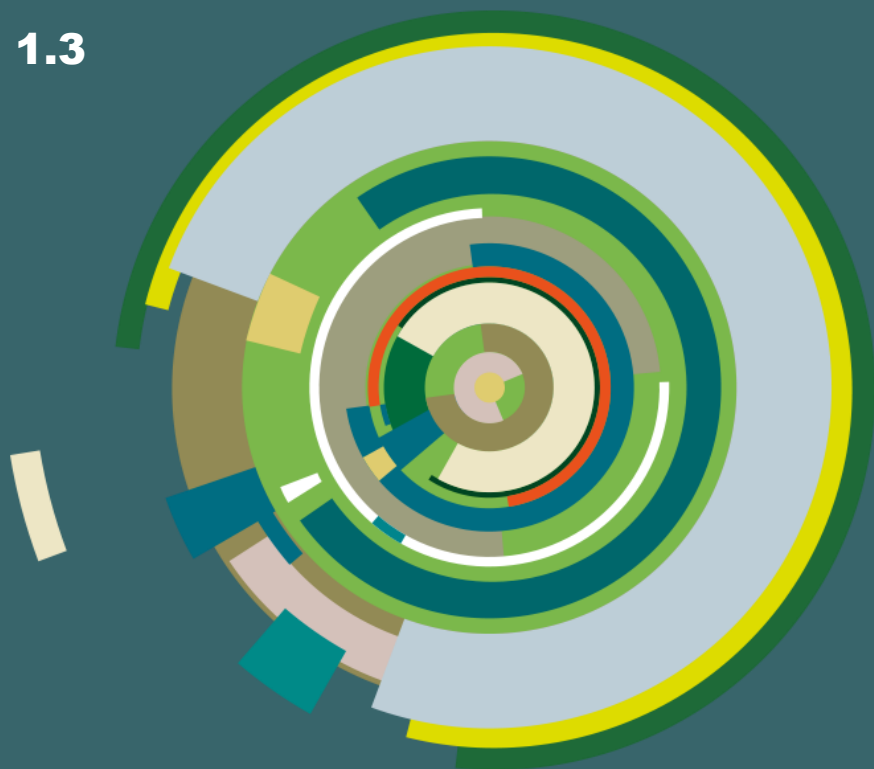


**Documento de trabajo 1.3**



## **Religión: condición social, acción social y esfera pública**

**Sebastián Mora Rosado, José A. López Ruiz. Agustín Blanco Martín**

Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro

Universidad Pontificia Comillas



**FUNDACIÓN FOESSA**  
FOMENTO DE ESTUDIOS SOCIALES  
Y DE SOCIOLOGÍA APLICADA

## SUMARIO

### Introducción

1. Qué dicen los datos empíricos: evolución temporal y situación actual
2. Análisis por confesiones
3. Acción social, participación y presencia pública
4. Referencias bibliográficas

### Introducción

En 1970 el II Informe FOESSA presentaba diversas estadísticas y datos sobre la “identificación religiosa y vitalidad religiosa”. Entre otros, el porcentaje de católicos practicantes por regiones en España, el número de seminaristas y religiosas en relación con el conjunto de la población, comparando la proporción de católicos y la práctica religiosa de los católicos en varios países europeos en la década de los años 60. Actualizando aquellas primeras descripciones, como curiosidad, hoy el cálculo de una “Tasa de religiosos en España” arroja los siguientes resultados:

- El número de sacerdotes en España en la actualidad es 18.164<sup>1</sup> personas: dada la población total residente en el país, habría 2.564 personas por cada sacerdote (como referencia digamos que en 1915 había 535 y en 1967 eran 910). Como comparación, en España tendríamos 1 médico por cada 294 habitantes<sup>2</sup>, según datos de la OCDE en 2017, y el número de personas por cada policía actualmente sería 187<sup>3</sup>.
- El número total de religiosos asciende 53.918 personas, resultando una tasa de 864 personas por cada religioso (en 1915 eran 1.370 y en 1967 resultaban 682<sup>4</sup>).

El panorama, desde entonces ha variado sustancialmente. En lo cuantitativo bastaría con observar esta actualización numérica que presentamos como curiosidad pedagógica. Pero el cambio ha sido más estructural y profundo, como veremos en las siguientes páginas, que el mero dato estadístico. Aquel II Informe FOESSA (1970) calificaba de escaso el desarrollo de la sociología de la religión en España y sus razones, en los informes de los años siguientes se daría continuidad a esta línea de análisis, hasta discontinuarla después del V Informe FOESSA, “Sociedad para todos en el año 2000” (1994) que miraba hacia la sociedad española del siglo XXI. En este informe de 1994, el tema religioso se trataba en

<sup>1</sup> Conferencia Episcopal Española, “Iglesia en España: datos generales” (<http://www.conferenciaepiscopal.es/datos-generales-la-iglesia-espana/>). Cálculo realizado tomando para la población española el dato de 46.572.132 personas (INE, Padrón Municipal 1 enero 2017).

<sup>2</sup> <http://www.medicosypacientes.com/articulo/espana-registra-una-ratio-de-39-medicos-por-cada-1000-habitantes>

<sup>3</sup> <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/32469-pais-tenia-demasiada-policia.html>

<sup>4</sup> Informe FOESSA 1970, pág. 469 y 470.

varios apartados (González Blasco, 1994: 697 y ss.) como por ejemplo sociedad española y religión, pensamiento español y fe cristiana, Iglesia católica y política, poder religioso y poder temporal y otros con títulos tan sugerentes como “retos que aguardan respuestas más decididas”, “el catolicismo español entre la espera y la esperanza”, mostrando una lúcida aproximación al tema. Desde la publicación del II Informe FOESSA (1970) y el del año 1994 se sustanciaron en España las grandes tendencias y cambios, al menos en germen, en el campo religioso. El proceso intenso de secularización vividos con la recepción del Concilio Vaticano II en España, el proceso de transición democrática y la configuración de un nuevo régimen político con todas las contradicciones y complejidades vividas cimentaron el mapa religioso de la actualidad. La secularización conexas a la aparición de la pluralidad religiosa permitió una nueva etapa en la configuración de las creencias en España.

En el V Informe FOESSA ya se dibujaron los rasgos claves de la crisis del catolicismo (religión casi en monopolio durante los últimos siglos en España): a) la crisis del catolicismo nacional y la simbiosis España-catolicismo; b) la eficacia (o ineficacia) social del catolicismo español; y c) las peculiaridades de la religiosidad típica del católico español. Se esbozaron varias tipologías dentro del *catolicismo en crisis* yendo más allá de la dicotomía progresistas-conservadores, para hablar de distintos tipos de catolicismo: nacional-catolicismo, catolicismo difuso, catolicismo expectante, catolicismo *light*, catolicismo sincrético, catolicismo de fieles y catolicismo-militante (González Blasco, 1994: 697 y ss.). Estas reflexiones apuntaban a la necesidad de expresar un cambio sustancial en las maneras de presentarse y expresarse religiosamente. De aquellos años es el excelente estudio de Andrés Tornos y Rosa Aparicio (1995) *¿Quién es creyente en España hoy?*; que permitió un abordaje más cualitativo a la cuestión creyente. Como concluían los autores en aquellos años, que podemos actualizar a nuestros días, en España “creer es más una forma de pensar que de actuar”. Se constataba la importancia de ese grupo, que seguimos denominando, “creyentes no practicantes” que iba en aumento y parece consolidarse como forma de creencia. Una creencia, que ya entonces se apuntaba, de desinstitucionalización de lo religioso.

Más recientemente, Alfonso Pérez-Agote ha planteado un esquema de análisis *sociohistórico* y sociopolítico del cambio religioso en España, recorriendo una amplia línea de tiempo (2012: 31 y ss.). Ha descrito desde esta perspectiva histórica la difícil separación Iglesia – Estado y plantea, como estructura de interpretación, *tres oleadas de secularización* en España, siendo un esquema bastante consensuado y tratado por otros sociólogos españoles (Díaz-Salazar y Giner, 1994; González-Anleo, 2004). Pérez-Agote (2012), presenta la situación de la religiosidad tras dos oleadas de intensa secularización y está metida de lleno en una tercera. La primera que se remonta al siglo XIX adquiere una fisonomía anticlerical aguda que brotará en diversos movimientos sociales, intelectuales y políticos a través de todo el siglo XX y llega a nuestros días. La segunda oleada acontece a partir de los años setenta sufriendo una secularización intensa y rápida en un país de una sólida tradición católica. La caída de una dictadura apoyada, en mayor o menor grado, por la Iglesia católica; los aires de libertad y el proceso modernizador produjeron una rápida caída de la práctica religiosa. Entre otras manifestaciones aparece con mucha claridad como las instituciones clásicas que mediaban en la experiencia religiosa han sufrido una “crisis de mediación” acelerada. Además, conexas a este proceso de descenso de la

práctica religiosa la Iglesia católica del postconcilio inicia un proceso de “secularización interna” (Luckman) que llega hasta nuestros días. Por último, y metidos de lleno en dicha experiencia, la tercera oleada que refiere Pérez Argote tiene como referencia la pluralidad de las religiones y la pluralidad de experiencias de lo religioso. España con una historia de monopolio excluyente en lo religioso, a favor del catolicismo, empieza a experimentar de manera novedosa el horizonte de la pluralidad. Esta pluralidad religiosa es simétrica a la pluralidad social, política y cultural que estamos viviendo. Especial incidencia, en esta esfera, tienen los movimientos migratorios que han supuesto una plusvalía de riqueza cultural y religiosa a una geografía que era bastante monocorde.

Es necesario encuadrar el declive de la religiosidad entre la población general y la menor presencia de las instituciones religiosas en la vida pública en estas primeras décadas del siglo XXI teniendo en cuenta que algunas de sus características tomaron forma y se definieron en gran medida en las dos últimas décadas del siglo pasado. Por tanto, los datos analizados indican que los españoles son menos religiosos en las primeras décadas del siglo XXI que a finales del XX. O quizá sería más apropiado expresar que viven la religiosidad de una manera muy distinta en estos momentos que hace 20 o 30 años<sup>5</sup>. El hecho religioso en la actualidad se presenta con una nueva y profunda complejidad. Como expone Cantón (2008, 286):

“los sistemas religiosos son sistemas de sentido que el moderno pluralismo, resultado del desvanecimiento de lo que *se da por supuesto*, ha transformado desembocando en la radical posición social de las iglesias en sentido tradicional. Éstas deben ahora “probarse a sí mismas en el mercado libre”, porque la pertenencia a una iglesia ya no se da por supuesta, sino que resulta de la elección más o menos deliberada. Las prácticas religiosas son también (y sobre todo) prácticas sociales, lo que convierte a la religión en pantalla a través de la cual radiografiar comportamientos que no pueden ser situados al margen de la negociaciones intersubjetivas con lo “sobrenatural”, lo “incognoscible” o lo “transcendente”, aunque esas instancias no signifiquen siempre lo mismo y puedan, como referentes, no existir en esos términos para los creyentes”.

Esta caída de la posición tradicional de las iglesias hace más complejo el análisis del hecho religioso. En las siguientes páginas vamos a plantear una aproximación parcial y tentativa en esta maraña de complejidades y transformaciones. Nuestro objetivo es, a partir de datos secundarios y la encuesta sobre Integración y Necesidades Sociales FOESSA 2018 (encuesta FOESSA), plantear una primera radiografía de la condición social de los creyentes. En segundo lugar, básicamente desde los datos de la encuesta FOESSA, hacer una delimitación de las variables fundamentales de las minorías religiosas en España. Por último, planteamos esquemáticamente las principales aportaciones de “lo religioso” al mundo social. Estas aportaciones las encuadramos desde tres escenarios fundamentales: acción social, resiliencia y participación en la esfera pública. Este último apartado se

---

<sup>5</sup> Las teorías sociológicas sobre la secularización y las complejas interrelaciones entre religión y modernidad han sido criticadas y contra-argumentadas incluso por algunos de sus creadores, para hablar de des-secularización en el mundo actual. Véase Peter Berger (1999), *The desecularization of the World: Resurgent religion and World Politics*.

presenta más como un ensayo propedéutico para poder profundizar posteriormente en estas importantes dimensiones de las confesiones religiosas.

## 1. Qué dicen los datos empíricos: evolución temporal y situación actual

De forma resumida, los siguientes puntos recogen algunos de los datos y análisis que se presentan en los siguientes apartados<sup>6</sup>.

1. Sigue habiendo una gran parte de la población que se siente y declara religiosa y católica, aunque al mismo tiempo demuestra poca coherencia en la práctica y, probablemente, también en el conocimiento y asunción de algunas de las características definitorias de la religiosidad católica. En los años 80 y 90 el número de “católicos practicantes” descendía del 41 al 21,3% a medida que aumentaba la proporción de los “poco o nada practicantes” a más del 60% entre 1998 y 2008. En la actualidad, los datos más recientes permiten afirmar que la mayoría de la población española (68,7%) se sigue definiendo como creyente y católica, si bien su grado de práctica es escaso o nulo. Dicho “catolicismo vacío” (porque no se sabe bien qué tipo de religiosidades contiene) de práctica da lugar a diferentes posiciones y vivencias de lo religioso (una religión laica, formas espirituales alternativas, una religión que pasa del plano público al privado, etc.), así como a adhesiones por mera educación y sintonía cultural con la comunidad (cofradías, procesiones, romerías, bautizos, comuniones, etc.).
2. En segundo lugar, se diría que el segmento de población católica practicante tiende a estabilizarse en una considerable “gran minoría” que representa en torno al 11% del conjunto de la población española en los últimos diez años -2008 y 2017-. En dicho segmento de población podemos encontrar rasgos sociodemográficos, socioeconómicos, socioeducativos bastante heterogéneos, si bien se pueden apuntar algunas características predominantes que se describirán más adelante. Entre estos católicos practicantes se encuentran personas que tratan de mantener una coherencia entre las características definitorias de su “sistema religioso” (aspectos más institucionales como doctrina, práctica y pertenencia oficial) y aquellos aspectos de la religión de tipo vitales o personales, como serían la fe personal, la experiencia religiosa en la vida cotidiana y las acciones a pequeña escala. Pero también es posible y bastante probable que, en este conjunto se hallen incluidas personas que tienen una vivencia cercana a ese “catolicismo vacío” antes referido.
3. En tercer lugar, hay que destacar el *aumento paulatino de la irreligiosidad* en sus diferentes formas (no creyentes, indiferentes, ateos, agnósticos, etc.); en 1998 algo más del 10% de la población se declaraba no creyente o atea, en las dos primeras décadas de este siglo llega a duplicar dicha proporción. En la actualidad, aproximadamente la cuarta parte de la población española entraría en alguna de estas categorías.

<sup>6</sup> El orden de estos puntos no corresponde a su importancia relativa, tratándose de evitar sesgos valorativos personales; ésta es una exposición tentativa y exploratoria de ideas, hipótesis y tendencias observadas.

4. Por último, pero no menos importante, destaca también, aunque de forma menos significativa estadística o demográficamente, la presencia de personas creyentes de otras confesiones religiosas. En los años 90 éstos representaban el 1,5% de la población y actualmente casi se ha duplicado esta proporción (con datos de referencia del CIS y llega a al 5% en la encuesta FOESSA siendo este dato más acorde con el aportado por el Ministerio de Justicia procedente de fuentes de las mismas confesiones minoritarias). En este punto inciden notoriamente las diferencias en la distribución territorial.

### 1.1. Evolución temporal

Para hacer una serie temporal sólida se han tomado datos de una misma fuente (CIS) asegurando así que la metodología sea coherente a lo largo del tiempo, comparando los resultados de los Barómetros a lo largo de cuatro décadas<sup>7</sup>. Desde finales de los años 80 hasta la década actual, ha descendido paulatinamente el porcentaje de católicos practicantes, acusándose el mayor descenso entre los años 80 y 90 (tabla 1). A finales de los años 80 los católicos practicantes representaban el 41% de la población, al final de la siguiente década aproximadamente uno de cada de cinco españoles se define como católico practicante (21,3%) y el porcentaje de católicos no practicantes aumentaba casi un 14% -del 49% al 62,8%- en el transcurso de estos diez años.

