

**RELIGIOSIDAD,
CAMBIOS SOCIALES
Y CULTURALES
EN LA ESPAÑA ACTUAL**JOAN ESTRUCH

La observación de los profundos cambios habidos en los últimos treinta años, por lo que respecta a las formas de expresión de la religiosidad y a las modalidades de inserción de las instituciones religiosas en la sociedad española, ha suscitado el interés de buen número de sociólogos de la religión, tanto en Europa como en América. Un interés paradójicamente motivado, sobre todo, por el hecho de que en la evolución de la situación religiosa española detectaban, no una confirmación más de una tendencia general, antes bien una de las escasísimas y excepcionales verificaciones empíricas de las teorías sobre los procesos de secularización elaboradas en la década de los años sesenta.

En efecto, lo que prevalece hoy a escala mundial no es fundamentalmente la tendencia a una creciente secularización, antes bien, al contrario, un resurgir de formas y expresiones religiosas sumamente militantes: asistimos en la actualidad al auge de distintos tipos de fundamentalismos y de integrismos. De suerte que, en contra de lo que pronosticaban las teorías sociológicas de hace veinticinco o treinta años, en las postrimerías del siglo XX difícilmente puede afirmarse que el mundo sea menos religioso que nunca; más bien habría que decir que continúa siendo tan religioso como siempre: ferozmente religioso incluso, en muchas ocasiones.

Es en este contexto global donde las excepciones a la norma cobran su peculiar interés. Y son excepciones a la norma, por una parte, unos núcleos de población muy minoritarios, con niveles de educación superior y básicamente vinculados a los mundillos intelectuales, universi-

tarios, de los medios de comunicación, etc.; y, por otra parte, un ámbito geográfico muy delimitado, que no es otro que el del continente europeo, con el probable añadido de algún país del Extremo Oriente y de Quebec.

La novedad, en nuestro caso, la constituye el hecho de que a lo largo de los últimos treinta años España ha pasado, cultural y religiosamente, a formar parte de Europa. Y ha constituido, según decía antes, una de las raras verificaciones empíricas del principio que afirma la existencia de lo que Max Weber llamaría unas "afinidades electivas" entre los procesos de modernización y de secularización. Es más: España ha sido el escenario de un proceso de secularización espectacular tanto por su intensidad como por la rapidez con que se ha producido. La institución eclesiástica ha perdido su antiguo monopolio de siglos como instancia de legitimación, mientras que las expresiones socialmente más visibles de la religiosidad han pasado a ocupar un lugar que, desde la perspectiva histórica de hace no muchos años, aparece hoy como sorprendentemente marginal. La antigua suprema especialización institucional de la religión en forma de iglesia—por decirlo en palabras de Thomas Luckmann— ha dado paso a una situación en la que lo religioso, sencillamente, no forma ya parte de lo que Peter Berger suele denominar "el mundo dado por supuesto".

Antes de proseguir, quisiera añadir inmediatamente dos breves puntualizaciones. La primera, para decir que si bien todo el proceso de la transición política española ha incidido lógicamente en los cambios culturales y religiosos, en modo alguno creo que pueda establecerse entre uno y otros una relación de causa a efecto. El fin de la dictadura aceleró sin duda en España el proceso de modernización; pero los orígenes de dicho proceso, en lo cultural y en lo religioso, hay que situarlos antes. Es del desarrollismo de los tecnócratas de los años sesenta de donde brotan los gérmenes del cambio cultural español no necesariamente de forma querida y deliberada, sino en una magnífica ilustración del principio sociológico de las consecuencias no previstas de la acción. No es ésta una de las menores paradojas del papel histórico desempeñado por aquella tecnocracia franquista tradicionalmente asociada al Opus Dei; como escribí en mi estudio sobre dicha organización, fueron esos políticos y economistas vinculados al Opus Dei los principales responsables de que España dejara de mirar fijamente hacia Fátima para dirigir los ojos hacia Bruselas.

