nuestros días, por Bourdieu<sup>22</sup>, se reproduce también en muchas ocasiones en la vida política. Ciertos profesionales políticos se configuran como una casta sacerdotal que, mediante el fortalecimiento de la opacidad, el secreto y la *auctoritas* personal, refuerzan la separación expertos-ciudadanos, poseedores de los resortes de las decisiones y saberes y «laicos» desposeídos de información y capacidad de control democrático.

<sup>21</sup> Prades (1983, 1986, 1987).

<sup>22</sup> Bourdieu (1971).

d) El poder es percibido y experimentado en muchas ocasiones como lo *tremendum et fascinans*, es decir, con las características propias de la actitud humana ante lo divino, según el análisis realizado por diversas corrientes de la fenomenología de la religión. La transparencia del poder y la profanación del mismo, propias de una sociedad democrática, se ven obstaculizadas por nuevos procesos de sacralización política generados por instancias no religiosas.

e) Las rivalidades, tensiones y enfrentamientos en la vida interna de diversas fuerzas políticas reproducen comportamientos parecidos a los detectados a través de la sociología de las organizaciones religiosas. Muchos partidos funcionan como iglesias, sectas, denominaciones y cultos, llegando a articularse corrientes y bandos internos según grados de fidelidad a determinados líderes. Los procesos de inclusión-exclusión, herejía-ortodoxia, premio-castigo son muy parecidos a los desarrollados a lo largo de la historia en los diversos tipos de organizaciones religiosas.

f) Desde la obra de Durkheim se pueden percibir y analizar ciertas realidades de la política española que se asientan en el principio de no transgresión de nuevos tótem sacralizados: Estado, Monarquía, Constitución, Ejército... Existen instituciones y áreas políticas de intocabilidad que gozan de un revestimiento totémico sacralizado. De nuevo, la política laica y profana se ve dificultada por diversos mecanismos de totemización sacralizante alentados, en ocasiones, por instancias y personas que declaran poseer una mentalidad y una conciencia laicistas.

g) Se puede detectar en ciertas zonas de España la extensión de una *religión civil*<sup>23</sup>; este tipo de religión está particularmente asociada a los nacionalismos existentes, a sus símbolos y a sus sistemas de representación, expresión y legitimación.

En resumen, a la luz de lo expuesto hasta ahora, en España se puede comprobar la influencia política de la religión, aunque todavía no tenemos una nueva configuración estable de las relaciones entre política y religión en la nueva democracia.

Desde mi punto de vista, se abren cuatro escenarios que inciden de muy diverso modo en el tipo de configuración que tendrán en el futuro las relaciones citadas. Estos escenarios son:

1. El *escenario neoconservador*<sup>24</sup>, en el cual se intentará profundizar la unión entre las áreas culturales y políticas de dicho escenario y el campo religioso.

2. El *escenario socialista*, el cual puede tomar una doble opción: a) posibilitar una coexistencia pacífica entre política y religión basada en la no interferencia mutua, relegando lo religioso a la esfera privada; b) articular

<sup>23</sup> Giner (1991).

<sup>24</sup> Mardones (1988a y 1991).

una relación entre la cultura política de este área y ciertas culturas religiosas, tal como se realiza en diversos países europeos y como, por ejemplo, lo ha planteado A. Schaff en *Perspectivas del socialismo contemporáneo*<sup>25</sup>.

3. El *escenario postmoderno*<sup>26</sup>, cuya cultura específica también tiene implicaciones para las relaciones entre religión y política. En dicho escenario surge también un sincretismo religioso. La despolitización postmoderna y los fragmentos religiosos privatizados son mutuamente funcionales.

4. El *escenario de las propuestas alternativas y radicales*, canalizadas a través de diversos movimientos insumisos, emancipatorios y antisistema. Ciertas culturas religiosas están presentes en algunas culturas políticas que sostienen a estos movimientos<sup>27</sup>.