---

<sup>7</sup> En la búsqueda de fuentes se hallaron varios estudios monográficos sobre religión del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), datando de los años 2008 (E2752 y E2776) y 1998 (E2301), que han dado lugar a varias publicaciones (Pérez-Agote y Santiago, 2005; Pérez-Agote, 2012). Contando con los datos de aquellos estudios junto a los de la última encuesta FOESSA (2018) como fuentes principales, se ha empleado también como fuentes dos barómetros del CIS recientes (2017 y 2018) que recogen datos de identidad religiosa -después de un inexplicable vacío de casi una década-, la encuesta “Jóvenes españoles” de la Fundación Santa María, así como algunas encuestas internacionales como European Social Survey (ESS) y World Value Survey (WVS) para una comparación internacional.

**Tabla 1. Evolución de la autodefinición religiosa en los Barómetros del CIS: Porcentajes 1988-2017**

	1988	1998	2008	2018
	(E1.779, n=2.499)	(E2.313, n=2.493)	(E2.776, n=2.373)	(E3.217, n=2.487)
Católicos practicantes	40	21,4	13,5	9,4
Católicos no practicantes*	49	62,8	60	59,3
Creyente de otra religión	1	1,5	4,5	3,4
No creyentes/indiferentes **	7	7,1	16,7	15,3
Ateo	2	3,4	4,3	10,2
Otras respuestas	-	2,8	.	.
No contesta	1	1	1	2,4

(\*) Nota técnica: Estos se considerarían poco o nada practicantes. Para esta tabulación se ha creado una variable a partir de dos, la autodefinición y la práctica religiosa, recodificando la frecuencia de práctica "casi nunca" e inferiores a "alguna vez al mes", para poder determinar el porcentaje de quienes declaran confesionalidad católica junto a escasa o nula práctica. Por lo tanto, la categoría "católicos practicantes" comprende a quienes practican con una frecuencia semanal o cercana a la misma. Dado que las categorías de frecuencia de práctica difieren para dos de los cuatro estudios, a continuación, se detalla las respectivas recodificaciones junto a las especificaciones muestrales de cada uno de los estudios del CIS utilizados como fuente.

E3217, Barómetro junio 2018, n=2.487	Recodificación: Practicantes = "varias veces a la semana" y "casi todos los domingos y festivos". No practicantes = "alguna vez al mes", "varias veces al año", "casi nunca".
E2776, Estudio Religión II – ISSP 2008, n=2.373,	Recodificación: practicantes= "varias veces por semana", "una vez a la semana", "entre 2 y 3 veces al mes", no practicantes="una vez al mes más o menos", "varias veces al año", "una vez al año", "menos frecuentemente".
E2313, n=2.493, "Barómetro de diciembre 1998: expectativas 1999"	Recodificación: practicantes= "varias veces a la semana" y "casi todos los domingos y festivos", no practicantes: "alguna vez al mes", "varias veces al año", "casi nunca".
E1779, n=2.499, "Cuestiones de actualidad: navidades 1988"	Se tabula las categorías originales.

(\*\*) La categoría "indiferentes" se emplea sólo en el Barómetro de 1988, en los siguientes se excluye esa opción de respuesta y se recoge sólo las categorías "no creyentes" y "ateo".

Fuente: Elaboración propia a partir de los estudios 1.779, 2.493, 2.776 y 3.217 del CIS.

El descenso de la práctica continúa en los años siguientes, aunque de forma algo más atenuada, siendo mayor entre 1998 y 2008 que en ésta última década. Entre los años 1998-

2008 desciende cerca del 8%, mientras que entre 2008 y 2018 lo hace un 4%, hasta situar en la actualidad el porcentaje de practicantes en el 9,4% de la población general. Por su parte, la proporción de la población que se declara católica no practicante (“poco” o “nada” practicante<sup>8</sup>) se mantiene más o menos estable, en torno al 60%, desde aquel primer ascenso observado en el paso de los años 80 a los 90. Esto se puede interpretar, en relación con el efecto de la segunda y la tercera oleadas de la secularización en España, que serían diferentes cuantitativa y cualitativamente (Pérez-Agote, 2012), en tanto la segunda oleada se haría notar más de forma cuantitativa y la tercera, menos en la cantidad de personas que abandonan la práctica o las creencias religiosas, y más en las razones por las que lo hacen.

En la actualidad la mayoría de la población española se considera católica poco o nada practicante (59,3%), lo cual plantea un reto para la interpretación y definición de esta religiosidad no practicante; una forma de vivencia religiosa cuyo contenido es difícil de determinar y, en todo caso, tratándose de una forma de alejamiento de la Iglesia y la praxis religiosa que prescriben las instituciones eclesiales. Esta circunstancia, en menor medida, ya sucedía hace 20 años y fue interpretada dentro de ciertas formas modernas de religión (Díaz-Salazar y Giner, 1994), como serían la religión civil, las religiones laicas, o también como religión vacía.

En términos globales, la proporción de personas creyentes para el conjunto de la población en España, agrupando católicos y creyentes de otras religiones, es del 71,8% según estos datos. Sin entrar en mayores interpretaciones, no cabe duda de que sigue siendo un hecho destacado y notable que casi el 70% de la población (68,7%) se considere católica (aunque la mayoría de éstos sean poco o nada practicantes) sumando católicos practicantes y no practicantes.

Si comparamos los anteriores resultados del Barómetro de 2018 del CIS con los de la encuesta FOESSA 2018 que recoge la tabla 2, se puede ver que en FOESSA el porcentaje de católicos -sin contar grado de práctica- es algo menor, situándose en un 62% de la población, un resultado 6,7 puntos porcentuales por debajo de los resultados del CIS. Teniendo en cuenta que la representatividad de la muestra del FOESSA es mayor que la de los barómetros y que por lo tanto tiene un margen de error menor<sup>9</sup>, la diferencia posiblemente se debería más a apreciaciones en el sentido y planteamiento de la pregunta en ambos estudios que a las diferencias en representatividad estadística<sup>10</sup>.

Los datos de la encuesta FOESSA, que probablemente son más fiables que los del CIS por ser mayor la muestra que emplea, indican que en torno al 30% de la población se define

<sup>8</sup> La agrupación realizada para considerar la frecuencia “poco o nada practicante” para este análisis se detalla en la nota técnica de la tabla 1.

<sup>9</sup> Para la muestra del CIS (E3217, n=2.487) el error sería + 2,01% y para FOESSA 2018 (n=29.953 individuos y 11.655 hogares) un error de + 0,93% por hogares y + 0,58% por individuos.

<sup>10</sup> El cuestionario de FOESSA plantea la pregunta refiriéndose al “sentimiento religioso” en general y no incluye otra pregunta sobre grado de práctica, como hace el barómetro del CIS. Por lo tanto, es posible que los entrevistados que sean poco o nada practicantes se hayan des-identificado, tomando algo de distancia crítica con su propio “sentimiento religioso” y quizás también “ayudados” por la interpretación que facilitarían los entrevistadores con apreciaciones del tipo: “si usted va muy poco o nada a misa...”, o bien “entonces voy a anotar su respuesta en no religioso”.



como “no religiosa”<sup>11</sup>. Este dato, que es un 4% más que el del CIS, confirma la tendencia al aumento de la proporción de no creyentes (sean ateos o de otras posiciones, como indiferentes o agnósticos), que según el CIS pasa del 21% registrado en el año 2008 a un valor cercano al 26% en 2018 (tabla 1).

**Tabla 2. Distribución de la población residente en España por confesión religiosa. En porcentaje. 2018**

<b>Total</b>	<b>11.655</b>
No religiosos	30,2
Católicos	63,6
Musulmanes	2,3
Evangélicos	1,2
Ortodoxos	0,9
Otras religiones	1,5
Otras respuestas	0,3

*Fuente:* Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

Por otro lado, la presencia de creyentes de otras religiones se ha duplicado desde finales de los años 90 hasta el momento actual, en que se sitúa en un porcentaje próximo al 3% de la población general según los datos del CIS - que no serían representativos estadísticamente por cuestiones de la metodología de la encuesta - y que sería bastante mayor, alrededor de un 6% (5,9% exactamente) si atendemos a los resultados de la encuesta FOESSA 2018.

Comparando los datos de España en perspectiva internacional con datos de la *Encuesta Social Europea* (tabla 3), el porcentaje de personas religiosas en 2016 era algo mayor en España (67,3%) que en la media europea (59,7%). Y con respecto a lustro y medio antes, el porcentaje de europeos religiosos en 2016 (categorizados como “vinculados a alguna organización o comunidad religiosa” en la encuesta) es 4,5 puntos menor que en el año 2002.

<sup>11</sup> Ver anterior nota al pie, nota número 9.

**Tabla 3. Pertenencia a una "religión o denominación" religiosa. En porcentaje. 2002-2016**

	2002		2016	
	Sí	No	Sí	No
<b>Total ESS (n=44.086 y 42.151)</b>	<b>64,2</b>	<b>35,8</b>	<b>59,7</b>	<b>40,3</b>
Alemania (n=2849 y 2906)	54,8	45,2	54,8	45,2
<b>España (n=1.948 y 1.722)</b>	<b>78,3</b>	<b>21,7</b>	<b>67,3</b>	<b>32,7</b>
Francia (n=2.062 y 1.497)	50	50	53,2	46,8
Reino Unido (n=1.956 y 2.051)	49,5	50,5	46,8	53,2
Italia (n=2.577 y 1.198)	76,8	23,2	74,5	25,5
Portugal (n=1.270 y 1.509)	83,8	16,2	73,9	26,1
Suecia (n=1.542 y 1.995)	29,7	70,3	36,4	63,6

Fuente: Elaboración propia a partir de European Social Survey (ESS), Oleadas 1 y 8.

Comparando con Portugal e Italia, donde se registraban porcentajes superiores al 70%, el porcentaje de personas religiosas ha descendido más en España. En cambio, en países como Francia y Alemania el porcentaje de personas con sentido de "pertenencia a una religión o denominación religiosa" –en la terminología que emplea el enunciado de la pregunta de la ESS- se sitúa en torno al 50% y ha variado relativamente poco en el mismo período de tiempo (en Alemania curiosamente se mantiene exactamente el mismo porcentaje). Por su parte, en el Reino Unido y Suecia hay más población no religiosa que religiosa, con un 53,2% en Reino Unido en 2016 (+ 4% respecto a 2002) y el 63,6% en Suecia, donde aún predominando los no religiosos (63%) se observa un ascenso de la proporción de personas religiosas de casi 5% en los mismos años. Se trata de un ascenso probablemente debido a la afluencia de población inmigrante de otras regiones de Europa y de países no europeos.

Atendiendo a la frecuencia de la práctica religiosa en estos mismos países (tabla 4), no sorprende comprobar que la mayor práctica se da en Portugal, Italia y España que son, en dicho orden, los países con mayor culto religioso. En estos países, como en España, también el porcentaje de personas con una práctica asidua (considerada como superior a la frecuencia de "al menos una vez por mes") es significativamente menor que el de personas que se consideran religiosas. Por ejemplo, En Portugal obtendríamos un 26,9% de práctica asidua para el 73,9% de los que se definieron como religiosos, en Italia un 25% para el 74,5% y en España un 13,4% para el 67,3%, lo que deja a más del 50% de la población en nuestro país en la categoría de católicos, pero no practicantes en este año 2016 que tenemos como referencia<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Como ya se ha dicho, explicar en qué consiste dicha vivencia religiosa –desvinculada de mayor práctica y adscripción a comunidades religiosas- ha resultado difícil empresa para la sociología de la religión en nuestro país. Caracterizada en el pasado reciente como *religión vacía* (Pérez-Agote), *religión light* (González-Anleo y González Blasco) y otras denominaciones como formas modernas de religiosidad (Díaz-Salazar y Giner, 1993, Díaz-Salazar, Giner y Velasco, 1994), hoy

**Tabla 4. Frecuencia con la atiende servicios religiosos sin contar con "ocasiones especiales". En porcentaje. 2016**

	Alemania	España	Francia	Reino Unido	Italia	Portugal	Suecia
A diario	0,2	1	0,2	0,6	1,3	1,4	0,5
Más de una vez por semana	1,4	2,4	0,7	3,3	4	6	1,9
Una vez por semana	6,1	10,9	5,4	8,4	19,7	19,5	3,4
Al menos una vez por mes	9,6	10	5,1	7,1	13,7	14	6,5
Sólo en días festivos señalados (especiales)	19,8	14,3	18,2	11,5	24,3	9,6	16,3
Con menos frecuencia	18,9	18	17,1	18,4	17,1	20,3	34,4
Nunca	43,9	43,5	53,3	50,7	19,9	29,2	37,1
(n=)	(2.849)	(1.949)	(2.064)	(1.957)	(2.569)	(1.664)	(1.546)

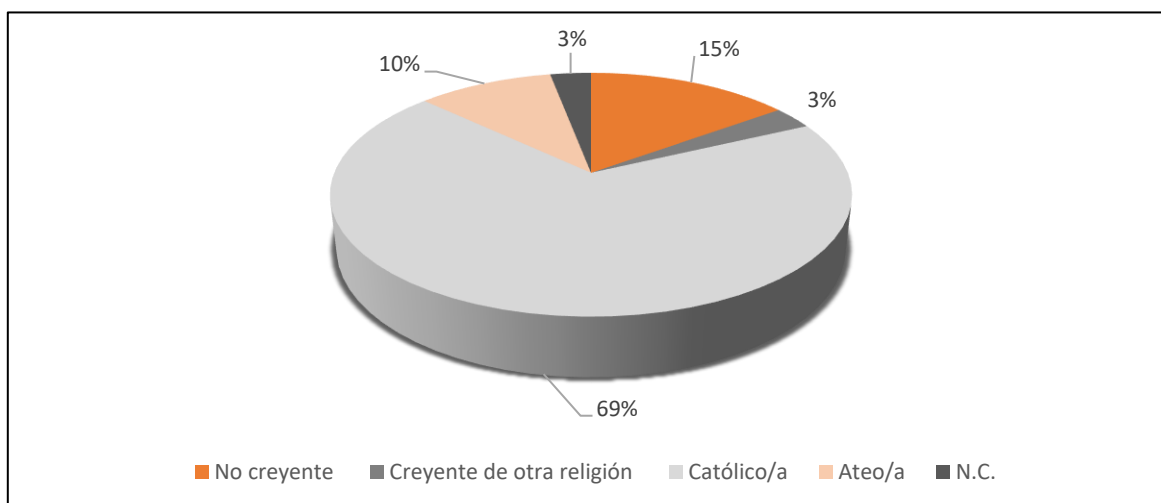
Fuente: Elaboración propia a partir de European Social Survey (ESS), Oleadas 1 y 8.

## 1.2. Identificación religiosa y grado de práctica

Centrando de nuevo la atención en la situación actual, tras ver la evolución temporal que desemboca en el presente, en este apartado se profundizará en el análisis de las características sociodemográficas de las personas según su identificación religiosa.

Para ello se toma como referencia los datos más recientes sobre religiosidad en España registrados por el CIS (gráfico 1), ya que los de la encuesta FOESSA no permiten distinguir según grado de práctica religiosa, lo cual teniendo en cuenta que hay una gran cantidad de personas que se consideran católicas, pero no practican, resulta un problema. Según el barómetro del junio de 2018, el 69% de la población se considera católica y un 3% es creyente de otras religiones. Junto a este 72% de población religiosa, una cuarta parte de la población o es atea (10%) o se ha declarado como no creyente (15%), opción menos restrictiva que las de *indiferente* o *agnóstico* empleadas en otros estudios.

probablemente sea una mezcla de todas éstas y otras cosas nuevas, tendencias como tecno-religiones, sincretismos religiosos, nuevas mitologías tecnológico-científicas, *dataísmo* o religión de los datos (Noa Yuvari, 2016).

