

Religión y política en España: los nuevos contornos del *cleavage* religioso*

JOSÉ RAMÓN MONTERO**

Resumen: *En este artículo examino las relaciones entre religión y política en España durante los últimos veinte años. Tras un pasado histórico extraordinariamente conflictivo a causa del cleavage religioso, una de las características más relevantes de la política española consiste precisamente en la creciente irrelevancia del factor religioso. Este cambio ha sido posible por las estrategias de las élites políticas y eclesiales para no politizar las diferencias existentes por cuestiones religiosas, así como por el intenso proceso de secularización experimentado por los españoles. Utilizando numerosos datos empíricos procedentes de encuestas poselectorales, analizo sucesivamente indicadores sobre religiosidad y secularización, los perfiles ideológicos de los grupos religiosos y las preferencias electorales de los sectores afectados por el cleavage religioso. Las conclusiones subrayan su debilitamiento y el papel secundario del factor religioso en la explicación del comportamiento electoral de los españoles.*

Abstract: *This article examines the relations between religion and politics in Spain over the past twenty years. Following an extremely conflictive past, as a result of religious schisms, one of the most significant characteristics of current Spanish politics has been the growing irrelevance of the religious factor. This change has been brought about by the strategies employed by the political and ecclesiastic elites to prevent the politicization of existing differences over religious issues, together with the intense secularization of Spanish society. Using several empirical data from post-electoral surveys, the author analyzes the indicators on religiosity and secularization, the ideological profiles of religious groups and the electoral preferences of the sectors affected by religious schisms. The conclusions highlight their weakness and show the subordinate role of the religious factor in explaining the electoral behavior of Spaniards.*

Palabras clave: comportamiento electoral, *cleavage* religioso, secularización, elecciones, religión, España.
Key words: electoral behaviour, religious cleavage, secularization, religion, Spain.

QUIERO DISCUTIR EN ESTE ARTÍCULO LAS RELACIONES entre religión y política en España a través de las preferencias ideológicas y electorales de los ciudadanos. Como en otros aspectos, los cambios sociales y políticos de las dos últimas décadas han terminado por incorporar esas relaciones a patrones europeos. Pero el caso español presenta dos características diferenciales. La primera radica en

* Una versión más amplia de este artículo se presentó en el taller sobre *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*, celebrado en Berna (Suiza) en marzo de 1997 dentro de las sesiones del *European Consortium for Political Research* (ECPR). Debo agradecer los valiosos comentarios de los asistentes a dicho taller, así como los de Nikiforos Diamandouros, Stathis Kalyvas y Paolo Segatti. Quiero también expresar mi agradecimiento a Justin Byrne y Mariano Torcal por su ayuda, al Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales, del Instituto Juan March, por sus facilidades, y a la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología (CICYT) por su generoso financiamiento.

** Dirigir correspondencia al Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales, Instituto Juan March, Castillo 77, E-28006, Madrid; tel.: 34-91-435-44240; fax.: 34-91-576-3420/431-5135; e-mail: montero@ceacs.march.es; homepage: <http://www.march.es>.

una accidentada evolución histórica que arranca de la dependencia estatal de la Iglesia a finales del siglo XIX, pasa por los polarizados conflictos religiosos de la Segunda República y llega hasta el predominio del *nacionalcatolicismo* durante el régimen autoritario de Franco. Instalada ya en la transición democrática, la segunda característica consiste en la superposición de dos procesos de la máxima importancia, y que además tuvieron lugar en cortos espacios de tiempo. Esos procesos implicaron, de un lado, la extraordinaria magnitud de las transformaciones del catolicismo español en los años setenta; de otro, la más callada, pero no menos destacable, evolución de las preferencias electorales de los católicos españoles desde el principio de los años ochenta.

En la reciente democracia española, el desarrollo de las nuevas relaciones entre religión y política ha sido posible por una combinación de las estrategias de las élites políticas y de los cambios sociales que se enmarcan bajo el término de *secularización*. Ambos factores han contribuido a crear un hasta entonces desconocido *clima religioso*, presidido por la decisión de evitar conflictos y caracterizado por un creciente pluralismo en las distribuciones ideológicas y las preferencias partidistas de los grupos religiosos. Los niveles de consenso y secularización alcanzados por los españoles hacen ya sumamente improbables las confrontaciones por motivos religiosos: la religión ha dejado de aparecer como un elemento fundamentalmente divisivo o polarizador; sigue siendo un factor relevante para la decisión del voto, pero su influencia ha perdido en extensión (por el menor número de votantes afectados) e intensidad (por su menor incidencia sobre los votantes). Los electorados de los distintos partidos se diferencian naturalmente en función de su religiosidad, pero el *cleavage* religioso se ha debilitado. Aunque no existe en España un partido demócrata cristiano, los conservadores, que cuentan con un electorado más religioso, han debido adaptarse a unas condiciones de competición electoral crecientemente secularizadas. Como en muchos otros países europeos, la religión ocupa así un lugar secundario entre los distintos factores explicativos del comportamiento electoral de los españoles. Se trata por el momento de la última etapa de una acelerada transformación, a la que la jerarquía eclesiástica ha solido responder con dosis variables de desconcierto e irritación. Pero sus resultados son ya difícilmente reversibles.

LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA COMO PUNTO DE PARTIDA

Durante la transición, muchos observadores políticos expresaron sus temores sobre una posible revitalización del *cleavage* religioso. Esos temores se fundamentaban en la larga tradición histórica de intervencionismo de la Iglesia y en su apoyo a la larga dictadura franquista. De hecho, los motivos religiosos están detrás de gran parte de los conflictos políticos de España en su reciente pasado. Como Linz (1993:1) ha subrayado, “la historia de la religión y la política en España en el último siglo está, como la historia del país, llena de acontecimientos dramáticos”. Muchos de ellos cristalizaron en los años treinta, durante la breve experiencia democrática de la

Segunda República. Los conflictos religiosos facilitaron la movilización de los católicos contra la República y la formación de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA), un partido confesional que en muy poco tiempo logró convertirse en el principal bastión de los votantes conservadores y de los intereses católicos. El propio sistema de partidos sufrió profundamente el solapamiento del *cleavage* religioso con los restantes conflictos sociales, regionales y políticos. El sistema de partidos ejemplificó casi a la perfección la categoría del pluralismo polarizado, con partidos relevantes en los extremos, competencia centrífuga y oposiciones irresponsables (Sartori, 1976:131ss.): los partidos católicos desempeñaron un papel esencial en este resultado, que contribuyó también a la quiebra de la Segunda República (Linz, 1978; Montero, 1977). Y poco después la Iglesia apoyó decisivamente al bando franquista mediante su defensa de la guerra civil como una *crusada* contra los enemigos de la religión y su legitimación durante cerca de cuarenta años del régimen autoritario en el esquema del denominado *nacionalcatolicismo* (Botti, 1992).

Con estos antecedentes, no resultaba exagerado temer que los conflictos religiosos volvieran a surgir con la reanudación de la vida democrática. Para empezar, los actores políticos tenían que enfrentarse a un proceso constituyente en el que debían adoptarse numerosas decisiones difíciles sobre temas tan relevantes como las relaciones Iglesia-Estado, la regulación de la educación, la aprobación del divorcio o el tratamiento del aborto. Además, los electores españoles revelaban una fuerte división en sus preferencias sobre esos temas religiosos, una marcada polarización en sus sentimientos hacia la Iglesia y una intensa relación entre identificación religiosa y opiniones políticas. Es cierto, como luego veremos, que en el interior de los principales partidos competidores (Unión de Centro Democrático [UCD], el partido en el gobierno, y el Partido Socialista Obrero Español [PSOE]) se producía una cierta heterogeneidad religiosa, derivada de sus estrategias *catch-all* y de sus éxitos electorales; pero los perfiles religiosos de sus votantes mostraban claras diferencias interpartidistas (Sani, 1981). Y por si lo anterior fuera poco, los dos principales partidos de izquierda (el PSOE y el Partido Comunista de España [PCE]) tuvieron distintos enfrentamientos con los dos partidos conservadores (UCD y Alianza Popular [AP]) sobre regulaciones específicas de estas cuestiones religiosas en los momentos iniciales del proceso constituyente. En consecuencia, la reactivación del conflicto religioso parecía depender sencillamente de que unos líderes políticos o eclesiásticos medianamente irresponsables radicalizaran las anteriores diferencias, politizaran las identidades católicas o sus contrarias y movilizaran a los sectores afectados: esa táctica les permitiría incrementar sus posibilidades de éxito para el establecimiento de relaciones duraderas con sus respectivos votantes.