En segundo lugar, permítaseme un toque de atención —que será sin duda mal recibido por algunos— acerca de una imprecisión conceptual en la que estoy incurriendo, y que viene condicionada por el pro-

pio enunciado de la temática. Hablar de la religiosidad en España supone, efectivamente, autocondenarse a la vaguedad y a las ambigüedades. La lógica del lenguaje de la administración y la lógica del análisis científico no tienen porqué coincidir, y, de hecho, suelen no coincidir. Independientemente del juicio que quepa hacer en otros ámbitos, lo cierto es que en lo religioso Barcelona, por ejemplo, está más lejos de León que de Lyon, y más cerca de Milán que de Sevilla. Por más que en lo eclesiástico Cataluña haya podido intercambiar en tiempos no lejanos obispos con Astorga, y no con una diócesis de la Toscana, el catolicismo catalán no es, sin más, un retazo del catolicismo español. Y lo mismo cabría decir, por supuesto, y siempre con los matices del caso, del catolicismo gallego, del vasco o del andaluz. Las diferencias de talante, de mentalidad y de tradición histórica explican que el hecho de hablar de “la religión en España” sea, científica y sociológicamente, caer en simplificaciones abusivas, aun cuando “*constitutionally correct*”.

Hechas estas salvedades, incómodas ambas pero honradamente imprescindibles, y a riesgo por tanto de continuar simplificando abusivamente en lo sucesivo, creo que en síntesis cabría caracterizar la actual situación religiosa diciendo que la sociedad española es hoy una sociedad secularizada y plural.

En el previsible consenso en tomo a esos dos adjetivos radican, a mi entender, tanto la innegable ventaja de un marco posibilitador de la reflexión y el análisis, como el inconveniente de la tentación de recurrir a esas nociones de una forma ritual y huera de contenido. La importación acrítica de unas elaboraciones teóricas pensadas desde otros contextos y para otras situaciones bien distintas de la española, y la adopción mimética e irreflexiva de conceptos como los de secularización y pluralismo, en lugar de ayudar a la comprensión de la realidad pueden cumplir, bien al contrario, la función de imposibilitarnos el esfuerzo de análisis que nos conduzca a dicha comprensión.

* * *

¿Qué queremos decir exactamente, en efecto, al afirmar que la sociedad española es una sociedad secular o secularizada? Básicamente tres o cuatro cosas, probablemente ciertas todas ellas en parte, pero sin duda no exentas de ambigüedades.

En primer lugar, las más de las veces solemos recurrir a la noción de secularización como sinónimo, prácticamente, de descristianización. Según ello, lo que caracterizaría la evolución de la situación a lo

largo de las últimas décadas sería un declive de la religión, su decadencia, su ocaso: el lento pero seguro camino hacia su desaparición. El cristianismo sería hoy en nuestras latitudes un vestigio residual de tiempos pretéritos. Residuo venerable para algunos; pura arqueología para los anticlericales más beligerantes: como quien dice, ni el propio Marx se las prometía tan felices... Y sin embargo, si no queremos dejarnos llevar por la fácil corriente de los clichés estereotipados, habría que plantearse ciertos interrogantes y cabría formular posibles hipótesis alternativas. Al fin y al cabo, tal vez el anticlericalismo de rompe y rasga sea asimismo un vestigio de otros tiempos.

La supuesta descristianización, evidente si se mide exclusivamente por el estúpido rasero de los índices de práctica religiosa dominical, único indicador "objetivo" que parecen haber sido capaces de hallar tantos perpetradores de encuestas mal llamadas sociológicas, podría actuar en realidad como espejismo que nos impidiera darnos cuenta de las cosas como son. Por una parte, en efecto, la tesis de la descristianización exige que se esté postulando implícitamente la existencia de otra época, en relación con la cual la nuestra se habría "descristianizado". Ahora bien, ¿cuál sería esa época? Si la España de los años noventa es una España descristianizada, ¿cuál es la España verdadera e íntegramente cristiana?: ¿la del franquismo, la de los años treinta, la del siglo XVII? Mala cosa es, desde un punto de vista mínimamente científico, que para dar cuenta de un determinado fenómeno sea preciso erigir un mito legendario a partir del cual quepa explicar la realidad presente.