**Gráfico 1 – Distribución de la población residente en España por confesiones religiosas**

Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2018): Estudio 3.217, Barómetro de junio.

Partiendo de estos datos, al analizar la frecuencia de la práctica religiosa con más detalle (tabla 5), se puede comprobar que más de la mitad de los españoles que se definen como católicos no van a misa casi nunca (64,2% de los católicos) o van sólo alguna vez al año (13,6%), probablemente en relación con celebraciones especiales como bautizos, bodas y festividades puntuales. Los que van con mayor frecuencia serían alrededor del 14% de los católicos, que asiste con una regularidad mensual, semanal o diaria a los oficios religiosos. Dicho grupo, representa sobre el total de la población cerca del 10%, es decir, uno de cada diez españoles es católico y acude regularmente a oficios religiosos, lo cual es un dato muy relevante que se analiza más adelante. Teniendo en cuenta la muestra de población representada en la encuesta del CIS, se puede decir que estos datos para 2018 son de una alta fiabilidad<sup>13</sup>.

**Tabla 5. Frecuencia de asistencia a oficios religiosos de las personas creyentes. 2018**

% verticales (Base: son religiosos)	Católico/a (n=1.710)	Creyente de otra religión (n=81)
Casi nunca	64,2	33,3
Varias veces al año	13,6	11,1
Alguna vez al mes	7,6	12,4
Casi todos los domingos y festivos	12,5	12,4
Varias veces a la semana	1,3	23,5
N.C.	0,8	7,3

Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2018): Estudio 3.217, Barómetro de junio.

<sup>13</sup> La base de cálculo que supone el conjunto de los entrevistados que se declararon católicos (n=1.710) implicaría un error muestral sobre dicho conjunto de población del + 2,37 (para un nivel de confianza del 95% tomando la probabilidad p/q=50/50).

La asistencia a oficios religiosos en el caso de otras religiones ofrece un panorama diferente, destaca el dato según el que uno de cada tres va con muy poca frecuencia (“casi nunca” 33,3%), si bien la base sobre la que se calculan los porcentajes (n=81) no ofrece representatividad estadística como para extrapolar los resultados al conjunto de las minorías religiosas<sup>14</sup>. Según estos datos, que serían meramente orientativos y no representativos, cerca del 30% de los creyentes de otra religión asistirían con frecuencia semanal, incluso con mayor peso de quienes van más de una vez por semana (23,4%), probablemente por pertenecer a las confesiones islámica y evangélica, en las que se da gran regularidad en asistencia a oficios religiosos.

### 1.3. Tipificación la población según identificación y práctica religiosa

Según los datos analizados, la cuarta parte de la población no es católica, bien por ser no creyente (25%) o bien por vinculación con otras religiones (3%), estos últimos con un porcentaje algo variable en los últimos años<sup>15</sup>. Considerando estos subgrupos de población como referentes comparativos, se ha realizado un análisis de los rasgos sociodemográficos, con los datos disponibles con representatividad, que distinguen a los dos tipos de católicos (practicantes y no practicantes) para determinar si hay diferencias significativas comparándolos entre sí.

Tomando primero para el análisis sólo las diferencias de sexo y edad (tabla 6) se observa que:

1. Entre los católicos con mayor grado de práctica religiosa (11,3% del total de población) hay más mujeres que hombres (15,3% y 7,2% respectivamente) y se encuentran sobrerrepresentados los mayores de 65 años, algo más notorio aún en el caso de las mujeres. Se encuentra en este grupo un porcentaje significativamente menor de hombres de mediana edad (45-64 años) y claramente se encuentran menos adultos menores de 45 años (2,6%) y jóvenes de ambos sexos, aunque sean en este caso más mujeres (4,6%) que hombres (1,9%) menores de 25 años.
2. En el segmento católicos con menor grado de práctica (57,3%) se encuentra significativamente más representada la población de mediana edad (45-64 años) - tanto en el caso de hombres (62,1%) como de mujeres (66,2%)- y menos representados los jóvenes y adultos menores de 45 años.

<sup>14</sup> Con dicha base muestral, teniendo en cuenta que si los creyentes de otra religión son el 3,4% de la población serían aproximadamente un millón y medio de personas, el error muestral es +10,89 para el mismo nivel de confianza de 95% y probabilidad p/q=50/50. Aunque da un margen de error demasiado amplio para establecer afirmaciones o comparaciones fiables, sí es posible ver en los datos una tendencia y esperar a tener datos más fiables para ver si se puede confirmar.

<sup>15</sup> El dato varía entre un 2,9% en 2017 reflejado en las siguientes tablas y el 3,4% registrado en 2018 con los datos del barómetro incluidos en tablas 1 y 4. Las razones para esta variación probablemente se deban menos a fluctuaciones de población (emigración-inmigración) aunque éstas sean también importantes, que a dificultades en el trabajo de campo y el muestreo para reflejar bien la diversidad de la población.

3. En el grupo de creyentes de otra religión (2,9%) destaca la tendencia a una mayor presencia de mujeres de 25-44 años (6%) y menos de hombres mayores de 65 años (0,8%).
4. Para la población que no se define como creyente (28,4%) las características distintivas son la mayor presencia de hombres (35,4%) y de jóvenes adultos, en los grupos de entre 18 y 44 años, en ambos sexos.

Tabla 6. Identificación y práctica religiosa según sexo y edad

Grupos etarios	Total	Hombres según identificación religiosa					Mujeres según identificación religiosa				
		Católico /a (todos)*	Católico practican te	Católico no practican te	Otras religion es	No creyente/Ateo/N .C.	Católico /a (todas)*	Católico practican te	Católico no practican te	Otras religion es	No creyente/Ateo/N .C.
Total	2.482	758	86	659	29	425	954	192	750	43	273
18-24	7,8	5,5	2,3	5,9	13,8	13,9	5,1	2,1	5,9	11,6	12,5
25-44	32,9	28,5	12,8	30,8	41,4	44,9	24,9	10,9	28,8	55,9	49,8
45-64	34,9	37,5	22,1	39,6	37,9	30,4	36,2	26,1	38,6	20,9	32,6
>65	24,4	28,5	62,8	23,7	6,9	10,8	33,8	60,9	26,7	11,6	5,1

(\*) La diferencia del total de católicos con la suma de las columnas que recogen la mayor o menor práctica religiosa (13 hombres y 12 mujeres) se debe a que éstos no contestan la frecuencia de práctica. Por lo que podemos ver en otros análisis, se trata fundamentalmente de personas de 65 y más años.

Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2017): Estudio 3.195.

Teniendo en cuenta la valoración subjetiva de la situación económica personal actual (tabla 7) el 44,6% de los católicos practicantes se valora en una posición buena, un 10% más que la población general, lo cual es un dato significativo estadísticamente. Y, por el contrario, los católicos no practicantes se sitúan significativamente menos en dicha posición (31,5%) y más en el estadio de “regular” donde se encuentra a la mayoría de dicho grupo (51,7%).

**Tabla 7. Valoración de la situación económica personal actual**

% verticales	Total	Católico practicante	Católico no practicante	Otras religiones	Resto (No creyentes, ateo y N.C.)
(Base: total)	2.482	278	1.409	72	698
Muy buena	1,3	1,8	0,9	2,8	1,9
Buena	34,6	44,6	31,5	29,2	37,5
Regular	48,3	45,0	1,7	50,0	42,7
Mala/muy mala	15,2	7,9	15,6	18,1	16,8
N.S./N.C.	0,5	0,8	0,2	-	1,2

Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2017): Estudio 3.195.

Examinando la relación o asociación entre condiciones económicas y educativo-laborales, que quedarían recogidas en la variable estatus socioeconómico del CIS, e identidad religiosa (tabla 8) se comprueba lo siguiente:

1. Entre la población católica practicante existe una sobrerrepresentación del estrato “viejas clases medias” (21,9%) y menos “obreros cualificados” (15,8%) comparando con la media (14% y 23% respectivamente), casualmente con una diferencia de 8 puntos porcentuales en un caso positiva y negativa en el otro;
2. en el sector católico no practicante se distingue una mayor presencia de las clases trabajadoras y en menor grado también de “viejas clases medias”, con rangos de variación que permiten establecer la significatividad de la asociación;
3. el grupo menor de otras religiones presenta una distribución acorde a la del conjunto de la población a este respecto (si bien no cuenta con suficiente representatividad la base de respuestas);



**Tabla 8. Estatus socioeconómico e identificación religiosa**

% verticales	Total	Católico practicante	Católico no practicante	Otras religiones	Resto (No creyentes, ateo y N.C.)
(Base: total)	2.482	278	1.409	72	698
Clase alta/media-alta	20,2	23,4	14,4	13,9	31,5
Nuevas clases medias	23,7	21,9	23,1	22,2	25,5
Viejas clases medias	14,0	21,9	15,5	13,9	8,0
Obreros/as cualificados/as	23,8	15,8	26,2	23,6	22,1
Obreros/as no cualificados/as	15,8	15,5	18,3	22,2	10,5
No consta	2,4	1,4	2,5	4,2	2,4

Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2017): Estudio 3.195.

4. y finalmente, se observan importantes variaciones dentro del conjunto de personas restante, que engloba los no creyentes, ateos y no definidos en su identificación religiosa, ya que está muy sobre-representada la clase alta y media alta (31,5%) mientras que estarían infra-representadas las viejas clases medias (8%) y los obreros no cualificados (10,5%).

El cuadro 1 plantea una síntesis de los principales rasgos de cada grupo, católicos practicantes, católicos poco y nada practicantes, creyentes de otras religiones (en conjunto, sin desagregar) y no creyentes (incluyendo ateos, indiferentes y personas que no contestan a la identificación religiosa). Para ello, se ha tomado, junto a sexo, edad y clase social, otras dimensiones socioeconómicas y sociodemográficas como la ocupación laboral, nivel educativo, tipo de hábitat (urbano-rural) y el posicionamiento ideológico-político.

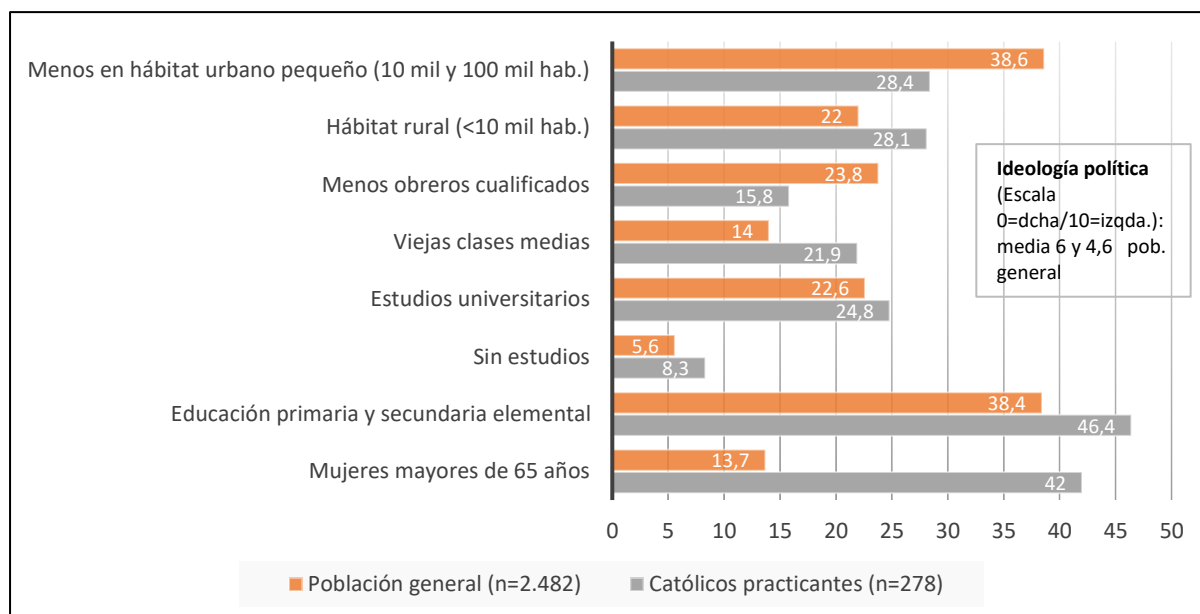
Cuadro 1. Perfiles sociodemográficos según identificación religiosa

<p><b>CATÓLICOS PRACTICANTES</b> (n=278):</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Mayores de 65 años y predominantemente mujeres (42%).</li> <li>- Con educación primaria y secundaria elemental (46,4%) y sin estudios (8,3%) de forma significativamente mayor que en el conjunto de la población, aunque también con estudios universitarios (24,8%).</li> <li>- En cuanto a su estatus socioeconómico, corresponden más a las “viejas clases medias” (21,9%) y menos a “obreros cualificados” (15,8%).</li> <li>- Se encuentran más asociados al tipo de hábitat rural (&lt;10 mil hab. 28,1%) y menos al urbano pequeño (entre 10 mil y 100 mil hab. 28,4%).</li> <li>- Ideológicamente más posicionados a la derecha que el resto, con una media de 6 en la escala izquierda derecha (1=izqda. 10=dcha.).</li> </ul>	<p><b>CATÓLICOS POCO Y NADA PRACTICANTES</b> (n=1.409):</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Tienden más a ser hombres y mujeres con edades entre 45 y 64 años (18,5% hombres y 20,6% mujeres de dichas edades).</li> <li>- De forma similar al grupo de católicos con mayor práctica, sus estudios son más de nivel bajo (sin estudios 7,4% y primaria/secundaria elemental 44,3%), pero en este caso menos universitarios (15,9%).</li> <li>- Corresponden también a “viejas clases medias” (15,5%), también más a “obreros cualificados” (26,2%) y, en este caso, también “obreros no cualificados” (18,3%).</li> <li>- Por hábitat son más del hábitat rural (24,8%) y menos del urbano grande.</li> <li>- Se sitúan en torno al centro de la escala ideológico política (media=4,98).</li> </ul>
<p><b>OTRAS RELIGIONES SIN DISTINGUIR NIVEL DE PRÁCTICA</b> (n=72):</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Corresponden más a mujeres con edades entre 25 y 44 años (33,3%).</li> <li>- Tienden menos a tener estudios primarios o secundaria elemental (25%) y una cuarta parte tienen estudios universitarios.</li> <li>- No se distinguen del conjunto de la población en cuanto a su estatus socioeconómico (es similar al del conjunto de la muestra).</li> <li>- Se encuentran en más casos en hábitats urbanos pequeños (51,4%) y menos en el rural (12,5%).</li> <li>- Se sitúan cerca del centro de la escala ideológica (media=4,7%).</li> </ul>	<p><b>NO CREYENTE/ATEO/INDIFERENTE/NC.</b> (n=698):</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Tienden a ser más jóvenes (18-25) y menores de 45 años que en cualquiera de los otros tres perfiles, con cierto predominio de los varones.</li> <li>- Con más predominio de los estudios universitarios (35,1%) y de F.P. (21,3%) que en el conjunto de la muestra.</li> <li>- Socioeconómicamente corresponden más a una “clase alta/media” (31,5%) con perfiles de tipo más técnico y menos de “obreros no cualificados” (10,5%).</li> <li>- En coherencia con el rasgo anterior, se trata más de un perfil urbano de grandes ciudades (&gt;100 mil hab.) 42,4% y menos rural (15,2%).</li> </ul>

Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2017): Estudio 3.195.