Pese a todo ello, el potencial de polarización del *cleavage* religioso no llegó a desarrollarse. Este resultado surgió del entrecruzamiento de tres factores diferentes: primero, los cambios experimentados por la propia Iglesia católica en los momentos finales de la dictadura franquista; segundo, las estrategias de los líderes políticos y religiosos en los momentos cruciales de la transición democrática y,

finalmente, las consecuencias del proceso de secularización vivido por los españoles. Las primeras manifestaciones de esta secularización coincidieron con los efectos del Concilio Vaticano II, que llevaron a sectores relevantes de la jerarquía a replantear el papel de la Iglesia en el régimen autoritario. Durante la última década del franquismo, muchos españoles comenzaron a experimentar los cambios sociales vinculados con el desarrollo económico, el incremento de los servicios, la movilidad social, la expansión de los niveles educativos, el desplazamiento masivo hacia las ciudades y la difusión de pautas culturales y valorativas modernas. Una de sus consecuencias afectó plenamente a la esfera religiosa. Esos cambios impulsaron procesos de alejamiento de la Iglesia en cuanto institución, de pérdida de fuerza de las creencias religiosas y de disminución de las prácticas religiosas: eran síntomas evidentes de una cierta secularización, entendida como laicización político-cultural e individualización de las conciencias. Al mismo tiempo, la Iglesia revisó sus planteamientos hacia la dictadura. A principios de los setenta, una asamblea conjunta de obispos y sacerdotes llegó a discutir (aunque no a aprobar) una resolución en la que se pedía perdón por el papel de la Iglesia durante la guerra civil y el franquismo. Y mientras los sectores más jóvenes del clero se integraban en organizaciones clandestinas antifranquistas, algunos miembros de la jerarquía eclesiástica protagonizaban enfrentamientos con las autoridades del régimen autoritario (Enrique y Taracón, 1996).

Durante la transición, las nuevas élites políticas incluyeron los temas religiosos dentro de la denominada *política de consenso* que se adoptó como una estrategia deliberada para evitar los enfrentamientos sobre cuestiones conflictivas; ello implicaba que las diferencias existentes habrían de solventarse a través de negociaciones interpartidistas, o entre los partidos y los representantes de la Iglesia, antes que mediante declaraciones públicas o institucionales, y menos aún en ocasión de campañas electorales (Gunther, 1992). Así, las élites políticas recurrieron a los procedimientos consensuales en la redacción de la Constitución, abordaron de forma pragmática la negociación de sus divergencias con la Iglesia e hicieron gala de moderación ante las esporádicas intervenciones públicas de la jerarquía eclesiástica. En el plano organizativo, las élites políticas evitaron además la politización de las identidades religiosas y el establecimiento de lazos formales con grupos religiosos. Por su parte, la jerarquía eclesiástica apoyó claramente el proceso democratizador, mostró una similar moderación en el tratamiento de sus divergencias con los nuevos dirigentes políticos respecto a temas religiosos y rechazó explícitamente vincularse con los partidos que en las elecciones *fundacionales* de 1977 se presentaban bajo la etiqueta de *demócratas cristianos*. De este modo, todas las fuerzas políticas consiguieron evitar que durante el proceso constituyente el péndulo oscilara del nacionalcatolicismo característico del régimen franquista a la mera apariencia incluso de actitudes revanchistas de anticlericalismo: los líderes del PCE y del PSOE, por ejemplo, dos partidos caracterizados en los años treinta por su intenso anticlericalismo, hicieron gala de actitudes moderadas, pragmáticas y dialogantes. Y la jerarquía eclesiástica

asumió el cambio político tamizando la defensa intransigente de los derechos de la Iglesia, aceptando compromisos no siempre fáciles y desidentificándose con las pasadas posturas de apoyo a la dictadura. En definitiva, y en palabras de Linz (1993:31), todas las partes estuvieron de acuerdo en una política de *nunca más*: desde entonces, las voces discordantes del consenso alcanzado no han llegado a alterar las relaciones entre el Estado y la Iglesia, ni a polarizar a los grupos religiosos.

ALGUNOS INDICADORES DE RELIGIOSIDAD

En la actualidad, la situación española está caracterizada por una “secularización creciente de la sociedad y persistencia de lo religioso” (González Blasco *et al.*, 1994: 746). El contexto común a ambos elementos radica en la hegemonía cultural del catolicismo. A finales de los años setenta, nueve de cada diez españoles (así como de irlandeses e italianos) se declaraban católicos (Stoetzel, 1982:95). Quince años después, ocho de cada diez españoles seguían considerándose a sí mismos como católicos, y todavía en proporciones superiores a las de los países europeos con la excepción de los irlandeses, portugueses e italianos. En la *European Values Survey* de 1981, el 63% de los españoles se reconocían como personas religiosas. En los años posteriores, esa situación no se ha modificado: al margen de los niveles de asistencia a la iglesia, el 66% se consideraban personas religiosas, una proporción sólo superada nuevamente por el 89% de Portugal, el 82% de Italia y el 71% de Irlanda (*Eurobarometer* 42, 1995). Pero los procesos de secularización han matizado aspectos sustanciales de estos autorretratos genéricos: de acuerdo con algunas definiciones de la secularización (Tschannem, 1991), se ha incrementado efectivamente la reducción de la significatividad social de las instituciones, acciones y creencias religiosas, el distanciamiento de las reglas y símbolos de pertenencia a una religión, y la indiferencia hacia las manifestaciones y experiencias religiosas desde la cultura secular. De ese modo, el tiempo transcurrido desde la transición ha alterado decisivamente los términos de referencia de las divisiones religiosas mediante el reforzamiento de los perfiles de una sociedad moderna que combina la definición de su catolicismo con un alejamiento notable de la ortodoxia católica. El paso del tiempo ha consolidado también el comportamiento responsable y moderado de la mayor parte de las élites, que han evitado sistemáticamente los conflictos públicos sobre temas religiosos.

Existen numerosos indicadores empíricos que reflejan el alcance de estos cambios. Aquí seleccionaré sólo cuatro: las percepciones de los ciudadanos sobre su propia religiosidad, los niveles de asistencia a la iglesia, las opiniones respecto del magisterio eclesiástico en temas morales y los márgenes de la *autonomía política* sobre cuestiones conflictivas. Por lo que hace a las primeras, los cambios han sido espectaculares. Como puede comprobarse en la gráfica 1, en 1970 dos de cada tres españoles se declaraban “muy buenos católicos” y “católicos practicantes”.¹ Veinte años

¹ Se trata de las respuestas a la pregunta sobre autodefinición de los entrevistados, que se formulaba

después, estos grupos han quedado reducidos a sólo una tercera parte, mientras que la mitad se percibía como católica no practicante *lato sensu* y la restante quinta parte como indiferente y, en mucha menor medida, atea. (Los creyentes en otras religiones se han mantenido estables alrededor de un mínimo 1%.) Se han producido dos importantes puntos de inflexión para casi todas las categorías. El primero se localiza entre la muerte del general Franco y la celebración de las elecciones de 1977, cuando el número de los católicos practicantes descendió casi a la mitad y el de no practicantes e indiferentes llegó a doblarse. El segundo punto se sitúa después de las elecciones de 1982, cuando el número de católicos practicantes volvió a descender, y el de no practicantes e indiferentes siguió creciendo, bien que a un ritmo menor. Es evidente que ambos movimientos guardan relación con el descubrimiento colectivo de la libertad, de un lado, que para muchos españoles supuso un realineamiento actitudinal considerable, y con el clima de opinión auspiciado por la llegada del PSOE al gobierno, de otro. Desde la mitad de los años ochenta, da la impresión de que los niveles de religiosidad se encuentran básicamente estabilizados. Al igual que otras sociedades europeas, la española ha resultado así dividida en tres grandes grupos: el de los muy religiosos, y que además pueden ser practicantes; el de los católicos que observan una práctica irregular y/o una cierta reluctancia a aceptar los preceptos básicos de la Iglesia, y el de los indiferentes que no se sienten vinculados o que rechazan la experiencia religiosa.

La evolución seguida por el segundo indicador, relativo a los niveles de asistencia a la iglesia, resulta similar. De hecho, está estrechamente asociado con el anterior,² y también revela un declive considerable de los aspectos institucionales y rituales de la religión. Como se ha dicho, si España sigue siendo un país eminentemente católico, debe precisarse inmediatamente que lo es de católicos poco practicantes (De Miguel, 1996:238). Expresándolo en términos dicotómicos, el 75% de los españoles reconocía en 1973 asistir a la iglesia alguna vez al mes, todos o casi todos los domingos o más de una vez a la semana; algunos años después, sin embargo, la proporción se ha reducido drásticamente al 29%. Y si hace veinte años sólo un 23% reconocía que nunca asistía a la iglesia o que lo hacía sólo algunas veces al año, en 1994 el porcentaje llega al 55%. En comparación con otros países europeos, las tasas espa-

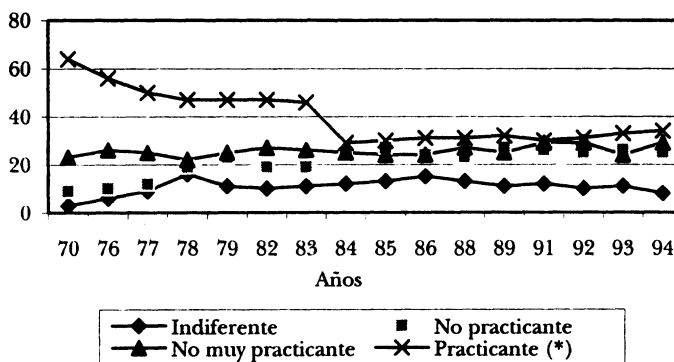
del siguiente modo: "En materia de religión, ¿se considera usted muy buen católico, católico practicante, católico no muy practicante, católico no practicante, indiferente, ateo o creyente de otra religión?"