Por otra parte, e incluso ateniéndonos a los datos supuestamente objetivos de las encuestas de opinión acerca de la disminución de las tasas de practicantes, convendría no perder en ningún momento de vista algo que, de tan evidente como es, solemos no ver: lo que de suyo dicen esos datos no es si la gente es más o menos religiosa, ni siquiera si es más o menos cristiana, sino tan sólo si va o no va a misa los domingos. Se pregunta uno qué clase de modelo implícito de religiosidad subyace tras las afirmaciones según las cuales un descenso en la asiduidad de frecuentación de los templos equivaldría automáticamente a una mengua de dicha religiosidad. Es más: nuestros dicharacheros analistas de encuestas vienen poniendo últimamente de relieve la emergencia y la creciente importancia numérica de un sector de población que se autodefine, según dicen, como creyente o católico poco practicante. E inmediatamente interpretan que estos practicantes esporádicos u ocasionales se hallan ineluctablemente en tránsito hacia el abandono definitivo de toda práctica, e incluso de toda creencia reli-

giosa. Lo cual es efectivamente una posibilidad, pero en modo alguno una necesidad. La hipótesis alternativa diría más bien en este caso que pudiera tratarse de la cristalización de una modalidad distinta de afiliación religiosa y de pertenencia a la Iglesia. En otras palabras, es igualmente posible —y a mi modo de ver más plausible en estos momentos— que este tipo de comportamiento tienda a estabilizarse, en una combinación de una cierta afirmación de creencias religiosas cristianas con un claro distanciamiento respecto de las estructuras eclesiásticas institucionalizadas. Los datos estadísticos más recientes de países de la Europa central y septentrional, que iniciaron mucho antes el famoso “proceso de secularización”, así parecerían corroborarlo.

Una segunda dimensión de ese mismo proceso de secularización se refiere más bien a la creciente autonomización de la esfera civil con respecto a la religiosa, la cual perdería así sus antiguas funciones de tutela de la sociedad y de sistema de legitimación en régimen de monopolio, dando lugar simultáneamente al fenómeno de la privatización de la religión.

De nuevo hay en esa perspectiva elementos indudablemente ciertos; pero de nuevo contiene igualmente ambigüedades no menos claras. En el caso español, en que el franquismo de mediados de siglo supuso en el contexto europeo un anacronismo clamoroso, el paulatino proceso de separación de la Iglesia y el Estado apunta manifiestamente en el sentido de esa autonomización. Bastaría una comparación detenida entre el Fuero de los Españoles y la Constitución actualmente en vigor para certificarlo. Sin embargo, posiblemente el hecho mismo de la existencia de unos Acuerdos entre España y la Santa Sede, y en todo caso la persistencia de ciertos conflictos, como por ejemplo el relativo a la cuestión de la enseñanza religiosa, atestiguan la dificultad de referirse en esos términos a la sociedad española como una sociedad secularizada.

Por otro lado, tampoco me parece que la tesis de la privatización de lo religioso, que yo mismo he defendido en numerosas ocasiones, pueda mantenerse hoy en España sin toda una serie de matices indispensables. Es cierto que globalmente el factor religioso queda adscrito a la conciencia, e incluso a la intimidad, del individuo, convirtiéndose por consiguiente en asunto opinable, en cuestión de preferencias y hasta casi de gustos personales. Es igualmente cierto que las instituciones religiosas dejan de desempeñar al menos en parte algunas de las funciones que antaño desempeñaron en la esfera pública, y que su papel queda cada vez más circunscrito a la esfera privada. Todo ello conlleva consecuencias, y consecuencias importantes: desde la crisis

irreversible de la noción tradicional de ortodoxia, y desde la percepción que a menudo los individuos tienen de la Iglesia como suministradora de unos servicios de consumo a los que se tiene derecho, hasta el hecho de que estos individuos tiendan a posicionarse frente a lo religioso como si se hallaran en situación de mercado informado: es decir, como si poseyeran criterios autónomos de evaluación, convirtiendo con ello el ámbito de la religión en materia opinable. Pero aun siendo todo ello cierto, no lo es menos que en los últimos años —coincidiendo básicamente con el actual pontificado— la Iglesia católica ha manifestado muy serias resistencias a ese proceso de privatización, y ha llevado a cabo notables esfuerzos por contrarrestarlo por medio de una estrategia de recuperación de su presencia pública. Ciertos grupos, minoritarios pero poderosos e influyentes, han hecho de esa voluntad de incidencia en la esfera pública su norma programática. Probablemente éste sea, por lo demás, uno de los aspectos en los que más patentes resultan las diferencias entre la Iglesia española y la Iglesia catalana, por ejemplo, y, por ende, uno de los terrenos en los que más abusiva resulta la simplificación consistente en hablar, sin más, de la situación religiosa en España, como si el real y sistemáticamente negado carácter plurinacional y pluricultural del Estado no hubiera de traducirse lógicamente en una similar disparidad en el nivel de lo religioso.