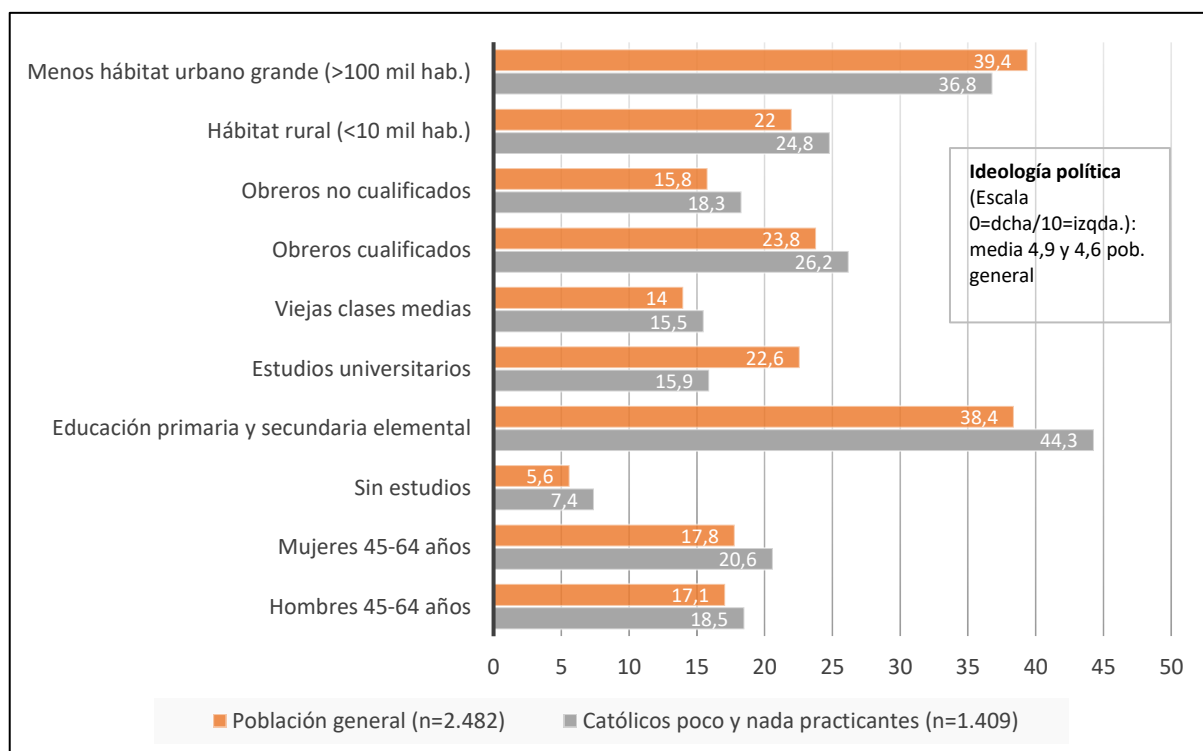
Finalmente, los gráficos 2 a 5 recogen los principales rasgos de cada grupo comparando cada característica con el porcentaje de población general -conjunto de la muestra- que reuniría esa misma. Estos gráficos facilitan un mejor contraste y comparación de los datos, para comprobar y valorar los niveles de interdependencia o asociación identificados anteriormente en el análisis.

**Gráfico 2. Perfil de los católicos practicantes**



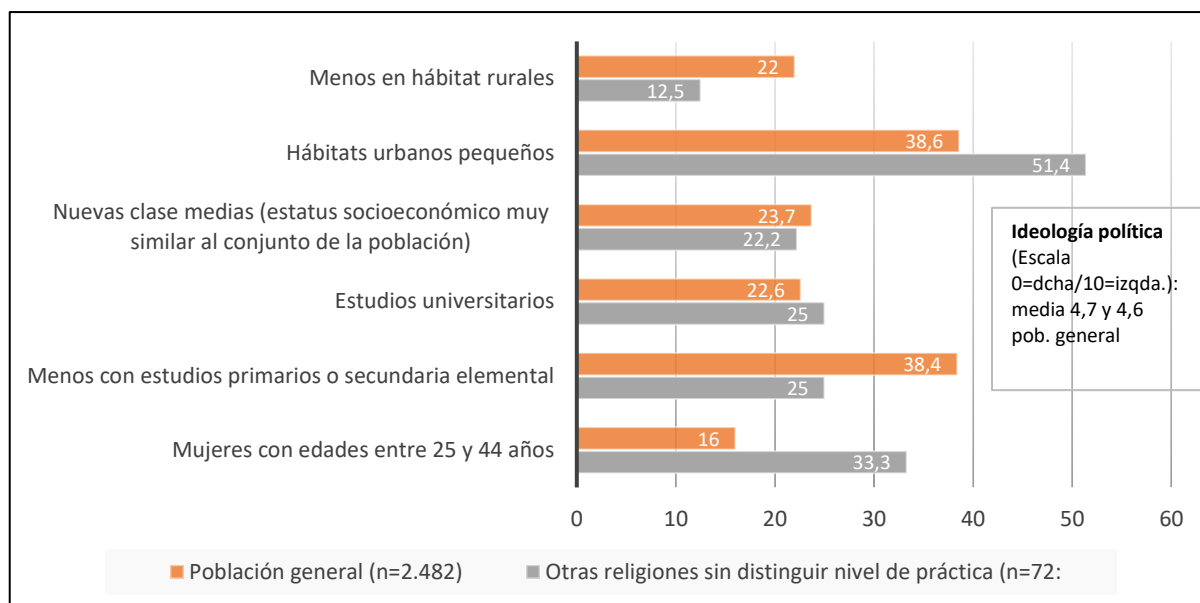
Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2017): Estudio 3.195.

**Gráfico 3. Perfil de los católicos poco y nada practicantes**



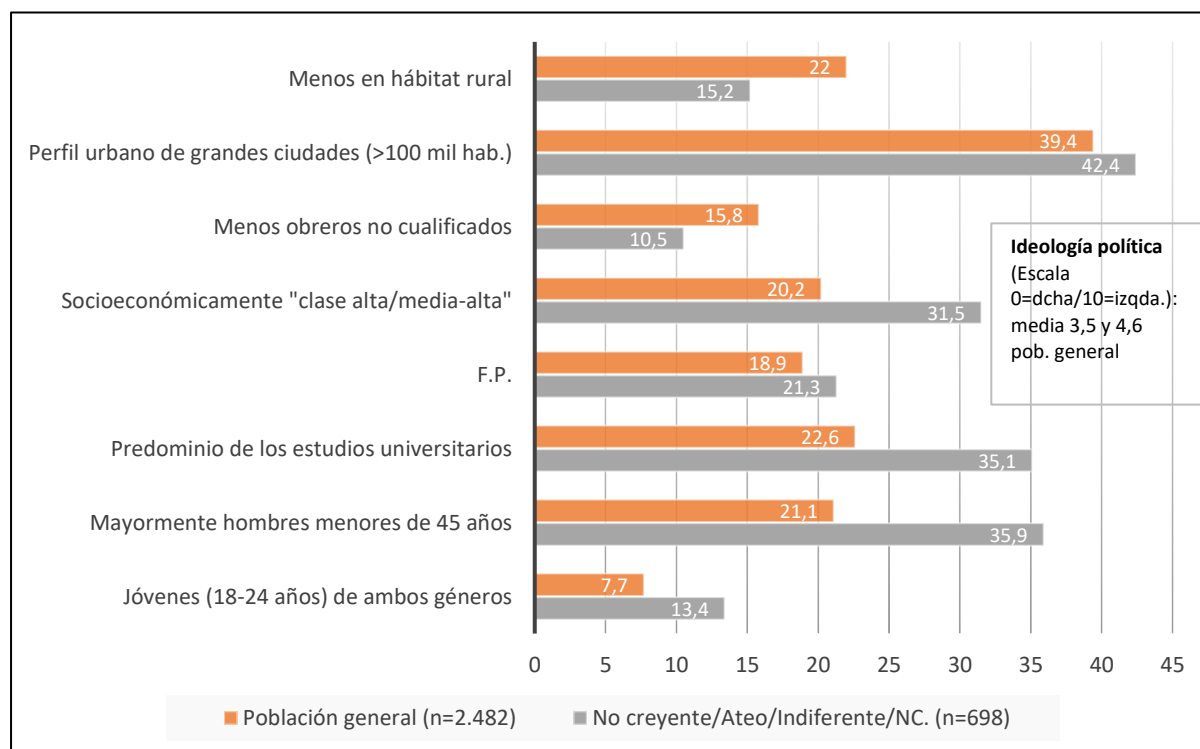
Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2017): Estudio 3.195.

Gráfico 4. Perfil de los creyentes de otras religiones



Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2017): Estudio 3.195.

Gráfico 5. Perfil de los no creyentes



Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2017): Estudio 3.195.

## 2. Análisis por confesiones

El pluralismo religioso ha experimentado un apreciable aumento en nuestro país en las dos últimas décadas, como correlato lógico del espectacular incremento de la población extranjera en nuestro país. Aunque la inmigración procedente de los países de América Latina –de tradición cristiana- siempre ha tenido un destacado protagonismo en el caso español y

sigue siendo en conjunto mayoritaria, lo cierto es que hoy las dos nacionalidades con más peso en el colectivo de los extranjeros residentes en España son la marroquí y la rumana, lo que explica en buena medida el aumento del pluralismo religioso que reflejan todos los estudios realizados desde mediados de los años 90<sup>16</sup>. El pluralismo religioso, no obstante, no es sólo resultado del proceso de inmigración, pues es cada vez más frecuente que personas nacidas en España y con orígenes religiosos católicos abracen otras confesiones.

Como podemos apreciar en los datos del CIS, el porcentaje de creyentes de otra religión sobre el conjunto de la población pasó de un 1,5% en 1998 a un 4,3% en 2008; en 2017 descendió a un 2,9%. Según datos de la encuesta FOESSA 2018, con una muestra mucho más amplia que las de los estudios del CIS, quienes declaran tener un sentimiento religioso distinto al católico suponen el 5,9% de la población española.

Esta disparidad de resultados es un hecho más que constata la enorme dificultad de obtener una cuantificación precisa del número de los miembros de las distintas religiones en nuestro país. La ausencia de datos de registro hace prácticamente imposible conocer con exactitud ese dato. Se ha de recurrir a datos indirectos o aportados por las propias confesiones. En ocasiones la variabilidad es tan grande que sólo se pueden utilizar como aproximaciones primeras.

**Tabla 9. Miembros de distintas confesiones religiosas en España**

	Datos confesiones 2016	FOESSA 2018	
Católicos	32.556.922	63,6%	29.680.000
CIE (musulmanes)	1.919.141	2,3%	1.087.000
FEREDE (evangélicos)	1.500.000	1,2%	551.000
Ortodoxos	1.500.000	0,9%	420.000
Testigos cristianos de Jehová	113.000	0,4%	168.000
FCBE (budistas)	85.000	0,2%	75.000
Mormones	53.993	0,1%	37.000
FCJE (judíos)	45.000	-	

Nota: No se ha considerado para los resultados de FOESSA los porcentajes de “creyentes sin especificar” (0,9%), “cristiano sin especificar” (0,2%).

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Ministerio de Justicia y de la encuesta FOESSA 2018.

En la primera columna de tabla 9 se recogen los datos aportados por distintas confesiones sobre el número de sus miembros en España en 2016. En la columna de la derecha hemos

<sup>16</sup> Para el estudio del pluralismo religioso es imprescindible la referencia a la colección de estudios de las minorías religiosas en las comunidades autónomas realizada por la Fundación Pluralismo y Convivencia. Son 15 volúmenes accesibles online en: [http://www.observatorioreligion.es/publicaciones/coleccion\\_pluralismo\\_y\\_convivencia/](http://www.observatorioreligion.es/publicaciones/coleccion_pluralismo_y_convivencia/)

proyectado los porcentajes obtenidos en la encuesta FOESSA 2018 a la población española a 1 de enero de 2018. Como se puede observar, existe una notable disparidad de resultados entre las dos tablas en el caso de los evangélicos, los budistas y los ortodoxos, mientras que, en el caso de los musulmanes, los testigos de Jehová y los mormones las diferencias son mucho menores.

Un acercamiento complementario, aunque no sustitutorio, es el de los centros de culto. Como se puede apreciar en la tabla 10, el número de centros de culto ha experimentado un ligero aumento entre 2014 y 2017 (pasó de 28.941 a 29.882, con un incremento del 3,2%), pero este dato global esconde realidades muy diversas en función de las confesiones religiosas. Mientras que el número de centros de culto católico apenas ha sufrido variación (sube un 0,6%), los centros de budistas y musulmanes aumentan más de un 16% en apenas cuatro años y los de evangélicos y ortodoxos experimentan también incrementos superiores al 10%; los centros de culto de los mormones suben un exiguo 1,7%. Este aumento de los centros de culto de otras confesiones es un dato relevante desde el punto de vista de la configuración del espacio público, porque institucionaliza una presencia que de otro modo queda mucho más restringida al ámbito privado, por no hacer referencia a las dificultades que algunas confesiones han tenido y siguen teniendo para el establecimiento de dichos lugares de culto.

Habría que destacar que la distribución de estos locales de culto no es aleatoria, sino que depende del asentamiento habitacional de las diferentes minorías religiosas y, por otro lado, el establecimiento de los centros de culto lleva frecuentemente aparejado el de otros locales comerciales y de otro tipo relacionados con la confesión religiosa que hacen aún más patente y contribuyen a normalizar su presencia en el espacio público.

Tabla 10. Centros de culto por confesiones religiosas

	2014	2015	2016	2017
Católicos	22.917	23.098	23.071	23.071
Evangélicos	3.549	3.588	3.838	3.959
Musulmanes	1.312	1.334	1.473	1.532
Testigos de Jehová	702	701	858	638
Ortodoxos	177	185	193	196
Budistas	136	140	151	159
Mormones	115	116	116	117
Otras Conf. Cristianas	-	-	51	50
Baha'is	-	-	29	30
Judíos	33	33	36	36
Otras Religiones	-	-	29	30
Hinduístas	-	-	21	22
Sijs	-	-	18	20
Cienciología	-	-	15	15
Ciencia cristiana	-	-	7	7
<b>Total</b>	<b>28.941</b>	<b>29.195</b>	<b>29.906</b>	<b>29.882</b>

Fuente: Observatorio de las confesiones religiosas, Fundación Pluralismo y Convivencia.

Como expresan algunos estudios (Martínez-Ariño *et al.*, 2011) la configuración del mapa de centros de culto tiene una importancia capital en la geografía mental que existe sobre las minorías religiosas, en concreto entre la identidad que se establece entre minorías religiosas e inmigración. Es esencial porque estos centros de culto se convierten en escenarios multifuncionales para los asistentes al culto. Son espacios de información, relación, mediación y pertenencia identitaria. Se constituyen en verdaderos nodos de conexión de las minorías en la diáspora y los lugares de origen. Además, estos espacios son verdaderos lugares *glocales* en los que las confesiones minoritarias enganchan con los movimientos globales de sus creencias. Las religiones en la modernidad expresan ese carácter tensional entre desterritorialización y localización específica que muestran con nitidez el nuevo mapa de las religiones en la era de la globalización (Casanova, 2012, Cap. 13). Los espacios religiosos en la actualidad no solo tienen resonancia nacional o regional, sino que se convierten en auténticos movimientos transnacionales (Lasheras, 2012. 47-48).

## 2.1. Perfil sociodemográfico

Por razones de representatividad estadística, vamos a focalizar nuestro análisis de los resultados de la encuesta FOESSA en relación con las confesiones religiosas en las cuatro principales: católicos, musulmanes, evangélicos y ortodoxos. El bajo número de encuestados

que se declaran miembros de otras confesiones plantea problemas de representatividad de los datos cuando se procede a realizar desagregaciones por distintas variables.