² Con los datos de la encuesta realizada por el *Centro de Investigaciones Sociológicas* (CIS) en junio de 1994 (a una muestra nacional representativa de 2 490 españoles mayores de edad), el coeficiente de correlación entre ambos indicadores era de .722. Los coeficientes son también elevados respecto a otros indicadores similares. Por ejemplo, la correlación del indicador de asistencia a la iglesia con el de la consideración del entrevistado como persona religiosa alcanzaba un coeficiente de .546, y de .547 con el de la importancia que concede a Dios en su vida; la correlación de estos dos últimos indicadores con el antes examinado de la autodefinición religiosa mostraba incluso coeficientes superiores (.702 y .678, respectivamente). Todos los coeficientes son significativos en el nivel de .01. Puede verse un análisis más completo de correlaciones similares con datos de las *European Values Surveys* de 1981 y 1991 en Jagodzinski y Dobbeleare (1995a, 88-89).

ñolas de asistencia a la iglesia son todavía, en términos relativos, elevadas. Pero, junto con las de Bélgica y Holanda, son las que han sufrido un descenso más fuerte, y en un menor periodo (Jagodzinski y Dobbeleare, 1995a:95). Y de forma similar a la del indicador de la autodefinición religiosa, los años posteriores a la transición han sido asimismo decisivos en su evolución: tras la quiebra producida entonces, los niveles se han mantenido estables desde la mitad de los años ochenta.

GRÁFICA 1

EVOLUCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD EN ESPAÑA, 1970-1994



(*) Incluye a los "muy buenos católicos" y a los "católicos practicantes".
 FUENTES: Montero (1993:180), y para 1994, Banco de Datos del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

Pero esa estabilidad oculta un proceso de cambio extraordinariamente importante. Para comprobarlo es necesario acudir al denominado *análisis generacional*, que trata de determinar los distintos tipos de cambio que afectan a cada una de las generaciones o cohortes a lo largo del tiempo y con respecto a una dimensión específica.³ Los resultados de este análisis están contenidos en la gráfica 2: recoge las proporciones

³ Los cambios suelen ser de tres tipos: los de la *edad* reflejan los ocurridos como consecuencia del envejecimiento de una generación a lo largo del ciclo vital; los de *periodo* se refieren a los cambios que afectan al conjunto de la población en momentos históricos señalados, y los de *cohorte* reflejan los cambios que aparecen de la mano de nuevas generaciones, y que los mantienen a lo largo de su propio ciclo vital, diferenciándose así de las restantes generaciones.

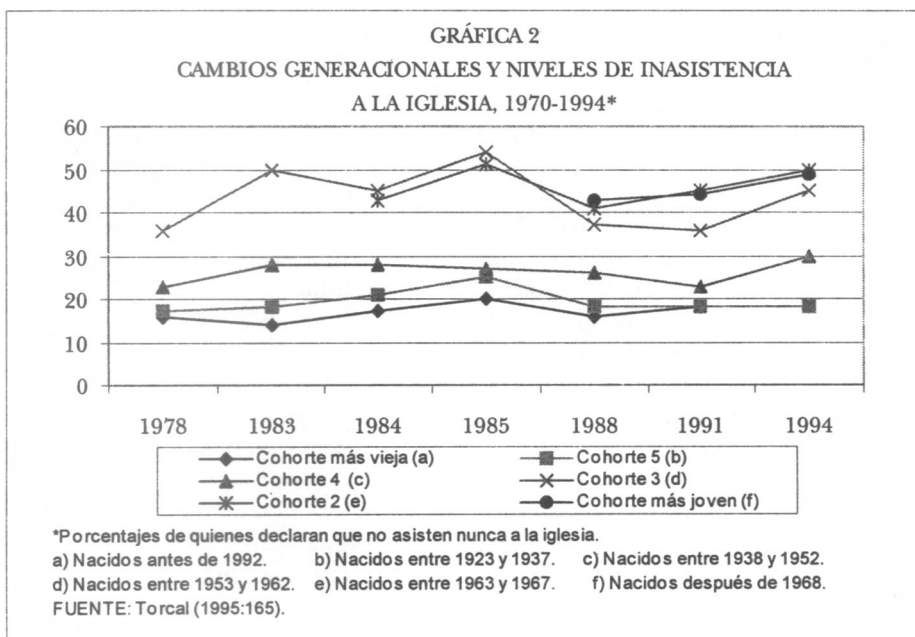
de quienes declaran que no asisten nunca a la iglesia para seis generaciones de españoles durante los últimos quince años. Cabe señalar dos tipos de cambios. El más importante es el generacional. El *efecto cohorte* es patente tanto en las escasas diferencias que manifiestan las tres cohortes más viejas, y las tres más jóvenes entre sí, como sobre todo en la distancia que separa a la tercera cohorte de la cuarta. Debe tenerse en cuenta que la tercera cohorte corresponde a quienes nacieron entre los años 1938-1952 (y que llegaron a la mayoría de edad durante la fase de autarquía del franquismo) y que la cuarta es la de quienes nacieron durante la década de los cincuenta (viviendo así la fase de desarrollo económico y alcanzando la mayoría de edad en plena crisis del franquismo y a lo largo de la transición). Por lo tanto, sus diferencias revelan plenamente el impacto del proceso de secularización. Y la continuidad de esas diferencias durante los siguientes años está subrayando que los cambios no se deben simplemente a fases de religiosidad características del ciclo vital de los individuos, sino a un cambio generacional irreversible. De hecho, las dos siguientes generaciones observan exactamente la misma pauta. En comparación con estos cambios, los producidos por el *efecto periodo* son mucho menos relevantes. Todo ello permite predecir que los niveles de asistencia a la iglesia continuarán probablemente descendiendo en el futuro, a medida que las viejas generaciones vayan desapareciendo y sigan sin ser remplazadas por las restantes.⁴

Los cambios en la autodefinición religiosa y en la asistencia a la iglesia de los españoles tienen consecuencias relevantes en un tercer conjunto de indicadores, que tratan de la relativa devaluación del magisterio de la Iglesia en cuestiones de moral privada y de moral pública. Dada la abundancia de datos existentes, bastará apuntar sólo algunos significativos.⁵ Así, ese distanciamiento parece afectar a una proporción de entre cerca de la mitad y de las dos terceras partes de los españoles, que dicen ser contrarios a las pautas morales defendidas por la Iglesia en temas como las relaciones sexuales prematrimoniales, la indisolubilidad del matrimonio o la prohibición de los anticonceptivos. El alejamiento de la Iglesia se produce incluso entre quienes se consideran católicos practicantes, sobre todo en las materias que les afectan personalmente. De esta forma, el caso español forma ya también parte, y en un corto espacio de tiempo, de la nómina de los países europeos que están experimentando un incremento del pluralismo religioso y ético (Jagodzinski y Dobbeleare, 1995b). Además, la mayor parte de los españoles, entre los que se cuenta una mayoría de los católicos practicantes, mantiene una concepción considerablemente restringida del papel político y moralizante de la Iglesia. Desde los años ochenta, dos de cada tres españoles apoyan la total independencia entre la Iglesia y el Estado, y

⁴ Como también se ha señalado en numerosos estudios (por ejemplo, en Orizo, 1996), la continua disminución de los niveles de asistencia a la iglesia en las generaciones más jóvenes es compatible con el crecimiento de una cierta religiosidad *interior*.

⁵ Para más detalles puede verse Montero (1993), así como los libros de González Blasco y González-Anleo (1992) y Díaz-Salazar y Giner (1993).

otros tantos rechazan la intervención directa de la Iglesia en apoyo de los candidatos o partidos que mejor defiendan sus intereses e ideas, al igual que su simple participación en la política para moralizar la vida pública. Sólo uno de cada cuatro señala que la gente debe tener en cuenta sus creencias religiosas a la hora de votar; sólo uno de cada cinco estima apropiado que la Iglesia hable sobre la política del gobierno, y sólo uno de cada seis reconoce que lo que manda la Iglesia incide en su opción política y en su voto.



Este conjunto de opiniones parece evidenciar la pérdida del monopolio religioso ostentado hasta hace unos años por la Iglesia católica, acompañada por un cierto resquebrajamiento del catolicismo como única matriz cultural de la sociedad española. La menor incidencia de la religión institucional sobre las orientaciones y las actividades de los ciudadanos refuerza su *autonomía política*. Y el correspondiente proceso de individualización favorece la expresión de unas opciones morales que se ajustan más a sus propias preferencias que a la obediencia de mandatos religiosos o eclesiales (Ester *et al.*, 1993). El último de los indicadores seleccionados, que se

refiere a los niveles de aprobación del aborto, es buena prueba de ello. Se trata obviamente de una cuestión que afecta de lleno a las relaciones entre los católicos y la política, y que además cuenta con pronunciamientos inequívocos por parte de la jerarquía eclesiástica: de ahí que resulte también sumamente ilustrativa de aquella autonomía para mantener posiciones tenidas como *heterodoxas*. En general, las actitudes favorables al aborto han ido aumentando progresivamente, hasta alcanzar a ocho de cada diez españoles, sobre todo después de que el Parlamento aprobara en 1985 una regulación que lo despenalizaba en determinados supuestos. A partir de entonces, los apoyos a esa regulación del aborto alcanzan a prácticamente todos los votantes de los partidos de izquierda. Pero han sido especialmente significativos en los sectores conservadores: a finales de los ochenta, por ejemplo, entre las dos terceras partes y la mitad de los votantes del conservador Partido Popular (PP) estaban de acuerdo con la autorización del aborto cuando esté amenazada la salud física o mental de la madre, peligre su vida o se sepa que el niño estará afectado por una grave enfermedad incurable (Morán y Cruz, 1989:84).