Todos los escenarios están en un proceso de ebullición y transición y sus espacios socioculturales son muy movibles; por ello es difícil realizar una prospectiva sobre las relaciones política y religión en la España del futuro. Me parece que, para finalizar, quizá sea oportuno plantear la hipótesis de que la configuración de dichas relaciones estará relacionada con el tipo de conexión entre vida pública y vida privada que llegue a asentarse y con la producción metapolítica que sean capaces de generar las organizaciones sociopolíticas. Ambas cuestiones están asociadas al tema de la construcción del *sujeto postburgués* en la España del siglo XXI y al grado de solidaridad social que podrá darse en los decenios venideros. Hoy por hoy, sólo podemos afirmar que la influencia política de la religión en el futuro está abierta a múltiples posibilidades y depende de diversos factores, muchos de los cuales son todavía difíciles de prever.

---

<sup>25</sup> Schaff (1988, 1990); AA.VV. (1991).

<sup>26</sup> Mardones (1988b).

<sup>27</sup> Bahro (1987).

---

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- AA.VV. (1977): *Iglesia y sociedad en España (1939-1975)*, Madrid, Popular.
- AA.VV. (1981): «Religión y Política. De conflicto a consenso por encima de divisiones», en AA.VV., *Informe sobre el cambio político en España (1975-1981)*, Madrid, Fundación FOES-SA-Euramérica, pp. 289-310.
- AA.VV. (1983): «Religión e Iglesia en el cambio político en España», en AA.VV., *Informe sociológico sobre el cambio social en España (1975-1983)*, Madrid, Fundación FOESSA-Euramérica, pp. 519-625.
- AA.VV. (1986): «Le catholicisme contemporain en Espagne», en *Social Compass*, núm. 4.
- AA.VV. (1990): *La Iglesia católica y la guerra civil española. Cincuenta años después*, Madrid, Fundación F. Ebert-Instituto Fe y Secularidad.
- AA.VV. (1991): *Euroizquierda y cristianismo*, Madrid, F. Ebert-Instituto Fe y Secularidad.
- ABELLÁN, J. L. (1978): «Sociología del catolicismo español», en *Sistema*, núm. 26, pp. 39-57.
- ALVAREZ BOLADO, A. (1969): «El proceso de secularización en España», en *Pastoral Misionera*, núm. 5, pp. 65-82.
- (1976): *El experimento del nacional-catolicismo*, Madrid, Edicusa.
- (1979 y 1980): «Factor católico y sociedad española entre las dos crisis del capitalismo: 1929-1973 (I y II)», en *Actualidad Bibliográfica*, núms. 32 y 33, pp. 253-300 y 208-233.
- (1986-1990): «Guerra civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (I, II, III, IV)», en *Miscelánea Comillas*, núms. 85, 87, 90 y 92, pp. 233-300, 417-505, 3-86 y 35-97.
- ALVAREZ GARCÍA, M. T. (1986): *La HOAC (1946-1971). Contribución a la historia de un movimiento obrero confesional*, Madrid, Facultad de Geografía e Historia (tesina de licenciatura).
- ALVAREZ JUNCO, J. (1985): «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en AA.VV., *Octubre 1934*, Madrid, Siglo XXI, pp. 282-300.
- ARBELOA, V. M., y MATE, R. (1979): «La crítica a la religión en el socialismo español», en *Sistema*, núm. 31, pp. 52-78.
- ARNOLD-PLA, A. M. (1984): *Contribution à l'étude du mouvement ouvrier espagnol sous le franquisme (1946-1975). Rôle d'une association apostolique ouvrière, la Fraternité Ouvrière d'Action Catholique (HOAC), dans l'élaboration de quelques composantes comportementales et idéologiques des Commissions Ouvrières*, Université de Nancy II (Thèse pour le doctorat de troisième cycle de Sociologie).
- ARTILES, M. (1987): «Origen e ideología de USO», en *El Proyecto*, núm. 1, pp. 19-57.
- (1989): «Del blindaje de la sotana al sindicalismo aconfesional. USO en la oposición al régimen de Franco: 1960-1975», en *El Proyecto*, núm. 8, pp. 43-63.
- BADA, J.; BAYONA, B., y BETES, L. (1979): *La izquierda, ¿de origen cristiano?*, Zaragoza, Cometa.
- BAHRO, R. (1987): *Cambio de sentido*, Madrid, Ediciones HOAC.
- BALLESTERO, M. (1980): «Notas críticas al problema de la religión», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria Académica 1978-1979*, Madrid, FyS, pp. 80-89.
- BENET y otros (1990): *Alguns trets del cristianisme actual a Catalunya*, Barcelona, CIDQB.
- BOURDIEU, P. (1971): «Une interpretation de la sociologie religieuse de Max Weber», en *Archives Européennes de Sociologie*, núm. 1, pp. 3-21.
- BUNINA, Z. B. (1985): *Las organizaciones católicas obreras en el movimiento antifranquista en España*, Moscú, Inst. Internacional de Mov. Obreros (en ruso).
- BRASLOFF, A. (1984): «The Church and Post-Franco Society», en AA.VV., *Spain. Conditional Democracy*, Londres, Croom Helm, pp. 59-77.
- CALLEJA, J. I. (1988): *Discurso eclesial para la transición democrática*, Vitoria, Eset.
- CARRASCO, S. (1989): «Control social y religión: el caso del catolicismo social innovador», en R. Bergalli, *Historia ideológica del control social*, Barcelona, PPU.
- CASANOVA, J. (1982): *The Opus Dei and the Modernization of Spain*, Nueva York, The New School for Social Research (tesis doctoral).
- CASAÑAS, J. (1989): *El progressisme catòlic a Catalunya (1940-1980)*, Barcelona, Llar del Llibre.