### 2.1.1. Edad

A partir de los datos de la encuesta FOESSA, podemos apreciar la distribución de los miembros de otras religiones en función de los grupos de edad (tabla 11). El dato que más llama la atención es la realidad diferencial de los católicos respecto a los otros grupos: más de dos de cada tres católicos (71,7%) tienen 45 o más años y más de uno de cada tres (36,3%) tiene más de 65 años. La distribución se invierte en el caso de los musulmanes y los ortodoxos, entre los que más del 70% tienen menos de 45 años y apenas hay personas de más de 65 años (un 2,1% entre los musulmanes y un 0,9% entre los ortodoxos). Parece lógico pensar que lo relativamente reciente del fenómeno migratorio en España hace que las personas inmigrantes –y, en consecuencia, los porcentajes más altos de miembros de otras religiones– se concentren en los grupos de población más joven. Por otro lado, la significativa diferencia en el porcentaje del grupo de los más jóvenes (18-24 años) entre los católicos (2,9%) y los no religiosos (10,5%), refleja claramente un intenso proceso de secularización entre los jóvenes.

**Tabla 11. Distribución de los miembros de confesiones religiosas por grupos de edad**

% verticales	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>Total</b>	<b>11.655</b>	<b>3.507</b>	<b>7.414</b>	<b>271</b>	<b>137</b>	<b>105</b>
<b>Muestra real</b>	<b>11.655</b>	<b>3.143</b>	<b>7.456</b>	<b>497</b>	<b>225</b>	<b>128</b>
<b>EDAD</b>						
18-24	5,84	10,5	2,9	16,6	10,6	12,7
25-44	32,36	43,3	25,4	56,3	46,4	59,9
45-64	35,24	36,3	35,4	25,0	35,9	26,5
>65	26,56	9,9	36,3	2,1	7,1	0,9

Nota: En esta tabulación y las siguientes referidas a FOESSA 2018 las columnas para las categorías "otras respuestas" (n=37) y "no contesta" (n=14) no se incluyen ya que no aportan nada al análisis.

Fuente: Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

### 2.2.2. Situación económica

La situación económica y laboral constituye uno de los factores fundamentales de la percepción y autopercepción social de las personas, así como de los fenómenos de integración/exclusión social. ¿Podemos establecer alguna correlación entre este factor y la religiosidad y las distintas confesiones en nuestro país?



La encuesta FOESSA 2018 pregunta por la situación del hogar y establece una escala en torno al binomio riqueza-pobreza (tabla 12). Varios datos llaman la atención. En primer lugar, la peor situación económica de los miembros de otras religiones respecto a los católicos: un 31,9% de los entrevistados de otras religiones califican a su hogar como “por debajo de la media”, frente al 27,4% del conjunto de la muestra, el 28% de los católicos y el 24,3% de los no religiosos. En segundo lugar, los evangélicos destacan en el porcentaje de quienes califican su hogar como pobre o casi pobre (37,8%), seguidos por los musulmanes (35,2%). Entre los factores que explican el dato de los evangélicos se encuentra el elevado porcentaje de personas de etnia gitana que profesan esta confesión<sup>17</sup> (Cantón, M y otros 2004), así como su extensión creciente en los países de América Latina, de donde procede mayoritariamente la inmigración a España. Finalmente, los miembros de otras religiones distintas a la musulmana y evangélica presentan un perfil mucho más cercano a los católicos que al de esas dos confesiones, sobre todo entre los ortodoxos que se declaran pobres.

**Tabla 12. ¿Cómo calificaría a su hogar teniendo en cuenta la situación económica del mismo durante los últimos 12 meses (o, en su caso, en los que lleva constituido el hogar)? Por confesiones religiosas**

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
Total (pond.)	<b>11.655</b>	3.507	7.414	271	137	105	170
Muestra real	<b>11.655</b>	3.143	7.456	497	225	128	162
No contesta	<b>0,1</b>	0,2	0,1	0,0	0,0	0,0	0,0
Rico	<b>0,1</b>	0,1	0,1	0,1	0,0	0,0	1,0
Por encima de la media	<b>8,0</b>	9,5	7,7	0,9	1,0	4,6	0,7
En la media	<b>55,9</b>	59,2	56,1	23,2	36,4	45,2	57,4
Por debajo de la media	<b>27,4</b>	24,3	28,0	40,4	24,7	39,7	31,9
Casi pobre	<b>5,1</b>	4,1	4,6	21,7	19,5	7,5	7,1
Pobre	<b>3,3</b>	2,5	3,1	13,6	18,3	2,1	1,8
No sabe	<b>0,2</b>	0,1	0,3	0,1	0,1	0,9	0,1

Fuente: Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

<sup>17</sup> Especialmente la Iglesia Pentecostal de Filadelfia.

Tabla 13. Ingresos anuales del hogar por tramos de renta

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>(Base ponderada)</b>	<b>11.655</b>	<b>3.507</b>	<b>7.414</b>	<b>271</b>	<b>137</b>	<b>105</b>	<b>170</b>
	<b>11.655</b>	<b>3.143</b>	<b>7.456</b>	<b>497</b>	<b>225</b>	<b>128</b>	<b>162</b>
<b>(Muestra real)</b>							
Menos de 10 mil	16,1	12,9	16,7	31,5	22,7	15,6	23,1
Entre 10 mil y 20 mil	30,3	27,6	31,1	42,2	29,8	29,2	33,3
Entre 20 y 30 mil	20,3	24,1	18,7	9,6	24,6	26,6	15,0
Entre 30 y 40 mil	11,1	12,1	11,2	5,2	4,7	7,8	9,2
Más de 40 mil	11,9	13,5	11,9	0,6	3,9	4,0	10,2
No contesta	10,3	9,8	10,4	10,9	14,2	16,8	9,1

Fuente: Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

La pregunta por los ingresos personales siempre registra porcentajes elevados de no respuesta, lo que dificulta la valoración e interpretación de los datos (tabla 13). La encuesta FOESSA pregunta por los ingresos anuales del hogar. Los resultados muestran que musulmanes, sobre todo, y evangélicos viven en hogares más pobres que el resto de las confesiones religiosas: el 73,7% de los musulmanes y el 52,5% de los evangélicos viven en hogares con ingresos anuales inferiores a 20.000 euros, mientras que ese porcentaje alcanza el 47,8% entre los católicos y el 44,9% de los ortodoxos; los miembros de otras religiones se sitúan en una posición intermedia entre musulmanes y ortodoxos, con un 56,4%. Si tomamos como referencia los hogares con mejor situación económica -los que se sitúan claramente por encima de la media de ingresos anuales netos, fijado por el INE en 27.558 euros a finales de 2016-, los católicos se distancian claramente del resto de las confesiones, incluidos los ortodoxos: el 25,6% de los católicos viven en hogares con ingresos superiores a los 30.000 euros anuales, porcentaje que se reduce a un 11,8% entre los ortodoxos, 8,6% entre los evangélicos y 5,8% entre los musulmanes

Es interesante constatar las diferencias entre musulmanes y evangélicos en las dos tablas que acabamos de comentar. Los evangélicos (23,7%) consideran que viven en hogares pobres en mayor medida que los musulmanes (18,3%); sin embargo, como acabamos de comentar, el porcentaje de los que vive en hogares que ingresan menos de 20.000 euros es claramente superior entre los musulmanes. Hay, por tanto, una evidente discrepancia entre la percepción subjetiva de pobreza y la medida estadística de la misma entre estos dos grupos.

Es interesante también el dato de los ortodoxos, que se hallan en una posición económica mucho más cercana a la de los católicos que a las de otras confesiones. Son personas provenientes en su inmensa mayoría de los países del este de Europa, en muchas ocasiones

con una buena formación y que tuvieron y siguen teniendo una presencia destacada en el sector de la construcción y en la industria, sectores con salarios superiores a la media de la agricultura o los servicios.

Como en la tabla anterior, los hogares de los que se declaran no religiosos son los que registran una mejor situación económica: el 25,6% declaran ingresos familiares anuales de más de 30.000 euros, frente a un 23% de los católicos.

**Tabla 14. Uso de los servicios sociales públicos y privados por confesiones religiosas no católicas**

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>(Base ponderada)</b>	<b>11.655</b>	3.451	7.414	271	137	105	108
<b>(Muestra real)</b>	<b>11.655</b>	3.086	7.456	497	225	128	109
Servicios sociales públicos (municipales, diputaciones, consejos comarcales, etc.)	8,6	7,9	7,1	36,9	34,7	8,8	20,4
Cáritas (diocesanas o parroquiales)	5,0	3,7	4,1	29,7	29,3	2,0	12,2
Otras entidades (Cruz Roja, bancos de alimentos...)	3,5	2,2	3,1	23,1	20,0	3,4	6,7

*Fuente:* Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

Como consecuencia de su peor situación económica, los miembros de otras religiones -con la excepción de los ortodoxos- acuden en mucha mayor proporción que los católicos y los no religiosos a los servicios sociales públicos y también a los ofertados desde el Tercer Sector, incluida Cáritas (tabla 14).

Al desagregar por confesiones religiosas, llama la atención que el 29,6% de los musulmanes (más de un 80% de los que califican a su hogar como pobre o casi pobre) y el 29,3% de los evangélicos manifiesten que han acudido a Cáritas para hacer frente a situaciones de necesidad. Los ortodoxos utilizan en mucha mayor medida los servicios sociales públicos que los de Cáritas o los de otras entidades.

### 2.2.3. Nivel de estudios y situación laboral

Dada la estrecha relación que existe entre la situación económica y la situación laboral y de ésta con el nivel de estudios, vamos a analizar a continuación estas dos variables.

**Tabla 15. Distribución de los miembros de confesiones religiosas por nivel de estudios más alto alcanzado del sustentador principal del hogar**

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>Total Muestra real</b>	<b>11.655</b> <b>11.655</b>	<b>3.507</b> <b>3.143</b>	<b>7.414</b> <b>7.456</b>	<b>271</b> <b>497</b>	<b>137</b> <b>225</b>	<b>105</b> <b>128</b>	<b>170</b> <b>162</b>
No sabe leer o escribir	0,8	0,5	1,0	1,3	2,1	0,0	0,0
Sabe leer y escribir pero fue menos de 5 años a la escuela	5,9	2,0	7,5	13,7	8,5	1,4	3,0
Fue a la escuela 5 años o más pero sin completar EGB	6,8	2,7	8,6	11,5	7,1	1,2	8,4
Educación Primaria, 5 años EGB	9,6	5,3	11,6	14,7	13,9	2,7	7,2
Graduado en Educación Secundaria ESO, Graduado Escolar	25,7	22,1	27,3	32,8	20,4	32,3	26,7
Tiene titulación de Grado Medio (FPI, FP grado medio)	8,5	9,4	7,8	5,4	13,6	19,3	12,0
Tiene título de Bachiller (Bachiller superior, BUP, Bachiller)	13,5	16,4	12,1	13,2	10,9	15,5	12,9

Tiene titulación de Grado Superior (FP, FP superior)	8,8	13,5	6,7	2,1	6,2	7,2	14,1
Tiene Educación Universitaria de primer y segundo ciclo	15,8	20,3	14,3	5,1	15,6	15,6	5,9
Educación universitaria de tercer ciclo (Posgrado, máster)	4,5	7,5	3,2	0,2	1,7	4,7	9,8
No sabe	0,0	0,1	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
No contesta	0,1	0,2	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0

Fuente: Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

Por lo que se refiere al nivel de estudios (tabla 15), los porcentajes más altos correspondientes a los miembros de otras religiones, a excepción de los musulmanes, son de los que tienen estudios de Secundaria y FP; los porcentajes de los que tienen estudios Superiores son también bastante elevados en esas confesiones y superan incluso al de los católicos. Evidentemente, en el caso de estos últimos y a diferencia de lo que ocurre en otras confesiones, el hecho de que haya un elevado porcentaje de personas mayores –la mayoría con escaso nivel de estudios- penaliza sus datos sobre el nivel formativo. Por la misma razón, y en sentido contrario, la relativa juventud de los que se declaran no religiosos contribuye a que entre éstos aumente apreciablemente el porcentaje de los que tienen estudios universitarios (un 27,8%, frente a un 17,5% entre los católicos, un 17,3% entre los evangélicos, un 20,3% entre los ortodoxos y un exiguo 5,3% entre los musulmanes). Este dato es coherente con el hecho tantas veces comentado de que los inmigrantes que llegan no suelen ser personas sin estudios, sino que con frecuencia tienen estudios de nivel medio e incluso superior en su país de origen.

La combinación de los datos de edad y de nivel de estudios que hemos comentado explican en gran medida los resultados de la tabla 16, donde se recoge la situación de los hogares de los miembros de las distintas confesiones en función de la situación laboral del sustentador principal. El porcentaje más bajo de los que afirman estar buscando empleo corresponde a los que se identifican como otras religiones (7,4%), seguidos de los católicos (8,7%); los ortodoxos (19,2%), los evangélicos (24,6%) y, sobre todo, los musulmanes (29,8%) se hallan muy alejados. No podemos buscar una relación directa entre estos datos y la tasa de

desempleo de los miembros de las distintas confesiones, puesto que más de uno de cada cuatro católicos (25,9%) están jubilados o prejubilados, muy por encima de los ortodoxos (3,5%), los musulmanes (4,2%) y los evangélicos (9,8%). Los no religiosos, con un perfil de edad más joven que los católicos y mayor nivel educativo, combinan un bajo porcentaje de sustentadores principales jubilados o prejubilados y una proporción de personas que buscan empleo (12,9%) claramente superior a la de los católicos, lo que es reflejo de las altas tasas de paro juvenil que afectan a nuestro país.

**Tabla 16. Distribución de los miembros de confesiones religiosas por situación laboral**

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>Total (ponderado)</b>	<b>11.655</b>	3.507	7.414	271	137	105	170
<b>Muestra real</b>	<b>11.655</b>	3.143	7.456	497	225	128	162
<b>Ocupación sustentador principal</b>							
Trabajando	45,5	61,0	38,1	41,2	40,8	59,7	51,2
Buscando empleo	10,8	12,9	8,7	29,8	24,6	19,2	7,4
Estudiante (aunque esté de vacaciones)	3,3	6,0	1,9	5,6	2,0	6,3	5,6
Percibía una pensión de jubilación o unos ingresos de prejubilación	20,2	10,4	25,9	4,2	9,8	3,5	12,2
Me dedicaba a las labores del hogar	11,5	4,2	14,8	17,0	12,7	10,2	9,8
Incapacidad permanente	1,6	1,1	1,9	0,7	0,8	0,2	0,6
Percibiendo pensión distinta a la jubilación o prejubilación	5,3	2,5	6,9	0,6	1,3	0,9	4,1
Realizando sin remuneración trabajos sociales, actividades	0,0	0,0	0,1	0,0	0,3	0,0	0,0
Otras situaciones	1,9	2,0	1,7	0,9	7,8	0,1	9,0

Fuente: Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

**Tabla 17. Distribución de los miembros de confesiones religiosas por su grado de integración / exclusión social**

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>Total (ponderado)</b>	<b>11.655</b>	3.507	7.414	271	137	105	170
<b>Muestra real</b>	<b>11.655</b>	3.143	7.456	497	225	128	162
<b>Cuatro intervalos de exclusión</b>							
Integración plena	48,9	48,8	51,5	4,8	18,3	32,8	44,6
Integración precaria	33,7	34,1	33,1	36,4	38,2	47,1	32,2
Exclusión moderada	9,3	9,7	8,3	26,3	14,1	10,0	11,1
Exclusión severa	8,1	7,4	7,1	32,5	29,4	10,1	12,1

*Fuente:* Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

Con la combinación de varios indicadores la encuesta FOESSA construye un indicador sintético para medir la distribución en el eje integración/exclusión. Los datos de este indicador en función de la confesión religiosa se recogen en la tabla 17. Los que muestran un mayor grado de integración son los católicos: más de la mitad (51,5%) entrarían en la categoría de integración plena, ligeramente por encima del porcentaje de los no religiosos (48,8%). Como ocurre con otros de los indicadores analizados, los ortodoxos se encuentran en una situación intermedia (32,8%), mientras que evangélicos (18,3%) y, sobre todo, musulmanes (4,9%) se alejan claramente. Pero quizá sea más significativa la lectura desde el polo opuesto: uno de cada tres musulmanes (32,5%) sufren exclusión severa; y en este caso los evangélicos se acercan mucho (29,4%), lo que pone de manifiesto una clara polarización entre los miembros de esta confesión religiosa que no se da en las demás.