Esta evolución, sin embargo, contiene todavía un cierto potencial de polarización. La hipotética introducción de un nuevo supuesto, en el sentido de que la mera decisión de la madre baste para la autorización de un aborto, divide al electorado a lo largo de líneas religiosas y partidistas. Pero la combinación del paso del tiempo y de la secularización introduce matizaciones adicionales en los sectores tradicionalmente opuestos al aborto. Los datos de una encuesta postelectoral de 1993, recogidos en el cuadro 1, son ilustrativos de la división existente.⁶ Sobre la base de la religiosidad, la distribución de opiniones sigue una lógica rigurosamente monotónica. Pero conviene no pasar por alto al 27% de los católicos practicantes orientados hacia una consideración legal del aborto y, aunque en menor medida, a la casi quinta parte de los no practicantes para quienes el aborto debería ser considerado ilegal. Si se tiene en cuenta que ambos grupos religiosos suman alrededor del 60% de los españoles, quedan claramente delineadas las diferentes actitudes que coexisten, y con un cierto grado de polarización, dentro del propio mundo católico: la mitad de los católicos practicantes estima que el aborto debería ser ilegal, mientras que la mitad de los no practicantes piensa lo contrario. Por su parte, las divisiones partidistas ofrecen un panorama similar. El electorado de Izquierda Unida (IU, una coalición electoral dominada por el PCE) sigue prestando el máximo apoyo a una consideración legal del aborto: tres de cada cuatro de sus votantes lo estiman así. En el otro extremo, los del PP manifiestan una notable división, dentro de la cual cabe

⁶ La encuesta se realizó por DATA en mayo-junio de 1993 a una muestra representativa de 1 400 españoles mayores de edad, y fue financiada por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología (CICYT); para mayores detalles sobre ella, puede verse Gunther y Montero (1994). En el cuadro 1 se preguntaba a los entrevistados que escogieran una de las dos frases ("El aborto siempre debería ser considerado ilegal" frente a "El aborto siempre debería ser considerado legal") sobre una escala de 10 posiciones; la primera columna del cuadro recoge las posiciones 1 a 4; la segunda, la posición 5, y la tercera, las posiciones 6 a 10.

también destacar el crecimiento relativo en los últimos años del número de quienes se pronuncian a favor de una consideración legal del aborto. El electorado socialista refleja en buena medida la propia división de opiniones de la sociedad española. En conjunto, esta distribución de actitudes refuerza de nuevo el alcance del proceso secularizador, cuya importancia camina en paralelo con los frecuentes pronunciamientos condenatorios por parte de la Iglesia.

CUADRO 1

ACUERDO CON LA CONSIDERACIÓN LEGAL O ILEGAL DEL ABORTO,
SEGÚN RELIGIOSIDAD Y PREFERENCIAS ELECTORALES, 1993^a
(en porcentajes horizontales)

	<i>Aborto considerado ilegal</i>	<i>Posición intermedia</i>	<i>Aborto considerado legal</i>	<i>(n)</i>	<i>Media</i>
<i>Religiosidad</i>					
Católicos practicantes ^b	52	20	27	(489)	4.1
Católicos poco practicantes	28	26	45	(329)	5.8
Católicos no practicantes	28	24	56	(348)	6.8
Indiferentes	6	21	73	(148)	7.6
Ateos	3	14	81	(53)	8.7
<i>Voto en 1993^c</i>					
IU	9	13	75	(112)	8.0
PSOE	26	24	48	(488)	6.0
CDS	20	24	52	(25)	6.3
PP	47	21	31	(326)	4.5
Electorado	30	22	47	(1 400)	5.8

^a Los porcentajes pueden no sumar cien porque no se ha incluido la no respuesta.

^b Incluye a los "muy buenos católicos" y a los "católicos practicantes".

^c IU es Izquierda Unida, una coalición dominada por el Partido Comunista de España (PCE); PSOE, Partido Socialista Obrero Español; CDS, Centro Democrático y Social; y PP, Partido Popular.

FUENTE: Encuesta DATA, 1993.

LOS PERFILES IDEOLÓGICOS DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS

Pese a la presencia de los fenómenos secularizadores, el factor religioso sigue siendo importante para estructurar el mapa actitudinal y para orientar el comportamiento político de los ciudadanos. Aunque carezca ya de la fuerza de la *subcultura bianca* italiana de las décadas de los cuarenta y cincuenta, por ejemplo, la religiosidad subsiste en forma de orientaciones básicas que a su vez operan como esquemas de referencia para la comprensión de la realidad política. Numerosos estudios han comprobado la importancia de las relaciones entre religiosidad, ideología y voto en la

mayor parte de los países europeos (por ejemplo, los de Sani y Sartori [1983], Inglehart [1991:339ss.] y Hayes [1995]). El caso español no es excepcional: también aquí la religiosidad aparece estrechamente relacionada con orientaciones políticas y opciones electorales. En cambio, las asociaciones entre religiosidad y clase social han descendido notablemente en los últimos años, una tendencia que constituye uno de los cambios más reveladores de la evolución del catolicismo español (González Blasco y González-Anleo, 1992:30). Ello refuerza que la religiosidad no dependa ya tanto de los sistemas de estratificación social como de factores subculturales propiciados por la memoria histórica, la tradición política y la socialización familiar.

El caso español parece destacar por la fuerza de la asociación entre religiosidad e ideología, resaltando así la pauta por la que las personas más religiosas tienden a situarse sistemáticamente en la derecha del espectro ideológico, y viceversa. En España, las correlaciones entre ambas variables parecen estar entre las más fuertes de un amplio grupo de democracias occidentales, superiores incluso a las de Holanda e Italia.⁷ Y se obtiene un resultado similar acudiendo a análisis multivariados que traten de apreciar la influencia relativa de distintas variables sobre la ideología de los ciudadanos (Montero y Torcal, 1992:78ss.). Esta incidencia puede comprobarse en la cuadro 2.⁸ Tanto en 1982 como en 1993, las dos terceras partes de quienes se sitúan, en una escala izquierda-derecha, en las posiciones de derecha, se definen a sí mismos como católicos practicantes; por el contrario, más de la mitad de quienes se colocan en posiciones de izquierda lo hacen como no practicantes, indiferentes y ateos. Se trata de una situación relativa de asimetría que subraya la capacidad de atracción de la izquierda para el sector más religioso, y que tiene importantes consecuencias para la expresión de las preferencias electorales. Y revela además que esa capacidad del espacio ideológico de la izquierda carece de contrapartida en la derecha: basta comparar en 1982 el 17% de izquierdistas que se consideran católicos practicantes con el escuálido 1% de conservadores que dicen ser indiferentes; o, en 1993, el 19% de izquierdistas practicantes con el 5% de conservadores indiferentes de 1993. Entre ambos años, la disminución relativa de los católicos practicantes (excepto en la izquierda) y el incremento de los no practicantes en los tres sectores ideológicos ofrecen nuevas pruebas del proceso de secularización.

⁷ Véase, por ejemplo, McDonough *et al.* (1984:662). En 1982, el coeficiente de correlación entre la autodefinición de religiosidad de los entrevistados y la ideología (medida a través de su autoubicación en una escala de diez posiciones) era .49; en 1994, en la encuesta del CIS citada *supra* nota 2, había descendido, pero alcanzaba todavía un relevante coeficiente de .367. También en 1994, los coeficientes de correlación de la ideología con otros indicadores de religiosidad eran similares: .372 con asistencia a la iglesia, .328 con la importancia de Dios en la vida del entrevistado, y .315 con su consideración como persona religiosa. Todos los coeficientes son significativos en el nivel de .01.

⁸ La encuesta de 1982 se realizó por DATA en el mes de octubre, inmediatamente después de las elecciones legislativas, a una muestra nacional representativa de 5 463 españoles mayores de edad; para mayores detalles, puede verse Linz y Montero (1986). Para la encuesta de 1993, véase *supra*, nota 2.

CUADRO 2

NIVELES DE RELIGIOSIDAD SEGÚN LA AUTOUBICACIÓN IDEOLÓGICA
EN LA ESCALA DE IZQUIERDA-DERECHA, 1982 Y 1993^a
(en porcentajes)

1982	<i>Izquierda</i>	<i>Centro</i>	<i>Derecha</i>
Católico practicante ^b	17	46	66
Poco practicante	26	29	23
No practicante	28	18	9
Indiferente	19	6	1
Ateo	9	-	-
(n)	(2 180)	(1 522)	(1 005)
1993	<i>Izquierda</i>	<i>Centro</i>	<i>Derecha</i>
Católico practicante ^b	19	36	59
Poco practicante	24	27	22
No practicante	33	28	13
Indiferente	16	7	5
Ateo	7	1	-
(n)	(596)	(480)	(230)

^a La escala izquierda-derecha es de 1 a 10; las posiciones de *izquierda* corresponden a las de 1 a 4; las de *centro*, 5 y 6; las de *derecha*, 7 a 10. Se ha excluido la no respuesta de la base de los porcentajes.