En tercer lugar, y en términos todavía más genéricos, las teorías sociológicas de la secularización defienden la tesis de una desacralización del mundo. No se trataría ya sólo de un proceso de autonomización de la “sociedad civil” con respecto a lo religioso, sino que sería el mundo entero el que quedaría desposeído de todo carácter sagrado, a medida que tanto el hombre como la naturaleza van siendo progresivamente objeto de explicaciones de tipo racional causal. Y ese mundo definitivamente desencantado estaría presidido por la increencia.

El de la increencia es a mi juicio uno de los estereotipos más tenaces de toda esta temática, fuente a la vez de equívocos múltiples y notables. Ante todo, sorprende la alegre aceptación del calificativo de “no creyentes” por parte de quienes no se consideran católicos. En efecto, sólo en un contexto históricamente pretérito de monopolio de las creencias legítimas por parte de la Iglesia católica resulta comprensible el recurso a semejante expresión para designar a quienes no compartiesen esas creencias. Pero en la actualidad el hecho de no profesarlas no implica en absoluto la imposibilidad ni la ilegitimidad de tener otras creencias distintas. *“Porque todos creemos en algo...”*, como decía Juan de Mairena; y porque ningún sistema de creencias puede aspirar hoy a régimen de exclusividad alguna. Por otra parte, sostener que la socie-

dad española sea hoy una sociedad en la que prevalece la increencia parece de una ingenuidad francamente desmesurada. La credulidad, y no la increencia, constituiría en todo caso el rasgo más destacado de nuestra situación; una credulidad sin duda politeísta, más que mono-teísta, pero credulidad al fin y al cabo, capaz de convertir en dioses —o ídolos— las realidades más variopintas. Pienso que huelgan los ejemplos.

En definitiva, pues, si algo queda claro en medio de tanta simplificación y tanta ambigüedad, es que la afirmación del carácter secular de la sociedad española contemporánea significa dos cosas, y probablemente poco más que esas dos cosas. En primer lugar, que se trata de una sociedad en la que la Iglesia católica ha perdido buena parte de su antiguo poder y de su antigua influencia social. O, para ser más rigurosos, que ha perdido concretamente su antigua capacidad de imponerse coactivamente sobre la mayoría de la población. Y en segundo lugar, y correlativamente, que sin tanto discurso retórico como el que es habitual sobre el imperio del ateísmo, o sobre “la muerte de Dios”, ese Dios, sin prejuizar sobre su presencia o su ausencia, ha dejado de ser social y colectivamente obligatorio.

Decía al comienzo que la fórmula ritual proclamaba que la sociedad española era secular y plural. Tras haber visto algunas de las ambigüedades que suelen acompañar al primero de los dos adjetivos, procedamos de modo similar con el segundo.

En relación con el tema del pluralismo religioso, el problema básico ha sido a mi modo de ver el de la importación acrítica de unas teorizaciones de origen norteamericano, y pensadas esencialmente para tratar de dar cuenta del peculiar mosaico religioso de los Estados Unidos, sin caer en la cuenta de que sólo con algunas modificaciones sustanciales eran aplicables dichas teorías a la situación española. La sociedad española es efectivamente plural, tanto desde el punto de vista cultural como incluso desde el punto de vista religioso. Pero el pluralismo religioso no reviste en la Península las mismas características que en América, donde equivale, en síntesis, a la coexistencia en igualdad de condiciones de distintos sistemas religiosos de legitimación, sin que ninguno de ellos pueda aspirar a ninguna especie de hegemonía sobre los demás. Entre nosotros, en cambio, si la imagen del crisol (o *melting pot*) puede ser relativamente adecuada para dar razón de algunos de los rasgos más distintivos y significativos de la cultura y hasta del nacionalismo catalán, a diferencia por ejemplo del caso vasco —y, desde esta perspectiva, ni que decir tiene que el nacionalismo español se ha fundamentado desde hace varios siglos en la negación

misma de todo reconocimiento de la igualdad en la diversidad— lo cierto es que esa imagen es poco válida para dar razón del pluralismo estrictamente religioso.