Uno de los factores explicativos de esta polarización entre los evangélicos la encontramos en la tabla 18, donde se recogen los datos de los miembros de las confesiones religiosas por nacionalidad. Algo más de un tercio (35%) de los evangélicos son de nacionalidad española, un 40% provienen de países de la ampliación de la UE y un 24% son de otras nacionalidades (previsiblemente en una alta proporción de países latinoamericanos y de los EEUU). La presencia de personas de etnia gitana es muy relevante en este grupo confesional (29,2%).

**Tabla 18. Distribución de los miembros de confesiones religiosas por país de origen y etnia**

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>Total (pond.)</b>	<b>11.655</b>	<b>3.507</b>	<b>7.414</b>	<b>271</b>	<b>137</b>	<b>105</b>	<b>170</b>
<b>Muestra real</b>	<b>11.655</b>	<b>3.143</b>	<b>7.456</b>	<b>497</b>	<b>225</b>	<b>128</b>	<b>162</b>
Nacionalidad española	87,7	90,2	91,6	14,6	35,0	6,6	82,7
Nacionalidad UE-15	1,3	2,0	1,0	0,0	0,7	3,0	0,0
Ampliación UE	4,4	5,1	2,1	6,0	40,3	79,3	5,6
Otras nacionalidades	6,6	2,7	5,3	79,4	24,0	11,1	11,7
<b>Etnia</b>							
Gitanos	0,9	0,4	0,4	1,5	29,2	1,0	4,8

*Fuente:* Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

Frente a esta situación de los evangélicos, encontramos que prácticamente el 80% de los musulmanes son de nacionalidad extracomunitaria y el mismo porcentaje de los ortodoxos provienen de los países de la ampliación de la UE a Europa del este y un 11,1% de otros países (previsiblemente de esa área geográfica, como Rusia, Ucrania...). Son, por tanto, colectivos mucho más homogéneos por su origen que los evangélicos. La procedencia de la gran mayoría de los musulmanes del Magreb y del África subsahariana, zonas con elevados índices de pobreza, contribuye a explicar la mayor incidencia entre ellos de la exclusión social. El país de origen se convierte también en un factor explicativo relevante de la situación de los ortodoxos, provenientes en su inmensa mayoría de países con un índice de desarrollo más alto que los musulmanes.

#### 2.2.4. Hábitat y condiciones del hogar

Un último ámbito de análisis es el que se refiere al tipo de hábitat y a los barrios en los que se hallan asentados los miembros de las confesiones religiosas en nuestro país. Por lo que se refiere al hábitat (tabla 19), llama la atención el comportamiento diferencial de las distintas confesiones. Los musulmanes se reparten de manera relativamente uniforme por los distintos tipos de hábitat a excepción de los municipios rurales, en los que apenas reside uno de cada 20. Casi dos de tres (61,5%) evangélicos se concentran en municipios de más de 100.000 habitantes y su presencia es también muy escasa en los pueblos. Lo contrario ocurre entre los ortodoxos, puesto que uno de cada cuatro (24,2%) reside en municipios de menos de 5.000 habitantes, una proporción superior a la de los que viven en grandes ciudades (23,1%). Como cabía esperar, el porcentaje de católicos es superior a la media de la población en el medio rural, dado el envejecimiento de la población en este ámbito territorial y los altos porcentajes de católicos practicantes en este grupo de edad.



Tabla 19. Distribución de los miembros de confesiones religiosas por tipo de hábitat

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>Total (pondera do)</b>	<b>11.655</b>	3.507	7.414	271	137	105	170
<b>Muestra real</b>	<b>11.655</b>	3.143	7.456	497	225	128	162
<b>Hábitat 5 grupos</b>							
Más de 100.000	44,3	49,1	42,2	35,5	61,5	23,1	51,6
Entre 50.001 y 100.000	10,3	9,7	10,2	14,2	6,8	29,5	8,7
Entre 20.001 y 50.000	12,0	12,2	11,2	25,0	12,5	8,8	17,5
Entre 5.001 y 20.000	21,3	18,5	23,2	19,8	10,9	14,4	16,8
Menos de 5.000	12,1	10,5	13,2	5,5	8,3	24,2	5,6

Fuente: Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

Desde una perspectiva territorial, es igualmente interesante analizar el tipo de barrio y las condiciones físicas del hogar en el que viven las personas en función de la confesión religiosa. La peor situación socioeconómica de musulmanes y evangélicos en relación con el resto de las confesiones que comentamos en epígrafes anteriores tiene su reflejo, como es lógico, en la localización de sus hogares (tabla 20). Un 18% de los musulmanes y un 17% de los evangélicos viven en zonas marginales o en barrios deteriorados, mientras que en el resto de los grupos se sitúa en torno al 4-5%. En este indicador nuevamente aparece la polarización entre los miembros de la confesión evangélica, pues un 11,5% viven en zonas de clase media-alta, muy por encima de los musulmanes (0,1%) e incluso por encima de los católicos (8%) y los no religiosos (9,1%). Llama también la atención que los ortodoxos apenas vivan en zonas que consideran marginales o en barrios deteriorados (3,7%, el porcentaje más bajo) y se concentren prácticamente todos en barrios o zonas en buenas condiciones.

**Tabla 20. Distribución de los miembros de confesiones religiosas por estado y nivel social del barrio de residencia**

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>Total (pondera do)</b>	<b>11.655</b>	3.507	7.414	271	137	105	170
<b>Muestra real</b>	<b>11.655</b>	3.143	7.456	497	225	128	162
Zona marginal	<b>0,4</b>	0,5	0,4	1,3	2,3	0,0	0,0
Barrio o zona deteriorad o	<b>5,3</b>	4,3	5,1	16,7	14,7	3,7	5,2
Barrio o zona en buenas condicione s	<b>86,0</b>	86,1	86,5	82,0	71,5	94,9	78,5
Zona de clase de media-alta	<b>8,3</b>	9,1	8,0	0,0	11,5	1,4	16,3

*Fuente:* Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

La tabla 21 nos permite un análisis más “fino” de las condiciones de los barrios y de las viviendas. En lo que se refiere a las viviendas los que declaran peor situación son los evangélicos y ortodoxos, pues un 4,9% de evangélicos afirma que presentan deficiencias graves en la construcción o ruina y un 20,1% de los ortodoxos que tienen evidentes problemas de insalubridad (humedades, suciedades y olores). Respecto a los datos de los evangélicos cabe pensar que en gran medida provengan del colectivo gitano, que tradicionalmente ha sufrido graves problemas relacionados con la vivienda y con las zonas o barrios donde se asientan. Los musulmanes se sitúan en una posición intermedia entre los evangélicos y los católicos: un 2,1% declaran deficiencias graves en sus viviendas y un 14,9% sufren problemas de insalubridad en su hogar.

**Tabla 21. Distribución de los miembros de confesiones religiosas por condiciones de la vivienda y del barrio en el que residen**

% verticales	Total	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos	Ortodoxos	Otras religiones
<b>Total (ponderado)</b>	<b>11.655</b>	3.507	7.414	271	137	105	170
<b>Muestra real</b>	<b>11.655</b>	3.143	7.456	497	225	128	162
Deficiencias graves en la construcción, ruina	1,0	0,9	0,9	2,1	4,9	2,4	1,1
Insalubridad: humedades, suciedades y olores	6,8	6,2	6,3	14,9	17,9	20,1	9,3
Existencia de barreras arquitectónicas para personas con minusvalía física en la misma, barreras arquitectónicas graves	3,8	2,9	3,9	4,8	5,9	2,8	14,4
Entorno muy degradado (gueto, insalubre, olores, falta de agua, suciedad, no accesos)	0,8	0,5	0,6	6,6	1,6	0,1	4,4

Fuente: Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

Estos datos resultan aparentemente contradictorios con los que reflejan la valoración de los entrevistados respecto al barrio en el que viven en términos de degradación y conflictividad. Así, los musulmanes -que declaraban en menor medida problemas de insalubridad en sus viviendas- manifiestan en mucha mayor medida que los evangélicos que viven en entornos muy degradados (el 6,6% frente al 1,6%), que pueden llegar a identificar como guetos. El hecho de que el chabolismo siga siendo un fenómeno muy identificado con asentamientos

gitanos<sup>18</sup> puede ayudar a explicar esta aparente contradicción. El dato de los ortodoxos parece entrar también en cierta contradicción con lo comentado respecto a la tabla anterior, aunque es cierto que puede ser compatible vivir en un barrio o zona en buenas condiciones y que la vivienda presente humedades, suciedad y olores, sobre todo si se trata de barrios con una mala calidad constructiva característica de muchas ciudades dormitorio alrededor de las grandes urbes.

### 3. Acción social, participación y presencia pública

#### 3.1. Contexto de confianza e importancia de lo religioso

En un contexto postsecular lo religioso sigue siendo importante para la vida de muchas personas. Si observamos la tabla 22, en torno al 45% de la población española considera que la religión es importante para su vida.

**Tabla 22. ¿Diría Usted que la religión en su vida es muy importante, bastante importante, poco importante o nada importante? En porcentaje**

	2012	2013
Muy importante	14,8	14,7
Bastante Importante	29,1	31,2
Poco importante	32,9	29,3
Nada importante	22,3	24,1
No sabe / No contesta	0,8	0,7
Total	100	100

*Fuente:* Elaboración propia a partir de *Opiniones y actitudes de los españoles ante la dimensión cotidiana de la religiosidad y su gestión pública*. Fundación Pluralismo y convivencia 2012 y 2013.

Datos que se corroboran en una escala de importancia de la religión en la vida de las personas (tabla 23). En el año 2013 en torno al 38% de la población española otorgaba una importancia notable o sobresaliente al hecho religioso en sus vidas (valores del 7 al 10 en la escala, si utilizamos una escala escolar); con datos más actuales de 2016 el porcentaje desciende casi 10 puntos; aun así es algo más de la cuarta parte de la población (27,5%). Más allá del grado de práctica, de la confesión religiosa profesada o si se trata de experiencias personales de carácter espiritual, el hecho religioso, en sentido renovado, ocupa un espacio importante en la vida de las personas.

<sup>18</sup> Según el *Estudio-Mapa sobre Vivienda y Población Gitana 2015*, elaborado por la Fundación Secretariado Gitano, en 2015 10.600 gitanos seguían viviendo en chabolas; ese mismo año un 92,88% de las personas gitanas residían en viviendas normalizadas y en el entramado urbano.

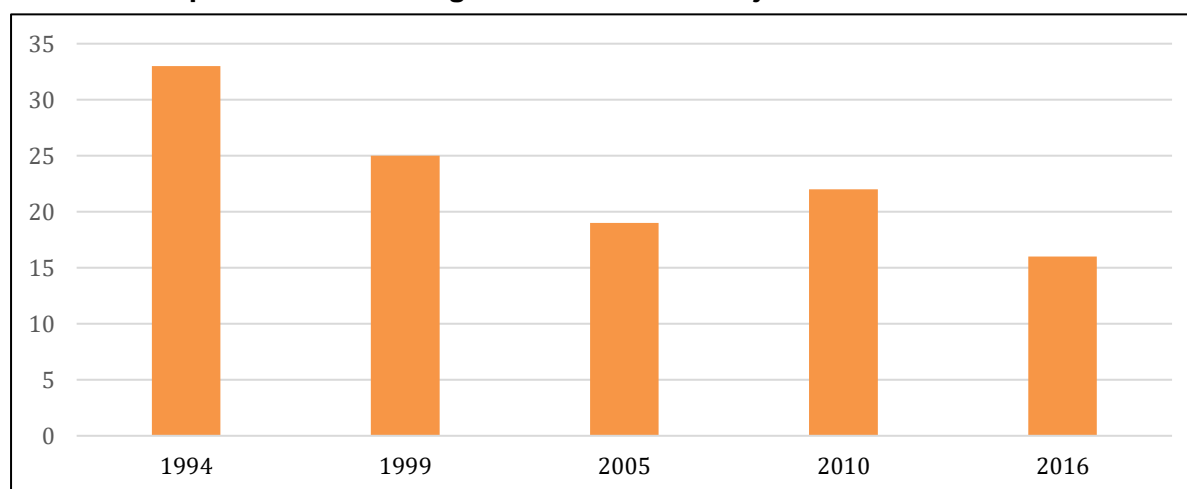
**Tabla 23. Valore la importancia de la religión en su vida en una escala de 1 a 10. En porcentaje**

	2012	2013	2016
<b>0</b>			21,3
<b>1</b>	19,0	18,0	5,0
<b>2</b>	6,4	6,6	7,2
<b>3</b>	8,1	8,4	7,6
<b>4</b>	7,1	6,7	5,0
<b>5</b>	15,0	13,4	16,2
<b>6</b>	8,1	7,7	10,1
<b>7</b>	11,9	11,6	9,9
<b>8</b>	8,9	11,4	8,8
<b>9</b>	3,8	4,6	3,8
<b>10</b>	10	10,3	5,0
<b>NS/NC</b>	0,1	0,9	0,6

*Fuente:* Opiniones y actitudes de los españoles ante la dimensión cotidiana de la religiosidad y su gestión pública. Fundación Pluralismo y convivencia 2012 y 2013 y Encuesta Social Europea 2016.

El sector juvenil, sin embargo, ha sufrido en los últimos años un descenso muy considerable en el grado de importancia que le otorga a la religión (gráfico 6). Es el ámbito menos valorado (con un 16%) entre todas las instituciones. Este descenso tan considerable correlaciona con la edad de los creyentes mayoritarios en España que es muy alta como vimos en el primer apartado.

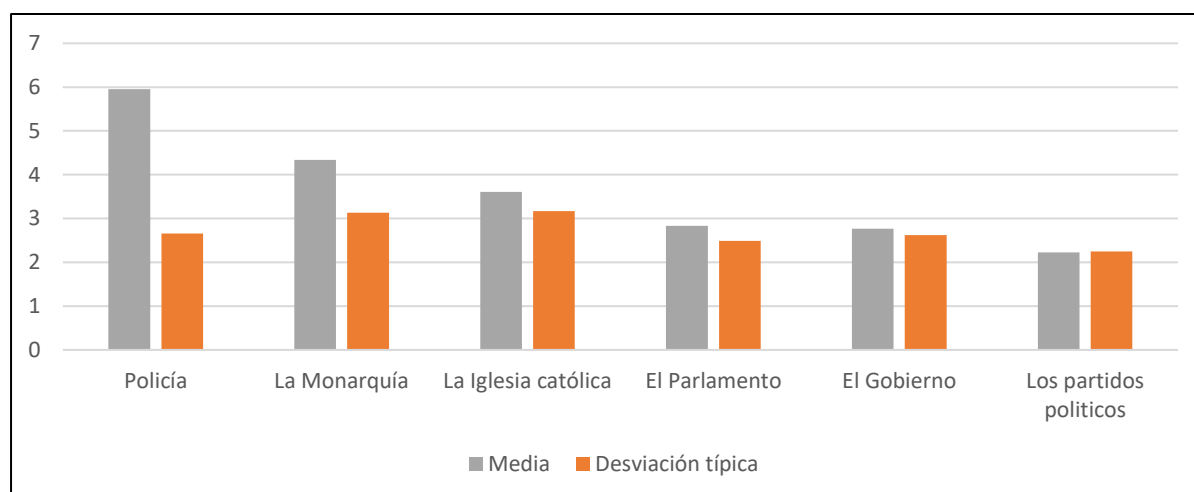
**Gráfico 6. Importancia de la religión en la vida de los jóvenes de 15 a 29 años**



*Fuente:* Jóvenes entre dos siglos (1984-2017). Fundación SM.