^b Incluye a los "muy buenos católicos" y a los "católicos practicantes".

FUENTES: Encuestas DATA, 1982 y 1993.

Esta evolución ha sido compatible con una cierta despolarización de los sectores ideológicos desde el punto de vista religioso. Como puede verse en el cuadro 3, en todos los espacios ideológicos los índices de religiosidad⁹ han conocido modificaciones de contenido despolarizador: es decir, los espacios izquierdistas se han hecho menos seculares, y los centristas y conservadores menos religiosos. Los efectos de la secularización han facilitado así una compatibilidad creciente entre sentirse izquierdista y autodefinirse católico, y han reducido, de otra parte, la elevada religiosidad de quienes se caracterizaban como conservadores y católicos. Se trata, por lo demás, de una adaptación lógica de los ciudadanos a las percepciones mayoritarias sobre la disminución de la conflictividad religiosa, latente o actual, y sobre las posiciones de los principales partidos con respecto a los temas religiosos, católicos y/o eclesásticos.

⁹ El índice de religiosidad se ha calculado otorgando un valor de 5 a los "muy buenos católicos"; de 4 a los "católicos practicantes"; de 3 a los "católicos no muy practicantes"; de 2 a los "católicos no practicantes"; y de 1 a los "indiferentes" y a los "ateos".

CUADRO 3

ÍNDICES DE RELIGIOSIDAD DE LOS ESPACIOS IDEOLÓGICOS, 1979-1993

<i>Espacios ideológicos*</i>	1979	1982	1993
Izquierda	1.88	1.93	2.21
Centro-izquierda	2.4	2.49	2.52
Centro	3.4	3.24	2.97
Centro-derecha	3.62	3.67	3.36
Derecha	3.98	3.93	3.71
<i>Ratio derecha/izquierda</i>	2.1	2.03	1.68

* La *izquierda* agrupa las posiciones 1 y 2; el *centro-izquierda*, la 3 y 4; el *centro*, la 5 y 6; el *centro-derecha*, la 7 y 8; la *derecha*, la 9 y 10.

FUENTES: Encuestas DATA, 1979, 1982 y 1993.

Finalmente, cada uno de los grupos religiosos contiene también una expresión inequívoca de las estrechas relaciones existentes entre ideología y religiosidad. De forma sistemática desde 1978, quienes se han definido con la máxima religiosidad se han colocado también en las posiciones más conservadoras del continuo ideológico; el descenso en el nivel de religiosidad ha implicado siempre un desplazamiento monótono hacia la izquierda. De todas formas, la distribución ideológica de los distintos grupos religiosos vuelve a resultar asimétrica: la inclinación izquierdista general del electorado español y los procesos de secularización han favorecido una considerable presencia de personas identificadas con la izquierda entre los católicos practicantes, una presencia que carece de la equivalencia conservadora en los sectores indiferentes y ateos. Esta característica se ha visto incluso reforzada en los años noventa. En la actualidad, los españoles de izquierda han crecido entre los católicos practicantes y entre los no muy practicantes; pero los conservadores han mantenido los mismos niveles entre los no practicantes, los indiferentes y los ateos. En general, las posiciones medias de los muy buenos católicos se mueven alrededor del 6.0 (en las ya referidas escalas de diez puntos); los católicos practicantes, entre el 5.5 y el 5.8; los católicos no practicantes, alrededor del 4.0; los indiferentes, entre el 3.3 y el 3.6; y los ateos, entre el 3.1 y el 2.7.¹⁰

RELIGIOSIDAD Y PREFERENCIAS ELECTORALES

Como en otros países europeos, también en España la religiosidad está obviamente asociada con las preferencias electorales. Se trata de un factor relevante, pero no

¹⁰ Estos datos provienen de la encuesta de 1993 citada *supra*, nota 6. La posición media del electorado era 4.6.

ciertamente determinante. Aunque el factor religioso tenga más peso que otras variables sociodemográficas, aparece vinculado con elementos tradicionales de la decisión electoral, como la proximidad partidista, la identificación ideológica o la valoración de los líderes. En el caso español, esta combinación de factores presenta algunas peculiaridades a causa de las condiciones en que tuvo lugar la transición democrática. Esas peculiaridades impidieron que las diferencias religiosas se constituyeran en uno de los *cleavages* a través de los cuales los partidos articulan a sectores sociales determinados y establecen relaciones duraderas con sus electores, al modo como lo llevaron a cabo los demócrata cristianos europeos a principios de siglo o tras la segunda guerra mundial (Kalyvas, 1996). A diferencia de estos casos, la transición española tuvo lugar en una sociedad moderna, caracterizada por la relativa fluidez de su estructura social, la elevada movilidad social, la extensión de unos niveles educativos altos y la generalización de los medios de comunicación de masas, especialmente de la televisión. Tras la extraordinaria violencia del *cleavage* religioso en los años treinta, las nuevas élites políticas abordaron el cambio político con una decidida voluntad de evitar la politización de eventuales conflictos con la Iglesia y de buscar en cualquier caso soluciones pragmáticas. Los partidos de la izquierda, particularmente afectados por imágenes de anticlericalismo que se remontaban a los años treinta, llevaron a cabo una política de moderación en cuestiones religiosas. Desde los inicios de la transición, los efectos de la secularización atenuaron las diferencias religiosas entre sectores sociales, restaron intensidad a los conflictos suscitados en el periodo constituyente y dificultaron las posibilidades de intervención eclesiástica directa en el campo político. Además, los cambios sociales ocurridos desde los años sesenta habían debilitado la capacidad de movilización de la Iglesia: su presencia organizativa en la sociedad española era escasa, y así lo siguió siendo durante las tres décadas siguientes. Todavía en la estela del Concilio Vaticano II, la falta de un *enemigo* que combatir (como fue el *comunismo* en la Italia de la postguerra, por ejemplo) y la franca decadencia de las organizaciones católicas de laicos contribuyen a explicar la ausencia de un partido demócrata cristiano. Los líderes que se presentaron bajo esa etiqueta en las primeras elecciones de 1977 no consiguieron recibir el apoyo explícito de la Iglesia; y no pasaron del 1.4% del voto por una equivocada estrategia electoral y una campaña llena de errores. En realidad, la UCD, el partido que encabezó la transición desde el gobierno y hasta su desaparición en 1982, se convirtió en una “alternativa funcional” a la democracia cristiana (Linz, 1993:35).

¿Cómo se ha articulado entonces la incidencia de la religiosidad en la distribución de las preferencias electorales? El caso español ilustra los argumentos de Kalyvas (1996:9, 11 y 116) sobre los efectos de las estrategias deliberadas de los líderes políticos para despolitizar las diferencias religiosas, evitar la construcción de identidades políticas sobre las sociales —caracterizadas por la religiosidad— y, de tácito acuerdo con la jerarquía eclesiástica, renunciar al establecimiento de partidos confesionales; estrategias que estuvieron además enmarcadas por un proceso de secularización particularmente intenso. En España, la combinación de estos supuestos con los an-

teriores cristalizó en el declive político del *cleavage* religioso: la correspondencia religiosidad-partidos y religiosidad-voto fue relativamente elevada en el inicio de la transición, pero ha ido reduciéndose desde entonces. Naturalmente, los diferentes grupos religiosos han manifestado preferencias específicas hacia los partidos y sus líderes; los votantes se han caracterizado también por la expresión de perfiles propios en términos de religiosidad. Pero aquellas preferencias no han sido *homogéneas* ni se han mantenido *estáticas* a lo largo del tiempo. Y estas diferencias no se han proyectado por igual sobre *todos* los grupos de votantes, lo que ha permitido que la religiosidad aparezca como un factor básico de discriminación para algunos partidos, pero no para otros.

Para comprobar estas pautas he recogido en el cuadro 4 datos de encuestas postelectorales sobre la incidencia de las identidades religiosas en el voto a los partidos;¹¹ y de las siete elecciones legislativas celebradas hasta el momento, he seleccionado las de 1979, 1982 y 1993, puesto que son las más significativas de cada una de las tres etapas en las que puede dividirse la todavía corta historia electoral española (Montero, 1994). En general, los datos muestran la correspondencia entre religiosidad y partidos conservadores, y viceversa, pero también una creciente heterogeneidad religiosa en los electorados de los partidos. En 1979, la UCD logró mantener los niveles alcanzados en 1977, consiguiendo en ambas elecciones una presencia muy elevada entre los grupos más religiosos y considerable entre los menos practicantes. En 1982, la desintegración de la UCD permitió a la coalición AP-PDP *heredar* a una buena parte de los antiguos votantes católicos y centristas; pero el PSOE logró duplicar su peso anterior entre todos los grupos religiosos. Comparada con la de las preferencias izquierdistas de los sectores no practicantes e indiferentes, la concentración de los más religiosos mostraba una notable dispersión. Esta heterogeneidad parece haberse consolidado en las elecciones de los años noventa. Pese a la creciente dinámica bipolar del PSOE y del PP, el voto de los practicantes ha seguido caracterizándose por su división entre los dos principales partidos. Y si la mitad de los muy buenos católicos votó por el PP, una tercera parte lo hizo por el PSOE; entre los católicos practicantes, el peso de los partidos socialista y conservador resulta equiparable. De esta forma, el caso español imposibilitaba la reproducción del modelo italiano, basado en una subcultura católica cuya expresión electoral radicaba casi exclusivamente en los partidos conservadores. En el nivel de los votantes, la relativamente escasa cohesión política de los sectores católicos subrayaba una vez más el debilitamiento del *cleavage* religioso. Y en el nivel de los partidos, suponía a la vez una buena prueba de la capacidad socialista para desarrollar estrategias *catch-all* tras la crisis de la UCD y las limitaciones conservadoras para ganar mayoritariamente a un electorado que, según sus propios presupuestos, debería serle favorable.