Bien es cierto que podría aplicarse a España, como es aplicable a los Estados Unidos y como lo había sido ya a la antigua Roma, aquella máxima que tan elegantemente supo sintetizar hace cien años el historiador británico Edward Gibbon, al afirmar (en *Decline and Fall of the Roman Empire*, 1896) que “los distintos tipos de culto coexistentes en el mundo romano eran considerados por el pueblo como igualmente verdaderos; por el filósofo [o el intelectual] como igualmente falsos; y por el magistrado [o el político] como igualmente útiles”. La principal diferencia estriba, sin embargo, en el hecho de que pese a que cualquier español tiene hoy materialmente la posibilidad de hacerse presbiteriano, ortodoxo, cuáquero o adventista del séptimo día, la muy exigua presencia numérica de todas estas confesiones religiosas hace que en la inmensa mayoría de las ocasiones se trate de una posibilidad más teórica que práctica.

Ello no obstante, continúa siendo cierto que la española es una sociedad religiosamente plural. Pero más que en la coexistencia igualitaria de una multiplicidad de tradiciones religiosas, el pluralismo se ha introducido básicamente en España a partir del momento en el que los ciudadanos han sido libres para decir sí o no al antiguo monopolio religioso del catolicismo. En esa desmonopolización radica la especificidad del fenómeno en nuestro contexto, y en ella está la clave para entender tanto la significación que reviste aquí el pluralismo como las notables diferencias que presenta con respecto al de otras sociedades.

Sólo así cabe explicar, por ejemplo, que la irrupción del pluralismo haya tenido en España como principal consecuencia el espectacular crecimiento del fenómeno de la indiferencia. En efecto, lo último que razonablemente podría decirse acerca de la sociedad norteamericana es que sea una sociedad religiosamente indiferente. El pluralismo ha estimulado allí una competencia entre los diversos suministradores de legitimaciones religiosas, pero sin dar lugar en general a un distanciamiento de la población con respecto al conjunto de todos ellos. Aquí, en cambio, y precisamente por tratarse básicamente de un proceso de desmonopolización, la indiferencia ha sido el resultado primero y fundamental de la nueva situación.

Esa indiferencia ha supuesto una disminución muy considerable de los niveles de cultura religiosa. Desde el punto de vista, no ya de las creencias, sino estrictamente de los conocimientos en materia reli-

giosa, la cultura de las generaciones más jóvenes tiende peligrosamente al puro analfabetismo. También es cierto que ha redundado en una disminución igualmente notable de los niveles de hostilidad beligerante contra lo religioso, y más concretamente contra lo eclesiástico. Una vastísima ignorancia, aderezada con aquella vaga curiosidad que suele despertar todo lo exótico, serían en definitiva las coordenadas básicas de la situación que parece configurarse para el próximo futuro.

* * *

Finalmente, ni qué decir tiene que desde un punto de vista sociológico resulta de particular interés observar la tipología de posibles reacciones de la institución eclesiástica ante semejante evolución. La Iglesia católica, en efecto, ha visto profundamente modificadas sus modalidades de inserción en la sociedad española. En un lapso de tiempo relativamente corto ha pasado de un régimen de monopolio a una situación de minoría cognitiva. Entendámonos: no estoy diciendo ni que la suya sea una posición insignificante, ni que su peso específico en la sociedad española sea poco importante, ni que no siga siendo una de las instituciones capaces de movilizar a mayor número de personas. Al decir que su situación es la de una minoría “cognitiva” me refiero al hecho de que, independientemente de toda estimación numérica —ya sea del número de católicos, ya del número y la importancia de los organismos vinculados a la Iglesia católica— las ideas por las que se define, los valores que propugna, las creencias que sustenta, las legitimaciones que propone, no son hoy en España las ideas, los valores, las creencias ni las legitimaciones dominantes. Si, según decía Marx, las ideas dominantes son siempre las ideas de la clase dominante, afirmar que el catolicismo se halla hoy en situación de minoría cognitiva equivale a afirmar que la ideología católica no constituye hoy la ideología dominante, y que el proceso de desmonopolización en que ha consistido nuestro pluralismo religioso ha hecho perder a la Iglesia toda posibilidad de pretender continuar ocupando una posición hegemónica.