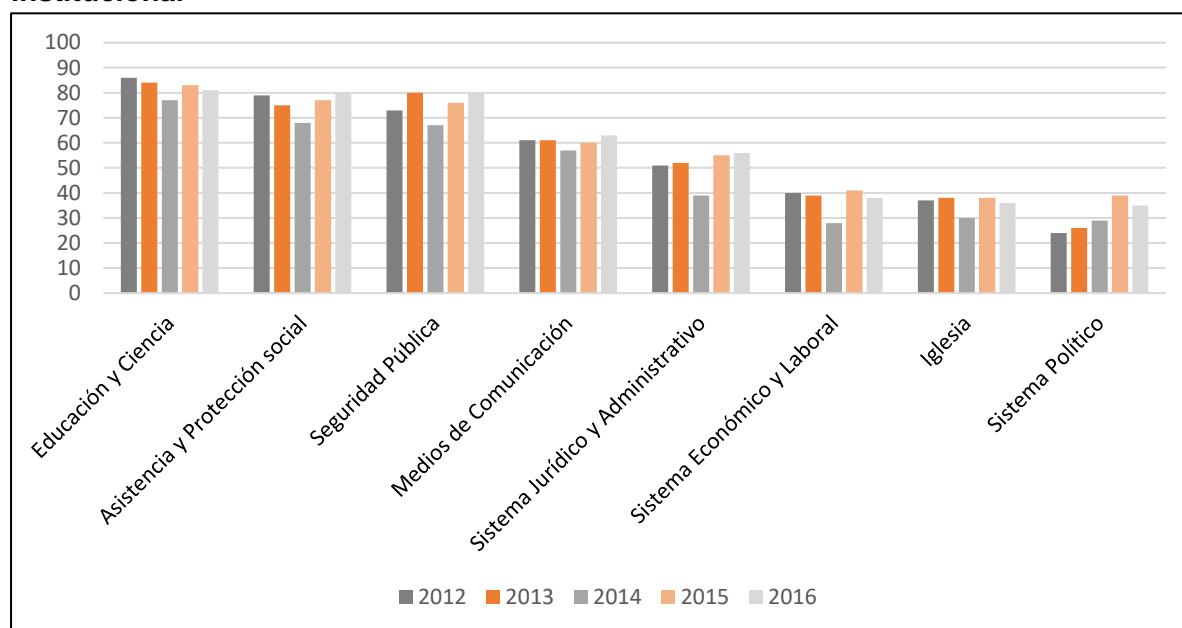
Esta importancia concedida por la población general adquiere un perfil confuso cuando se considera bajo el epígrafe “confianza institucional”. El gráfico 7 muestra como la Iglesia<sup>19</sup> y sus organizaciones merecen un grado de confianza relativamente importante pero con una desviación típica alta. La Iglesia y sus organizaciones son percibidas, en cuanto a la confianza otorgada, de manera muy polarizada. Algo que ocurre con la Monarquía también. Esta realidad es una constante en otros estudios y valoraciones sobre la Iglesia Católica. No podemos olvidar que, aunque la secularización esté cuestionada como paradigma sociológico, no significa que este proceso no haya producido efectos conflictivos y de polarización social. Como señala Julio de la Cueva, desde un punto de vista histórico, “la secularización bien ha podido ser un ‘mito’, como han denunciado algunos sociólogos; pero ha sido, en cualquier caso, un mito ‘verdadero’, un mito genuino en cuanto ha proporcionado un relato intensamente movilizador a favor y en contra” (2015: 394-395). Este esquema de conflictividad y polarización es especialmente aplicable al caso español, que sigue viviendo consecuencias y efectos de la primera oleada de secularización que Pérez-Agote (2012) caracterizaba como anticlerical.

**Gráfico 7. Confianza en las instituciones. En porcentaje sobre el total (n=2.773)**



Fuente: Elaboración propia a partir de CIS Estudio 3080, abril 2015.

<sup>19</sup> En este contexto “la Iglesia” es la Iglesia Católica, que es la única que suele salir reflejada en los sondeos de opinión y confianza. Las minorías religiosas no suelen aparecer en los sondeos de manera explícita hoy en día.

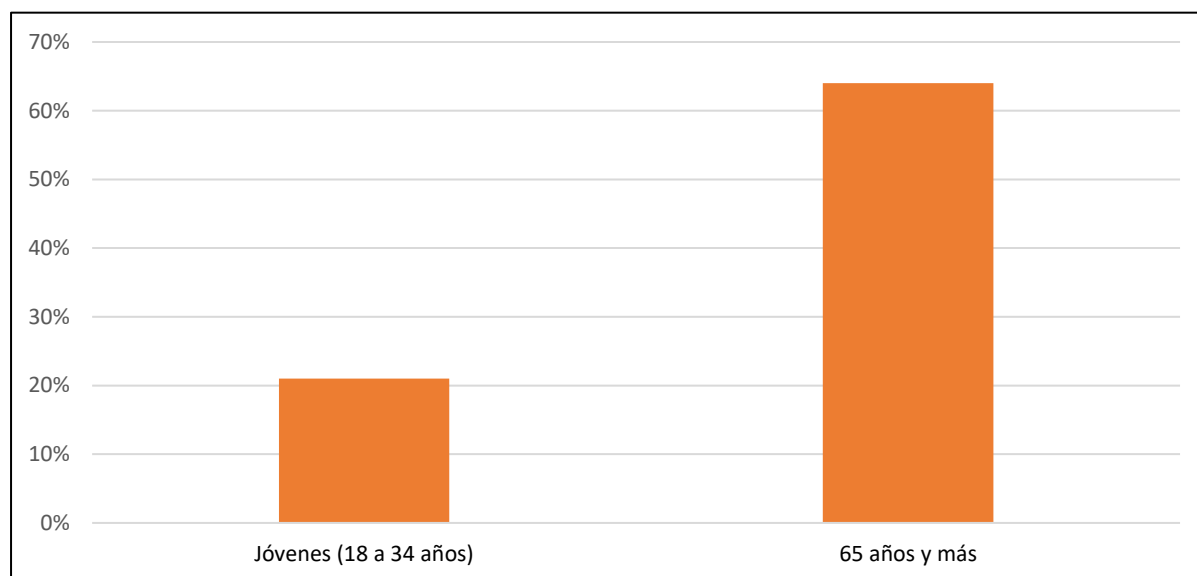
**Gráfico 8. Evolución de la media global de la confianza ciudadana en cada área institucional**

Fuente: Elaboración propia a partir de Base de datos Metroscopia 2017<sup>20</sup>.

En una serie histórica con sondeos posteriores a los datos del CIS (gráfico 8), realizados por Metroscopia, podemos observar como esta confianza se sitúa entre el 30% (valor mínimo) y el 38% (valor máximo) de confianza ciudadana en la serie temporal 2012-2016. En términos comparativos, es la segunda institución peor valorada por detrás del Sistema Político y muy cerca del Sistema Económico y Laboral. Hemos delimitado la proporción de católicos entre un 63,6% (encuesta FOESSA) y un 68,7% (CIS 2018) de la población española, sin diferenciar entre practicantes y no practicantes, con lo cual podemos afirmar que hay muchos católicos que no tienen ninguna confianza en su Iglesia, aunque se sigan declarando creyentes católicos.

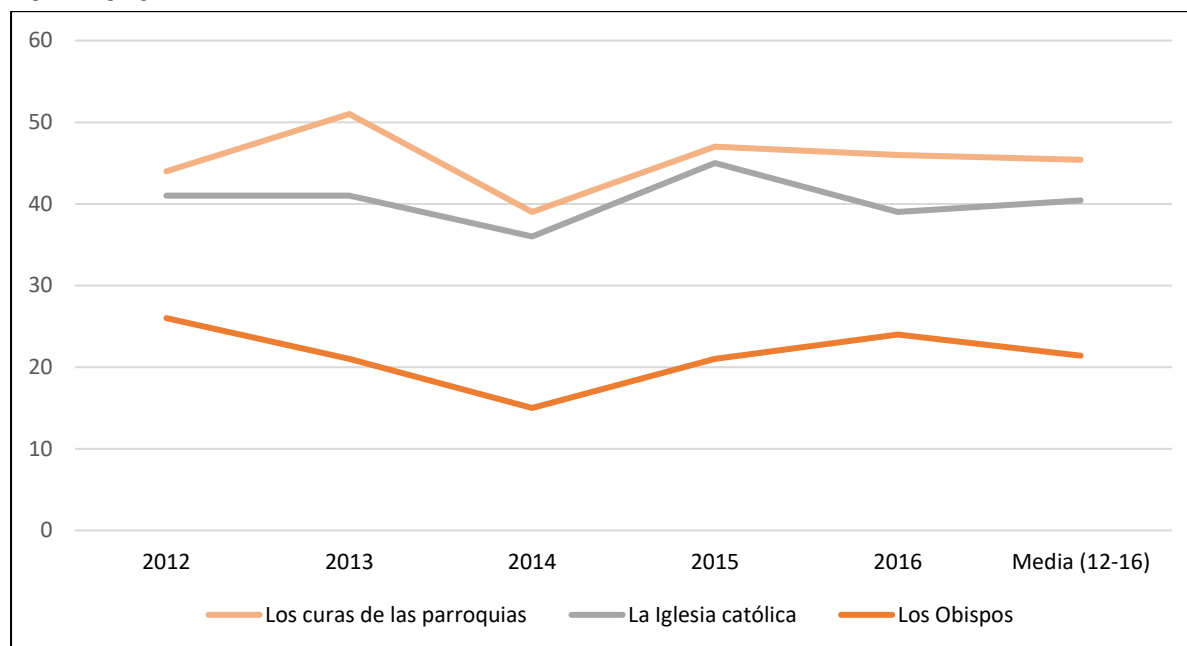
Esta desconfianza institucional se convierte en dramática cuando la observamos desde la perspectiva de la edad (gráfico 9). Las personas mayores de 65 años muestran un alto grado de confianza (64%) que, sin embargo, sufre una drástica caída en perspectiva juvenil (21%). La distancia entre ambos porcentajes -43 puntos- es inmensa y es la máxima en términos intergeneracionales de las 43 instituciones o profesiones estudiadas en el sondeo de Metroscopia. Lo cual es congruente con el perfil social del creyente en España retratado en los apartados precedentes.

<sup>20</sup> <http://metroscopia.org/sistema-educativo-sindicatos-bancos-y-grandes-emresas-pierden-la-batalla-de-la-confianza-de-los-espanoles/>

**Gráfico 9. Porcentaje de aprobación de la Iglesia Católica entre jóvenes y mayores**

Fuente: Elaboración propia a partir de Banco de Datos Metroscopia 2016<sup>21</sup>.

Aún se vuelve más intensa la desconfianza entre la población española entre los años 2012 y 2016, e incluso entre los mismos católicos, cuando se valora a los representantes de la jerarquía eclesial (gráfico 10), situando la aprobación de los obispos en torno al 20% y a la Iglesia por debajo del 50% y algo por debajo de los párrocos, que serían los que reciben una mayor aprobación por parte de la opinión pública.

**Gráfico 10. Evolución de la aprobación de las instituciones relacionadas con la Iglesia. 2012-2016**

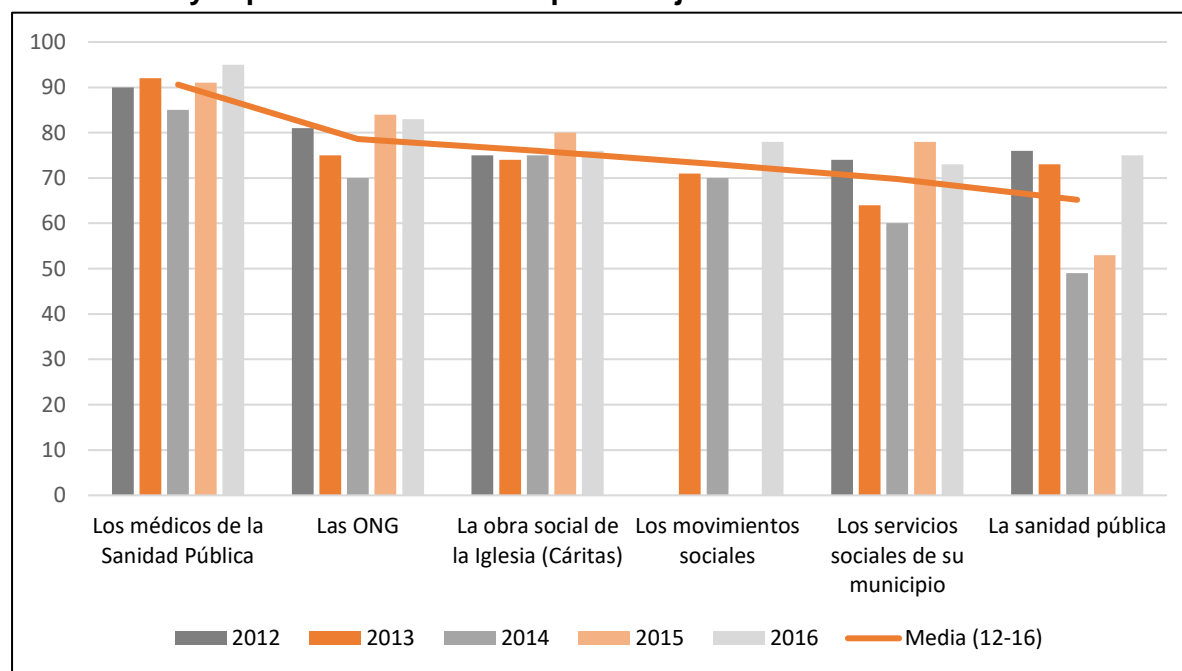
Fuente: Elaboración propia a partir de Base de datos Metroscopia 2017.

<sup>21</sup> <http://metroscopia.org/confianza-institucional-brecha-generacional/>



Sin embargo, el panorama cambia cuando se valoran las instituciones de acción social de la Iglesia, ya que éstas aparecen con una alta valoración en el imaginario de los españoles, con un grado de aprobación que se sitúa cerca del 80% (gráfico 11). En este mismo período de tiempo 2012-2016 vemos que “La obra social de la Iglesia (Cáritas)” aparece con una valoración muy próxima al resto de ONG, estando incluso por encima de “Los movimientos sociales” y “Los servicios sociales municipales”.

**Gráfico 11. Evolución de la confianza ciudadana en las instituciones relacionadas con la asistencia y la promoción social. En porcentaje. 2012-2016**

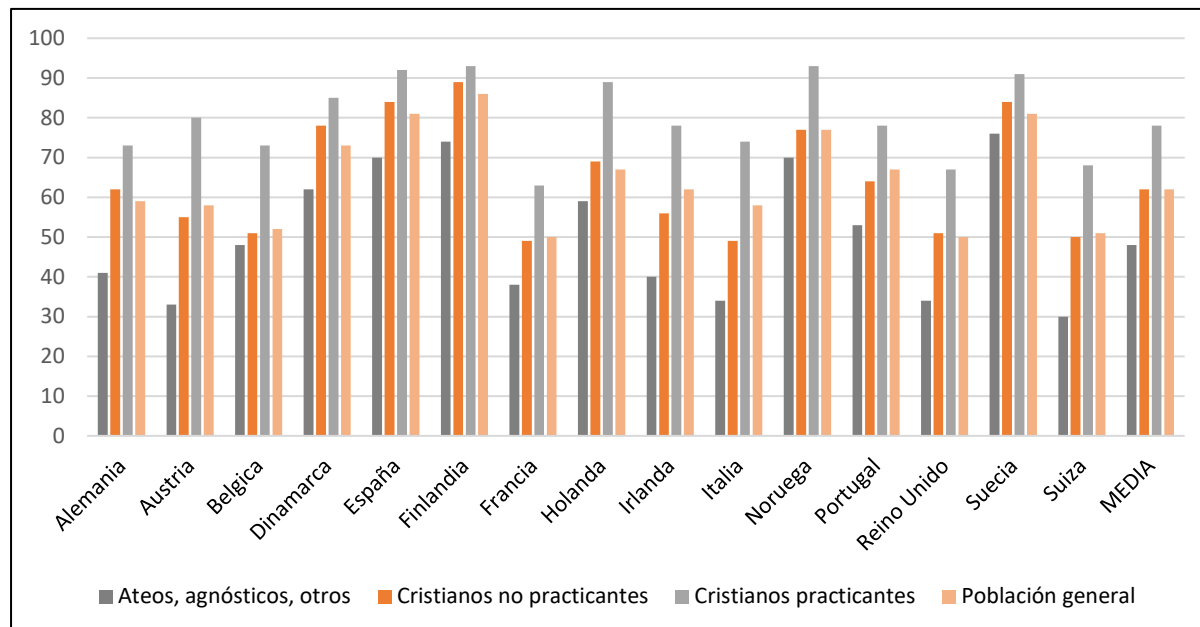


Fuente: Elaboración propia a partir de Base de datos Metroscopia 2017.