¹¹ La encuesta de 1979 se realizó por DATA en el mes de abril a una muestra nacional representativa de 5 439 españoles mayores de edad; para mayores detalles, véase Gunther, Sani y Shabad (1986); y para las encuestas de 1982 y 1993, véanse respectivamente las notas 8 y 6.

CUADRO 4

VOTO EN LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1979, 1982 Y 1993 SEGÚN NIVELES DE RELIGIOSIDAD^a
(en porcentajes horizontales)

<i>Religiosidad</i>	<i>Voto en 1979^b</i>					<i>(n)</i>
	<i>PCE</i>	<i>PSOE</i>	<i>UCD</i>	<i>AP-CD</i>	<i>Abstención</i>	
Muy buen católico	1	11	51	6	14	(511)
Católico practicante	2	13	42	4	12	(1 737)
Poco practicante	5	25	31	3	15	(1 217)
No practicante	10	32	15	1	18	(965)
Indiferente	15	29	7	1	24	(522)
Ateo	23	16	1	-	32	(262)

<i>Religiosidad</i>	<i>Voto en 1982</i>					<i>(n)</i>
	<i>PCE</i>	<i>PSOE</i>	<i>UCD</i>	<i>AP-PDP</i>	<i>Abstención</i>	
Muy buen católico	2	29	10	34	21	(333)
Católico practicante	1	33	10	39	13	(1083)
Poco practicante	2	57	6	21	11	(1070)
No practicante	3	67	2	11	15	(826)
Indiferente	11	66	-	2	20	(455)
Ateo	26	47	-	1	26	(168)

<i>Religiosidad</i>	<i>Voto en 1993</i>					<i>(n)</i>
	<i>IU</i>	<i>PSOE</i>	<i>CDS</i>	<i>PP</i>	<i>Abstención</i>	
Muy buen católico	1	31	1	46	8	(80)
Católico practicante	3	34	2	34	8	(377)
Poco practicante	6	40	2	23	11	(342)
No practicante	11	36	2	17	12	(348)
Indiferente	17	33	2	10	14	(145)
Ateo	28	24	-	5	20	(50)

^aSe ha excluido la no respuesta de la base de los porcentajes. Las filas pueden no sumar cien dado que no se han incluido a otros partidos votados.

^bPCE es Partido Comunista de España; PSOE, Partido Socialista Obrero Español; UCD, Unión de Centro Democrático; AP-CD, Centro Democrático, una coalición dominada por Alianza Popular; AP-PDP, Alianza Popular-Partido Demócrata Popular, una coalición dominada por la primera; PP, Partido Popular; IU, Izquierda Unida, una coalición dominada por el PCE; y CDS, Centro Democrático y Social.

FUENTES: Encuestas DATA, 1979, 1982 y 1993.

CUADRO 5

COMPOSICIÓN RELIGIOSA DE LOS VOTANTES DE LOS PARTIDOS, 1979-1993
(en porcentajes)

<i>Religiosidad</i>	1979				1982				1993		
	<i>PCE</i>	<i>PSOE</i>	<i>UCD</i>	<i>AP</i>	<i>PCE</i>	<i>PSOE</i>	<i>UCD</i>	<i>AP</i>	<i>IU</i>	<i>PSOE</i>	<i>PP</i>
Muy buen católico y católico practicante	13	25	63	63	8	24	64	62	10	32	51
Poco practicante	16	26	24	23	13	30	28	26	20	28	25
No practicante	16	27	9	10	16	27	7	11	35	27	18
Indiferente y ateo	61	21	3	3	61	19	1	1	35	13	5
(<i>n</i>)	(357)	(1 135)	(1 563)	(155)	(152)	(2 004)	(232)	(875)	(110)	(479)	(321)
Índices	1.69	2.59	3.44	4.17	1.69	2.62	3.70	3.72	2.08	2.86	3.32

FUENTES: Encuestas DATA, 1979, 1982 y 1993.

El debilitamiento del *cleavage* religioso que se deduce de estas tendencias queda reafirmado por un indicador complementario, consistente en la composición de los electorados de los principales partidos desde el punto de vista religioso. Como puede examinarse en el cuadro 5, cada uno de ellos tiene una especie de *marca* característica que distingue a los partidos de izquierda de los de la derecha. Pero es también evidente que esas diferencias se han atenuado con el paso del tiempo. En la actualidad, la composición religiosa del PSOE está distribuida casi a partes iguales entre los católicos practicantes y los no muy practicantes, de un lado, y los no practicantes y los no creyentes, de otro; pero no deja de ser significativo para un partido socialdemócrata que los primeros tengan una cierta superioridad sobre los segundos. En el caso del PP, casi ocho votantes de cada diez se dicen católicos practicantes o no muy practicantes. En el del PSOE, la mayor proporción de sus votantes ha sido tradicionalmente la de los católicos de práctica irregular; en el del PP, el grupo de los católicos practicantes dobla a los dos restantes (no muy practicantes y no creyentes). Estas *marcas* confieren al PSOE una llamativa similitud con la distribución religiosa de los españoles. Sus diferencias internas resultan más proporcionadas que las del PP, la mitad de cuyo electorado es muy buen católico y católico practicante; o que las de IU, cuyos votantes se declaran en sus dos terceras partes ateos e indiferentes. De forma más sintética, los índices de religiosidad, recogidos también en el cuadro 5,¹² expresan la despolarización producida en la composición religiosa de los votantes de los partidos: la intensidad inicial de los perfiles religiosos de todos y cada uno de los partidos se ha desdibujado. La distancia entre los partidos extremos se ha reducido notablemente: si el PCE tenía en 1979 un índice de 1.69, en 1993 había ascendido (rebajando por lo tanto su contenido secular) a 2.08; en el otro extremo, AP/PP ha descendido (disminuyendo en consecuencia su contenido religioso) de un 4.17 en 1979 a un 3.32 en 1993. De esa forma, si la *ratio* entre las posiciones extremas de comunistas y conservadores era en 1979 de 2.46, los efectos de la despolarización la redujeron en 1993 a 1.59.

¿Hasta qué punto es circunstancial o por el contrario duradera la pérdida de relevancia del *cleavage* religioso? Si aplicamos al campo de las preferencias electorales el análisis generacional que efectuamos antes con respecto a la asistencia a la iglesia, cabría señalar como hipótesis la existencia de un *efecto periodo* en la actual composición religiosa de los principales partidos. De acuerdo con esta hipótesis, las actitudes de moderación ideológica de los españoles, los cambios habidos en sus niveles de religiosidad y su correspondiente falta de adecuación estricta entre religión y voto podrían ser simplemente una consecuencia coyuntural del nuevo contexto de libertad religiosa y de pluralismo político. Pero el paso del tiempo podría

¹² Debe recordarse que los valores del índice oscilan entre un máximo de 5 y un mínimo de 1; para su cálculo, véase *supra*, nota 9. Los índices del electorado en su conjunto eran 2.94 en 1979, 2.98 en 1982, y 2.82 en 1993 (Montero, 1993:241).

dar lugar a cambios en esas actitudes, en el sentido de que se hicieran progresivamente más religiosas y conservadoras, hasta el punto de asimilarse, en las fases superiores de su ciclo vital, a las características de las generaciones más viejas. Ello podría suponer que los electores restablezcan la identificación entre religiosidad y conservadurismo (y su contrario en los partidos de izquierda), y que voten consecuentemente por partidos sólo conservadores: la composición religiosa de los votantes de los partidos manifestaría así diferencias mucho más intensas y, en definitiva, el *cleavage* religioso recobraría una buena parte de su relevancia. Además, esta hipótesis resultaría reforzada si las élites políticas abandonaran su estrategia de moderación y pragmatismo en los conflictos de naturaleza religiosa (una estrategia que se remonta a los momentos de la transición) y protagonizaran posiciones más radicales que les llevaran a la formulación de identidades religiosas en términos ideológicos, a la politización de las diferencias religiosas o a la confrontación abierta con la Iglesia en políticas religiosas. No parece, sin embargo, que esa hipótesis tenga visos de realizarse: existe evidencia empírica que deniega los efectos de periodo en las relaciones entre religiosidad y voto (y, por lo tanto, su carácter meramente circunstancial o coyuntural), y que subraya la existencia de cambios generacionales (y, en consecuencia, su estabilidad). Como se recordará, ya antes hemos comprobado la presencia de efectos de cohortes en el descenso de la tasa de asistencia a la iglesia ocurrido durante los últimos veinte años. Un análisis más detenido de las distribuciones de la religiosidad y del voto en algunas cohortes nos permitirá conocer con mayor precisión la intensidad de esos cambios generacionales. Para ello hemos comparado datos de 1994 en las dos cohortes más viejas (que agrupan a los entrevistados nacidos antes de 1937) y las dos más jóvenes (que agrupan a los nacidos después de 1963).¹⁵ Los resultados se recogen en el cuadro 6, y se expresan en términos del *índice de diferencias de los porcentajes* (IDP), es decir, las diferencias en puntos porcentuales entre las proporciones de los dos grupos de cohortes seleccionadas con respecto a la variable del voto y a dos indicadores de religiosidad.