- CASTÓN, P. (1979): «¿Hacia una nueva práctica política de los cristianos?», en *Estudios Eclesiásticos*, núm. 209, pp. 219-242.
- (1984): *Langage et idéologie du national-catholicisme espagnol*, París, EHSS (thèse pour le doctorat).
- CAZORLA, J. (1974): «Las relaciones entre los sistemas eclesial, político y social en la España contemporánea: un esquema interpretativo», en M. Fraga, J. Velarde y S. del Campo (eds.), *La España de los años 70*, vol. III/1, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, pp. 383-418.
- CIPRIANI, R. (1983): «Religioni e politica. Il caso italiano: la religione diffusa», en *Studi di Sociologia*, núm. 3, pp. 245-271.
- CIS (1984): «Iglesia, religión y política», en *REIS*, núm. 27, pp. 295-328.
- DÍAZ MOZAZ, J. M. (1973): *Sociología del anticlericalismo español*, Madrid, Fundación March.
- DÍAZ-SALAZAR, R. (1981): *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)*, Madrid, Ediciones HOAC.
- (1988): *El capital simbólico*, Madrid, Ediciones HOAC.
- (1989): «Sociología socialista de la Iglesia. El futuro de la política religiosa del PSOE», en *Noticias Obreras*, núm. 1003, pp. 1-16.
- (1990): «Transición política, factor religioso y lucha por la hegemonía», en AA.VV., *Para comprender la transición española*, Estella, Verbo Divino, pp. 13-73.
- (1991a): *Refundación de la izquierda y cristianismo. Las propuestas del PCI*, Santander, Sal Terrae.
- (1991b): «La privatización del hecho religioso, ¿realidad sociológica o falacia ideológica?», en AA.VV., *Euroizquierda y cristianismo*, Madrid, F. Ebert-Instituto Fe y Secularidad.
- (1991c): *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos.
- DOMÍNGUEZ, J. (1984): *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo*, Bilbao, Mensajero.
- DUCEASTELLA, R. (ed.) (1975): *Cambio social y religión en España*, Barcelona, Fontanella.
- ETXEANDIA, I., y PRADOS, A. (1986): *El movimiento obrero en Euskadi durante el franquismo*, Madrid, Publicaciones del Movimiento Cultural Cristiano.
- FABRE, J., y HUERTAS, J. (1982): «La fundació de CC.OO. a Barcelona», en *L'Avenç*, núm. 52, pp. 576-579.
- FIERRO, A. (1976): «Political Positions and Opposition in the Spanish Catholic Church», en *Government and Opposition*, núm. 2, pp. 198-211.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, F. (1988): «La movilización de los católicos», en AA.VV., *La oposición al régimen de Franco*, Madrid, Actas del Congreso.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, F., y FUSI, J. P. (1988): *Política, nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*, San Sebastián, Txertoa.
- GARCÍA ROCA, J. (1989): «Laicidad y factor religioso en el Programa 2000», en *Iglesia Viva*, núms. 140-141, pp. 209-241.
- GIMBERNAT, J. A. (1982): «La Iglesia en la transición», en *Leviatán*, núm. 8, pp. 51-58.
- (1984): «La Iglesia y el gobierno socialista», en *Leviatán*, núm. 15, pp. 22-31.
- GINER, S. (1991): «Religión civil», en *Claves de Razón Práctica*, núm. 12, pp. 15-21.
- GRIGNON, C. (1977): «Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique», en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 13, pp. 7-37.
- GUNTHER, R., y BLOUGH, R. (1980): «Conflicto religioso y consenso en España», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 14, pp. 65-109.
- GUNTHER, R.; SANI, G., y SHABAD, G. (1986): «Religión y Política», en *id.*, *El sistema de partidos en España*, Madrid, CIS, pp. 250-273.
- HERMET, G. (1983): *Los católicos en la España franquista. I y II*, Madrid, CIS.
- HEUBEL, E. (1977): «Church and State in Spain. Transition toward Independence and Liberty», en *Western Political Quarterly*, núm. 30, pp. 125-139.
- IBARRA, P. (1987): *El movimiento obrero en Vizcaya: 1967-1977*, Bilbao, Ed. Universidad del País Vasco.
- INSTITUTO FE Y SECULARIDAD (ed.) (1977): *Los marxistas españoles y la religión*, Madrid, Edicusa.