Ante ello, me parece que cabría observar hoy en el catolicismo español tres tipos de reacción, o la adopción de tres tipos de estrategia. (Me refiero, por supuesto, a “tipos” en el sentido weberiano, es decir a modelos teóricos, a asientos analíticos válidos y útiles, pero sin que constituyan necesariamente una descripción rigurosa de la realidad, y sin que tales estrategias hayan de ser necesariamente deliberadas, ni que se den en estado puro).

En primer lugar, estarían quienes tienden a negar —y a negarse a sí mismos— la realidad del pluralismo, de la desmonopolización, y de la nueva situación de minoría cognitiva. ¿Cabría aplicarles aquel verso de Machado: *Castilla miserable, ayer dominadora, envuelta en sus andrajos desprecia cuanto ignora*? De no ser porque personalmente soy católico —e incluso de aquellos a los que mis colegas clasifican en sus encuestas entre los “católicos practicantes”— seguramente no me atrevería a decir en público que a eso precisamente, a ese “*desprecia cuanto ignora*”, me suenan muchos de los comunicados que emanan de las reuniones de la Conferencia episcopal española. Y Machado proseguía: “*¿Espera, duerme o sueña?*”. En muchos casos, diría, es una Iglesia que se resiste; que numantivamente se resiste a enfrentarse con la realidad de los hechos. En otros casos en efecto —y no es sino la otra cara de la misma moneda— espera y sueña reconquistar antiguas posiciones. Como expresión emblemática de esa actitud, permítaseme aducir una contundente afirmación de Monseñor Escrivá de Balaguer: la Iglesia, decía, es un organismo que demuestra su vitalidad con un movimiento que no es sólo una mera “*adaptación al ambiente: es una intromisión en él, con ánimo positivo y señorial*”.

En segundo lugar estarían quienes tienden a una aceptación, resignada y acrítica, de los hechos como son. Realistas, admiten la fuerza de los hechos y el carácter irreversible de la nueva situación. Y ante ello mostrarían de nuevo las dos caras de una misma moneda: ya sea optando abierta o tácitamente por la dimisión y por la autoliquidación institucional, ya sea refugiándose en un *ghetto* católico relativamente insularizado de la sociedad global. Es curioso que, exceptuando algunas aproximaciones muy valiosas hechas años atrás por José Luis Aranguren, esté todavía prácticamente por hacer el análisis de la profunda crisis en la que el período inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II sumió al catolicismo español: cómo en muy poco tiempo se pasó de un progresismo eufórico e ingenuo al abandono puro y simple de toda conexión con la institución eclesiástica y, en el caso concreto de toda una generación del clero, a las secularizaciones masivas. Y si la moda efímera de los “teólogos de la muerte de Dios” constituyó el ejemplo paradigmático de aquella empresa de autoliquidación institucional, de la resaca de esa crisis surgió la tendencia a buscar en el recogimiento del “*ghetto*” la protección de unas seguridades y unas certezas compartidas en grupo, aun a costa de la pérdida de contacto real con la sociedad en la que ese grupo en principio había de vivir inserto.

Por último, para ser completa la tipología habría de contemplar asimismo la emergencia de una tercera categoría: la de quienes, sin

negar para nada la realidad, sin resistencias numantinas y sin ansias de reconquista, pero al mismo tiempo aceptando que, aun siendo las cosas como son, bien podrían ser distintas, propugnan una presencia de la Iglesia católica en la sociedad española que sea a la vez una presencia activa y una presencia sin el más mínimo afán de imposición coactiva ni de voluntad monopolizadora.

Pienso que en la actualidad coexisten en el panorama religioso español —obviamente en proporciones diversas según la diversidad de situaciones y de contextos— las tres tendencias. Pienso asimismo que uno de los problemas fundamentales con los que internamente se enfrenta hoy la Iglesia católica es el de la aceptación plena de la realidad de la existencia de esa misma pluralidad en su seno. Y pienso finalmente que, del mismo modo que globalmente se ha producido en la España de las últimas décadas un cierto proceso de “normalización” —por ejemplo de “normalización democrática” aun en medio de tantos altibajos, o por ejemplo de “normalización lingüística” en el caso de Cataluña aun en medio de tantas reticencias— así también, el día en que prevalezca en lo religioso la última de las tres tendencias podrá afirmarse que el proceso de secularización y la introducción del pluralismo habrán desembocado en una cierta “normalización” de la situación religiosa española.