Según puede verse, los valores de los índices son sistemáticos y suficientemente elevados. Para todos y cada uno de los partidos seleccionados, el factor generacional de las identidades religiosas parece tener una importancia decisiva. Por ejemplo, entre los votantes de IU, el 52% de los miembros de las generaciones más viejas se define como católico practicante, frente a sólo un 13% de las más jóvenes; el IDP, por lo tanto, es 39. Aunque con algo menos de intensidad, esta relación se produce también para los votantes del PSOE y sobre todo para los del PP. En este último caso, el 73% de las generaciones más viejas se define como de católicos practicantes, frente a sólo un 29% de las más jóvenes; el IDP es de 44. El factor generacional tiene asimismo una incidencia fundamental con respecto a los católicos no practicantes,

¹⁵ He utilizado la encuesta del CIS de junio de 1994 citada *supra*, nota 2. El número de casos de las cohortes más viejas era de 848, y el de las más jóvenes, 399.

aunque en este caso predominen las generaciones más jóvenes (y los índices sean, por lo tanto, negativos). Entre los votantes del PP, sólo el 8% de las generaciones más viejas se caracteriza como católico no practicante, frente al 33% de las generaciones más jóvenes; el IDP es de -25. El resultado es similar si se utiliza el indicador de la asistencia a la iglesia, también recogido en el cuadro 6. En todos los casos, las generaciones más viejas predominan sobre las más jóvenes en lo que hace a la asistencia frecuente a la iglesia: de ahí los índices positivos. Y las cohortes más jóvenes superan a las más viejas en lo que se refiere a la inasistencia: los índices son siempre negativos, y asimismo elevados. De esta forma, los IDP resultan consistentes para los electorados de *todos* los partidos, puesto que las dos generaciones más viejas superan a las dos más jóvenes en los dos indicadores seleccionados de religiosidad; y lo contrario es también cierto para quienes se consideran como católicos no practicantes y declaran que nunca acuden a la iglesia. Parece probable, pues, que el *cleavage* religioso continúe debilitándose a medida que las generaciones más viejas salgan del censo electoral y sean remplazadas por otras que han conocido experiencias de socialización religiosa mucho más seculares.

CUADRO 6

VOTO, RELIGIOSIDAD Y DIFERENCIAS GENERACIONALES, 1994^a

<i>Partido votado^c</i>	<i>Autodefinición de religiosidad</i>		
	<i>Católicos practicantes^b</i>	<i>No practicantes</i>	<i>Indiferentes y ateos</i>
IU	39	-11	-21
PSOE	31	-24	-10
PP	44	-25	-4
	<i>Frecuencia de asistencia a la iglesia</i>		
	<i>Todos los domingos y más</i>	<i>Una vez al mes</i>	<i>Nunca</i>
IU	23	9	-30
PSOE	27	7	-24
PP	43	-5	-16

^a Las cifras son los índices de diferencias de porcentajes (IDP) entre las dos cohortes más viejas y las dos más jóvenes dentro del electorado de cada partido.

^b Incluyen a los "muy buenos católicos" y a los "católicos practicantes".

^c Partido votado en las elecciones legislativas de 1993.

FUENTE: Banco de Datos del CIS.

En términos comparativos, los resultados despolarizadores del *cleavage* religioso resultan también llamativos. Un análisis multivariable de 14 elecciones de nueve países en las dos últimas décadas revela que, pese a no contar con un partido demócrata cristiano, en España la fuerza de la religiosidad como factor de *anclaje* del voto era a finales de los años setenta similar a la de Italia y superior a la de Austria o Alema-

nia. En los años noventa, sin embargo, se ha reducido notablemente: tiene una cierta importancia sólo para IU, es escasamente significativo para el PP y carece de relevancia para el PSOE. La combinación de las estrategias de las élites políticas y de los procesos secularizadores experimentados por los españoles ha supuesto que la religiosidad casi haya desaparecido como un aspecto destacable de su comportamiento electoral (Gunther y Montero, 1994:525).¹⁴ Y tampoco parece probable, por último, que la intervención de las organizaciones católicas o de la propia Iglesia pueda modificar a corto plazo esta situación: sólo el 3% de los españoles dice pertenecer a alguna organización religiosa. De otra parte, y pese a las habituales declaraciones de la jerarquía eclesiástica en cada campaña sobre el sentido del voto de los católicos, sólo un 8% de los electores declaró en 1993 que tuvo en cuenta las recomendaciones de la Iglesia para tomar su propia decisión. En estas dimensiones organizativas, la debilidad del factor religioso es tan notable que un 60% de los españoles desconocía a qué partido favoreció la Iglesia durante la campaña de 1993; sólo un 29% señaló al PP, un 8% dijo que era imparcial y un 3% creyó que favoreció a los socialistas (Gunther y Montero, 1996:22-23).

OBSERVACIONES FINALES

Durante los últimos veinte años, el dato más relevante del factor religioso ha consistido precisamente en su creciente irrelevancia. Ello subraya, para empezar, una radical discontinuidad histórica con la politización de la religión en la Segunda República, cuando hace seis décadas los conflictos religiosos dividieron a los españoles en bloques partidistas tan opuestos como irreconciliables. Pese a la asfixiante imposición del nacionalcatolicismo durante el largo régimen autoritario, el papel de la religión parece haberse alejado definitivamente de los tradicionales enfrentamientos entre clericales y anticlericales, de las privilegiadas relaciones existentes entre la Iglesia y los partidos conservadores, de un conflicto religioso cuya superposición con los restantes problemas sociales o políticos facilitaba su agravación hasta límites difíciles de imaginar en la actualidad. Si se quiere un solo ejemplo de la trascendencia de este cambio, bastará señalar el trecho recorrido entre las percepciones que los españoles debieron tener en los años treinta de una Iglesia que bendijo la guerra civil y legitimó al nuevo Estado franquista, y las dificultades que los españoles tuvieron en 1993 para discernir las preferencias partidistas de la Iglesia con ocasión de las elecciones legislativas: según los datos de una encuesta postelectoral,¹⁵ sólo un 29% de los entrevistados declaró que la Iglesia había favorecido al PP (y un 3% apuntó al PSOE), mientras que nada menos que un 59% no contestaba a la pregunta.

¹⁴ Para otros análisis con resultados similares, véanse Franklin, Mackie, Valen *et al.* (1992) y Knutsen (1995). Para el caso específico de Italia, puede verse Saní (1991) y Diamanti (1997).

¹⁵ Se trata de la encuesta de DATA realizada en junio de 1993 y citada *supra*, nota 6.

El proceso de secularización experimentado por la sociedad española está detrás de una parte de estos cambios. Además de reducir el número de los católicos practicantes y difuminar los sentimientos de pertenencia religiosa de todos los demás, ha limitado la capacidad de influencia de la Iglesia y ha dificultado la creación de vínculos organizativos entre los partidos y las asociaciones religiosas. Es cierto que, pese a ello, subsisten situaciones de desacuerdos potenciales y polarizadores, pero son canalizados por unos dirigentes partidistas y sociales que están de acuerdo con la despolitización de los conflictos religiosos. Durante el periodo de la transición, los temas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de la legalización del divorcio y del tratamiento constitucional de la educación fueron abordados por las élites políticas y eclesásticas con el decidido propósito de evitar enfrentamientos. Por parte de las élites políticas, mediante los mecanismos consensuales en la redacción de la Constitución, su negativa explícita a construir partidos confesionales y la estrategia de moderación en el tratamiento de sus divergencias con la jerarquía eclesástica. Y por parte de ésta, mediante su desidentificación con el régimen franquista, el apoyo al proceso democratizador, la utilización de un lenguaje moderado en la defensa de los derechos de la Iglesia y, haciendo de la necesidad virtud, el desentendimiento de los intentos electorales de los líderes democristianos.

Después, la aparición de nuevas tensiones ha estado acompañada por actitudes desiguales de moderación en sus planteamientos. Pero la evolución del electorado ha disminuido las posibilidades de expansión del conflicto entre los partidos. Es cierto que la religiosidad manifestaba una notable asociación con las orientaciones ideológicas, y que la religiosidad y la ideología se encauzaban a través de preferencias electorales relativamente homogéneas. Tras las elecciones de 1982, sin embargo, los cambios en la composición religiosa de los partidos han contribuido decisivamente a amortiguar los conflictos que llegaron finalmente a la arena política. Además, los perfiles religiosos de los partidos se han ido desdibujando un tanto a medida que disminuía el impacto de la religiosidad en el voto. Un primer resultado de estos cambios estriba en la mayor heterogeneidad de los apoyos electorales de los grupos religiosos. Y una segunda consecuencia obliga a los partidos a compatibilizar las demandas procedentes de los núcleos básicos de sus votantes con las ofertas dirigidas a todos los ciudadanos, con independencia de su nivel de religiosidad. Junto a la disminución de los sentimientos religiosos y al declive institucional de la Iglesia, la política española presenta así rasgos estructurales históricamente novedosos: la tendencia a la despolarización de los conflictos que enfrentan periódicamente a sectores políticos y religiosos, la creciente improbabilidad de confrontaciones partidistas y electorales graves por motivos religiosos, una competición entre los partidos que premia a los que traten de encauzar a todos los sectores religiosos y eviten la movilización de alguno de ellos contra los restantes.