- LAIZ, C. (1987): «Aproximación al estudio de la ORT», en *Cuadernos de Ciencia Política y Sociología*, núm. 19, pp. 61-71.
- LINZ, J. (1980): «Religion, Politics and Working Class in Spain», en *Social Compass*, núms. 2-3, pp. 255-278.
- (1986): «Religión y Política», en J. Linz y J. R. Montero (eds.), *Crisis y cambio: electores y partidos en la España de los años ochenta*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 201-256.
- MARDONES, J. M. (1988a): «La asunción neoconservadora de Weber», en *Sistema*, núm. 83, pp. 25-41.
- (1988b): *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrac.
- (1990): «La desprivatización del catolicismo en los años ochenta», en *Sistema*, núm. 97, pp. 123-136.
- (1991): *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrac.
- MARTÍNEZ CORTÉS, J. (1977): «El fenómeno religioso ante el desarrollo económico en una sociedad de clases», en *Perspectiva Social*, núm. 9, pp. 61-83.
- (1981): «Evolución de la conciencia religiosa en España (1939-1980)», en *Razón y Fe*, núm. 996, pp. 250-258.
- (1985): «Líneas de la increencia en España», en *Revista de Fomento Social*, núm. 158, pp. 195-206.
- MATE, R. (1987): «El destino político del catolicismo liberal», en *Leviatán*, núm. 28, pp. 95-107.
- MATEOS, A. (1987): «Movimiento sindical y lucha obrera bajo el franquismo», en *El Proyecto*, núm. 1, pp. 83-124.
- MIRALLES, J. (1980): *Les chrétiens pour le socialisme en Catalogne*, París, EHESS (tesis doctoral).
- MONTERO, J. R. (1986): «Iglesia, secularización y comportamiento político en España», en *REIS*, núm. 34, pp. 131-159.
- MONTERO, F. (1988): «Los movimientos juveniles de Acción Católica: una plataforma de oposición al franquismo», en AA.VV., *La oposición al régimen de Franco*, Madrid, Actas del Congreso.
- MUJAL-LEÓN, E. (1982): «The left and the catholic question in Spain», en S. Berger (ed.), *Religion in west european politics*, Londres, Frank Cass, pp. 99-139.
- OLTRA, B., y DE MIGUEL, A. (1978): «Bonapartismo y catolicismo. Una hipótesis sobre los orígenes ideológicos del franquismo», en *Papers*, núm. 8, pp. 53-102.
- PANLEY, S. (1985): *El catolicismo en España*, Barcelona, Planeta.
- PÉREZ AGOTE, A. (1990): *Los lugares de la religión: la secularización de la vida en el País Vasco*, Madrid, CIS.
- PÉREZ DÍAZ, V. (1987): «Iglesia y religión en la España contemporánea», en id., *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, pp. 411-467.
- PÉREZ VILARIÑO, J. (1975): *O factor religioso na Espanha actual*, Santiago de Compostela, Editorial SEPT.
- PRADES, J. (1983): «Discours politique et universalité du sacré», en *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, núm. 4, pp. 433-447.
- (1986): «Le sacré civilisé. Politique, religion et modernité à la lumière de la socio-religiosité», en Y. Desroisiers (ed.), *Religion y culture au Québec*, Montreal, Fides, pp. 27-46.
- (1987): *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, París, PUF.
- RUIZ RICO, J. (1977): *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*, Madrid, Tecnos.
- SANZ FERNÁNDEZ, F. (1988): «Algunos conflictos significativos de la "Juventud Obrera Católica" con el régimen de Franco», en AA.VV., *La oposición al régimen de Franco*, Madrid, Actas del Congreso.
- SCHAFF, A. (1988): *Perspectivas del socialismo contemporáneo*, Barcelona, Crítica.
- (1990): «Las zonas inexploradas del socialismo contemporáneo», en *El Socialismo del Futuro*, núm. 1, pp. 45-72.
- TELLO, J. A. (1984): *Ideología y política. La Iglesia católica (1936-1959)*, Zaragoza, Libros Pórtico.

- TORNOS, A. (1981): «Conciencia religiosa y cambio social en España (1939-1979)», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria Académica 1979-1980*, Madrid, FyS, pp. 5-39.
- TUÑÓN DE LARA, M. (1968): *El hecho religioso en España*, París, Ed. de la Librairie du Globe.
- TUSSELL, J. (1984): *Franco y los católicos*, Madrid, Alianza.
- UNCITI, M. (1980): «Las relaciones entre el PSOE y la Iglesia», en *Razón y Fe*, marzo, pp. 267-283.
- URBINA, F. (1976): «El compromiso vital cristiano en España», en AA.VV., *Estudios sociológicos sobre la situación social de España*, Madrid, Fundación FOESSA-Euramérica, pp. 630-684.
- (1982): «Iglesia y formación social en España», en *Pastoral Misionera*, núm. 1, pp. 30-62.
- (1987): «Le catholicisme espagnol et le processus de modernisation au XIX siècle», en *Social Compass*, núms. 2-3, pp. 211-223.
- VIDAL BENEYTO, J. (1972): «Apuntes para una aproximación al estudio sobre religión y sociedad en la España actual», en AA.VV., *Estudios de Ciencia Política y Sociología. Homenaje al profesor C. Ollero*, Madrid, pp. 905-943.
- VIGIL Y VÁZQUEZ, M. (1990): *El drama de la Acción Católica y el nacional-catolicismo*, Barcelona, Santacreu Editor.
- s.f. (1934): «Prefacio» a la edición española de V. I. LENIN, *La religión*, Barcelona, Publicaciones Edeya.