Durante los últimos años de los gobiernos del PSOE, algunos sectores de la jerarquía eclesástica han introducido elementos específicos en este panorama. Sus diagnósticos enfatizaron los componentes del neopaganismo de los españoles apuntado

por Juan Pablo II en 1991; atribuyeron propósitos descristianizadores a los medios de comunicación públicos; denunciaron las campañas anticlericales y anticonfesionales del PSOE; criticaron supuestas estrategias antirreligiosas en las políticas educativas y vincularon sendas concepciones peyorativas de laicismo y secularismo con las actividades de los gobiernos socialistas (Díaz-Salazar, 1994). Las definiciones de la situación efectuadas por la jerarquía eclesiástica mostraban dosis variables de desconcierto, irritación y hostilidad (González Blasco *et al.*, 1994). Y si las manifestaciones de hostilidad se dirigían principalmente contra los poderes públicos socialistas, ya sustituidos desde la primavera de 1996 por un gobierno del PP, las reacciones de desconcierto e irritación parecen reflejar el malestar de la jerarquía ante la escasa aceptación de sus propuestas sobre los límites de la modernización social, el pluralismo ideológico y la competencia política. Un aspecto fundamental de ese malestar radica en el desajuste apreciable entre los criterios eclesiásticos para la actuación de los católicos en la vida pública y los comportamientos efectivos de muchos católicos a la hora, por ejemplo, de votar. Se trata de una de las consecuencias surgidas tanto del éxito de las élites políticas en la despolitización de las diferencias religiosas, como del mismo proceso de secularización, que ha conferido a los católicos españoles una autonomía individual mucho mayor de la que suponen los portavoces de la jerarquía eclesiástica. Y se trata también de una consecuencia que cuestiona los presupuestos de quienes tratan de canalizar exclusivamente para los partidos conservadores el voto de *todo* el electorado católico. Por similares razones, tampoco han sido más acertadas las estrategias de algunos líderes conservadores cuando confundían el hecho de que sus partidos cuenten con un electorado abrumadoramente católico con el deseo de que una abrumadora mayoría de los católicos tenga que votar necesariamente por sus partidos. Pero se trata de una situación que no parece pueda ya revertirse. Tras largos periodos de conflictos religiosos solventados *a cristazo limpio*, como solía describirlos José Bergamín (1974:274) en la Segunda República, el comportamiento electoral de los nuevos españoles (católicos o no) ha estado caracterizado durante los últimos veinte años, también desde el punto de vista religioso, por dosis históricamente desconocidas de moderación, tolerancia y pluralismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bergamín, José, 1974, *Cruz y raya. Antología*, Madrid, Turner.
- Botti, Alfonso, 1992, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1977)*, Alianza, Madrid.
- De Miguel, Amando, 1996, *La sociedad española, 1995-96. Informe sociológico de la Universidad Complutense*, Editorial Complutense, Madrid.

- Díaz-Salazar, Rafael, 1994, "Ciencias y prácticas religiosas", en Salustiano del Campo (comp.), *Tendencias sociales en España (1960-1990)*, Fundación BBV, Madrid, 2ª ed.
- Díaz-Salazar, Rafael y Salvador Giner (comps.), 1993, *Religión y sociedad en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Diamanti, Ilvo, 1997, "Identità cattolica e comportamento di voto. L'unità e la fedeltà non sono più virtù", en Piergiorgio Corbetta y Arturo Parisi (comps.), *A domanda risponde. Il cambiamento del voto degli italiani nelle elezioni del 1994 e del 1996*, Mulino, Bolonia.
- Enrique y Tarancón, Vicente, 1996, *Confesiones*, PPC, Madrid.
- Ester, Peter, Loek Halman y Ruud de Moor, 1993, "Value Shift in Western Societies", en P. Ester, L. Halman y R. de Moor (comps.), *The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America*, Tilburg University Press, Tilburg.
- Franklin, Mark, N. Thomas, T. Mackie, Henry Valen et al., 1992, *Electoral Change. Responses to Evolving Social and Attitudinal Structures in Western Countries*, Cambridge University Press, Cambridge.
- González Blasco, Pedro y Juan González-Anleo, 1992, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Fundación Santa María, Madrid.
- González Blasco, Pedro et al., 1994, "Religión", en Miguel Juárez (comp.), *Informe sociológico sobre la situación social en España*, Fundación FOESSA, Madrid.
- Gunther, Richard, 1992, "Spain, The Very Model of the Modern Elite Settlement", en John Higley y R. Gunther (comps.), *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gunther, Richard, Giacomo Sani y Goldie Shabad, 1986, *Spain after Franco. The Making of a Competitive Party System*, University of California Press, Berkeley.
- Gunther, Richard y José Ramón Montero, 1994, "Los anclajes del partidismo: un análisis comparado del comportamiento electoral en cuatro democracias del sur de Europa", en Pilar del Castillo (comp.), *Comportamiento político y electoral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Gunther, Richard, y José Ramón Montero, 1996, "Spain", ponencia presentada en la conferencia internacional Comparative National Election Project, Madrid.
- Hayes, Bernardette C., 1995, "The Impact of Religious Identification on Political Attitudes: An International Comparison", *Sociology of Religion* 56.
- Inglehart, Ronald, 1991, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI Editores, Madrid.

- Jagodzinski, Wolfgang y Karel Dobbeleare, 1995a, "Secularization and Church Religiosity", en Jan W. van Deth y Elinor Scarbrough (comps.), *The Impact of Values*, Oxford University Press, Oxford.
- Jagodzinski, Wolfgang y Karel Dobbeleare, 1995b, "Religious and Ethical Pluralism", en Jan W. van Deth y Elinor Scarbrough (comps.), *The Impact of Values*, Oxford University Press, Oxford.
- Kalyvas, Stathis N., 1996, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
- Knutsen, Oddbjorn, 1995, "Party choice", en Jan W. van Deth y Elinor Scarbrough (comps.), *The Impact of Values*, Oxford University Press, Oxford.
- Linz, Juan J., 1978, "From Great Hopes to Civil War: The Breakdown of Democracy in Spain", en Juan J. Linz y Alfred Stepan (comps.), *The Breakdown of Democratic Regimes: Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Linz, Juan J., 1993, "Religión y política en España", en Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (comps.), *Religión y sociedad en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Linz, Juan J. y José Ramón Montero (comps.), 1986, *Crisis y cambio: electores y partidos en la España de los años ochenta*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- McDonough, Peter, Samuel H. Barnes y Antonio López Pina, 1984, "Authority and Association: Spanish Democracy in Comparative Perspective", *Journal of Politics* 46.
- Montero, José Ramón, 1977, *La CEDA: el catolicismo social y político en la II República*, Ediciones de la Revista de Trabajo, Madrid.
- Montero, José Ramón, 1988, "Las derechas en el sistema de partidos del segundo bienio republicano: algunos datos introductorios", en José L. García-Delgado (comp.), *La II República española. Bienio rectificador y Frente Popular, 1934-1936*, Siglo XXI, Madrid.
- Montero, José Ramón, 1993, "Las dimensiones de la secularización: religiosidad y preferencias políticas en España", en Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (comps.), *Religión y sociedad en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Montero, José Ramón, 1994, "Sobre las preferencias electorales en España: fragmentación y polarización (1976-1993)", en Pilar del Castillo (comp.), *Comportamiento político y electoral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Montero, José Ramón y Mariano Torcal, 1992, "Política y cambio cultural en España: una nota sobre la dimensión posmaterialista", *Revista Internacional de Sociología* 1.

- Morán, María Luz y Pepa Cruz, 1989, *Problemas sociales: actitudes y opiniones de los españoles ante la natalidad, el aborto y la eutanasia*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Orizo, Francisco A., 1996, *Sistemas de valores en la España de los 90*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI Editores, Madrid.
- Sani, Giacomo, 1981, "Partiti e atteggiamenti di massa in Spagna e Italia", *Rivista Italiana di Scienza Politica* 11.
- Sani, Giacomo, 1991, "Church Attendance and the Vote for the DC: Evidence From the 1980s", *Italian Politics and Society Newsletter* 34: 13-18.
- Sani, Giacomo y Giovanni Sartori, 1983, "Polarization, Fragmentation and Competition in Western Democracies", en Hans Daalder y Peter Mair (comps.), *Western European Party Systems. Continuity and Change*, Sage, Londres.
- Sartori, Giovanni, 1976, *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stoetzel, Jean, 1982, *¿Qué pensamos los europeos?*, Mapfre, Madrid.
- Torcal, Mariano, 1995, "Actitudes políticas y participación política en España. Pautas de cambio y continuidad", tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid,
- Tschannem, Oscar, 1991, "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion* 30.