Esta valoración positiva de la función social de las iglesias es una constante que también se trasluce en la percepción de los europeos. Considerando ya un abanico más plural (no solo el mundo católico) geográfica y confesionalmente, observamos como los europeos tienen una alta valoración de la función social de las iglesias (gráfico 12). El 62% de la “Población General” europea muestra un elevado porcentaje de acuerdo con el rol social de las iglesias. Incluso en el sector más alejado existencialmente del mundo religioso, el de los “Ateos, Agnósticos y Otros”, en torno a un 50% de media valoran como importante la aportación de las confesiones a la acción social. Esta relevancia es mayor en España, donde el grupo “Ateos, Agnósticos y Otros” otorga un 70% de aprobación y la “Población General” un 81%. Se podría pensar que estos altos valores en España tienen que ver con su tradición mediterránea católica. Sin embargo, los países de esta órbita mediterránea (Portugal e Italia), que tienen incluso un número mayor de creyentes y practicantes (como hemos visto en la primera parte del trabajo), tienen una valoración menor de la aportación de las iglesias a lo social. España, paradójicamente, se hermana en este ámbito con los países nórdicos (Finlandia, Suecia y Noruega), que tienen menor presencia de creyentes, pero muy insertados en el campo social. Podemos concluir que, en España, más allá de su intensa tradición, las iglesias están aportando una plusvalía importante a la acción social y así es valorado tanto

por los creyentes -lo cual es obvio- como por la “Población General y los “Ateos y Agnósticos”. España es un país diferencial en su acción social confesional.

**Gráfico 12. Porcentaje de acuerdo con la frase: “Las iglesias y otras organizaciones religiosas juegan un papel importante en la ayuda a los pobres y necesitados”**



Fuente: Elaboración propia a partir de Pew Research Center (2008): “Being Christian in Western Europe”.

Analizar la dimensión social de las religiones implica, al menos, considerar tres esferas correlacionadas, aunque con cierta independencia, para mostrar una imagen global y revelar todo el potencial ético y político de las religiones. Las religiones son un sujeto de acción social muy importante en España. Están avaladas por ininidad de proyectos de acción social, un verdadero ejército de voluntarios y una inversión financiera notable. Además, deberemos ponderar si las tradiciones religiosas aportan un extra motivacional para la participación social y política, como dicen los estudios clásicos de sociología de la religión. Por último, trataremos de mostrar como las religiones, a pesar de la fuerte individualización que han sufrido, siguen siendo un actor con presencia insustituible en la esfera pública. Las religiones en la actualidad reclaman su espacio de participación pública (Casanova, 1994, 2012) en las democracias laicas.

### 3.2. Acción social en perspectiva religiosa<sup>22</sup>

Una característica común a la acción social de las iglesias y de las confesiones es su escaso nivel de formalización en muchas de sus actuaciones. La confección de datos, los mecanismos de publicación de estos, el alcance de la actividad, los campos de intervención y las personas implicadas en la acción son de difícil captación y formalización. Incluso las

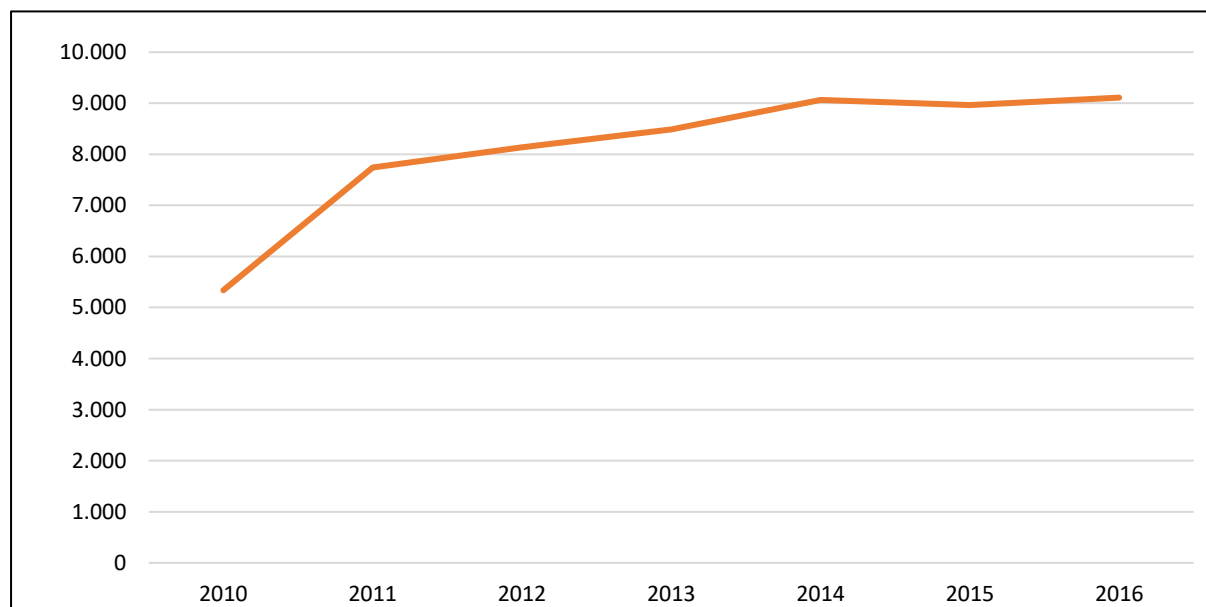
<sup>22</sup> Para el desarrollo de este capítulo son imprescindible las publicaciones de la Fundación Pluralismo y Convivencia sobre las religiones minoritarias en las CCAA. Son 15 volúmenes con una información muy rica en múltiples aspectos.

iglesias con más recorrido institucional y tradición histórica en la acción social (Iglesia Católica e Iglesias evangélicas), a pesar del enorme esfuerzo de los últimos años, siguen teniendo mucho camino por recorrer para mostrar una imagen fiel de la acción desarrollada. Las llamadas minorías religiosas, con una menor tradición en la institucionalización de su acción, muestran más dificultades a la hora de analizar y explotar los datos. Los apartados siguientes intentarán dar una imagen global de la acción social de las iglesias y de las confesiones, reconociendo las dificultades para reunir datos y mostrar de manera homogénea y comparativa los mismos.

### 3.2.1. Iglesia católica

La Iglesia católica tiene una rica tradición en la acción social. Podríamos aventurarnos a decir que la conformación actual de los “servicios de lo social” debe mucho a las realizaciones de las congregaciones religiosas, instituciones católicas y de inspiración católica, Cáritas y un sinfín de movimientos religiosos, que han aportado visión, acción y sentido. Más allá del esquema clásico evolutivo que describe los estadios de la acción social (caridad, beneficencia, servicio público), la Iglesia católica es parte de la memoria de la acción social y, al mismo tiempo, parte actual de acción y compromiso. Centrándonos en la acción, observamos la presencia importante que siguen teniendo, hoy en día, los proyectos sociales de la Iglesia católica.

**Gráfico 13. Evolución de los centros asistenciales y sociales de la Iglesia Católica**

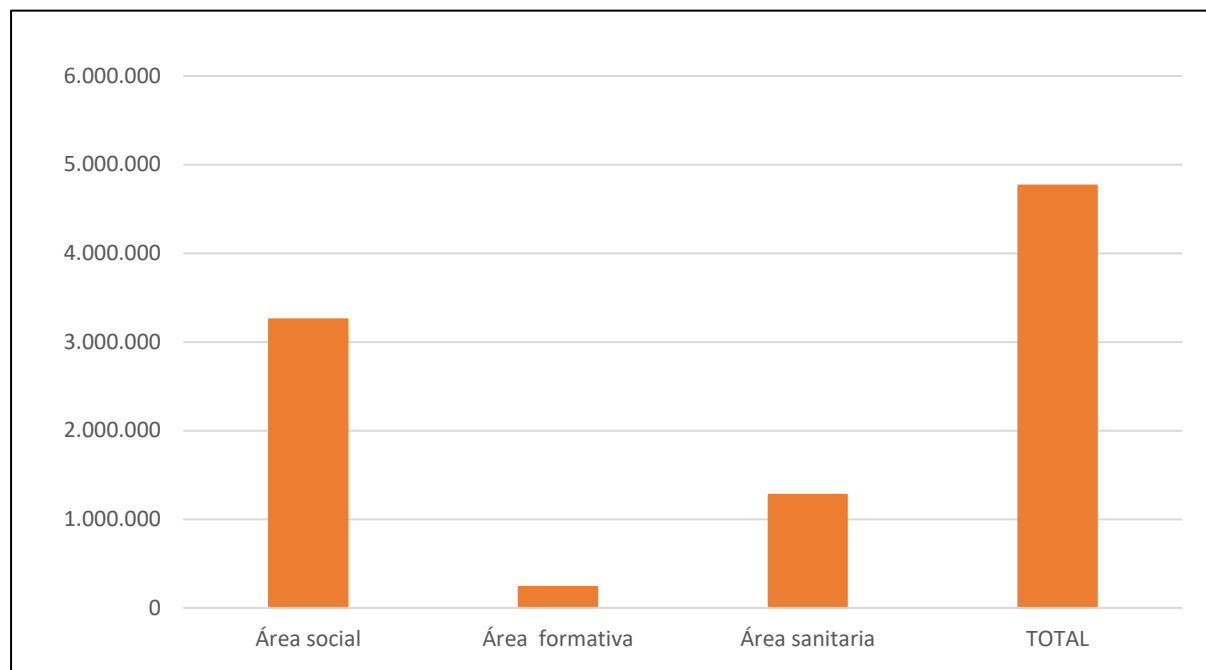


Fuente: Elaboración propia a partir de *Memoria de actividades de la Iglesia Católica 2016*.

La evolución de los centros de acción social de la Iglesia Católica ha vivido un ascenso continuo en los últimos años (gráfico 13), especialmente relevante en los años de la “crisis” vividos desde 2009 hasta 2016. En 2010 se partía de 5.337 centros y se llegó a 9.110 en 2016. Desde estas plataformas se ha atendido a 4.765.869 personas (gráfico 14) desde tres

áreas principales: social, sanitaria y formativa<sup>23</sup>. Según la consultora KPMG, el retorno económico de la inversión de la acción social de la Iglesia Católica se puede estimar en 589,6 millones de euros<sup>24</sup>, lo que significa un volumen inmenso de presencia, inversión y personas implicadas.

**Gráfico 14. Personas atendidas por la Iglesia Católica por áreas**



Fuente: Elaboración propia a partir de *Memoria de actividades de la Iglesia Católica 2016*.

Estas áreas de intervención contienen proyectos muy diversos en metodología, alcance y problemáticas abordadas. Quizá la radiografía más significativa de la acción social de la Iglesia es la de Cáritas, que atendió en 2017 a 1.523.727 personas en España y a 1.565.098 en programas de Cooperación internacional. Los programas desarrollados por Cáritas y su distribución porcentual según proyectos nos pueden dar una buena imagen de los lugares de intervención de la acción social católica (gráfico 15). La actividad tiene tres núcleos fundamentales de concentración. En primer lugar<sup>25</sup>, aparecen los programas de “Empleo y economía social”, que desde la crisis de los años 80 han sido una preocupación constante de las iniciativas eclesiales católicas. En segundo lugar, las áreas de “Acogida y asistencia” (atención a las necesidades básicas) y “Mayores” concentran una parte importante de la actividad. Son dos campos clásicos en la actividad de la Iglesia Católica, seguidos de la atención a “Personas sin hogar”, que es también un área de amplia tradición en los programas de las instituciones católicas. Hay que destacar, por último, los programas de “Cooperación internacional”, que otorgan un peso específico a la acción de la Iglesia. En este ámbito hay

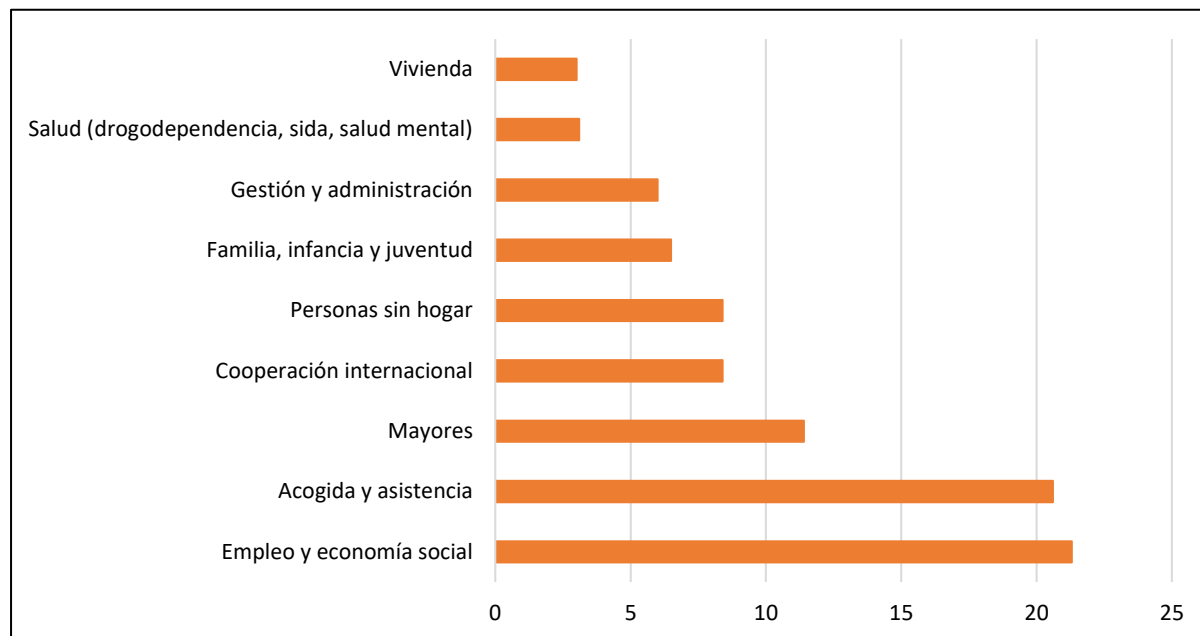
<sup>23</sup> En esta área formativa están incluidos solo los programas formativos sociales: formación para el empleo, habilidades sociales, enseñanza lenguas a inmigrantes...

<sup>24</sup> *Memoria Anual de actividades de la Iglesia Católica 2016*.

<sup>25</sup> Los programas de Empleo aparecen en primer lugar de inversión económica, aunque el primer programa en atención de personas es el de “Acogida y Asistencia”, según la Memoria 2016, con un millón de personas atendidas en el año 2014. En los últimos años esa cifra se ha situado por debajo del millón de personas.

que destacar también la labor de Manos Unidas, con más de 900 proyectos por todo el mundo, y Redes (Red de Entidades para el Desarrollo Solidario de las congregaciones religiosas), que agrupa a más de 60 entidades y gestiona más de 800 proyectos en 60 países.

**Gráfico 15. Inversión económica de los principales programas. En porcentaje**



Fuente: Elaboración propia a partir de *Memoria de Cáritas Española 2017*.

### 3.2.2. Iglesias evangélicas

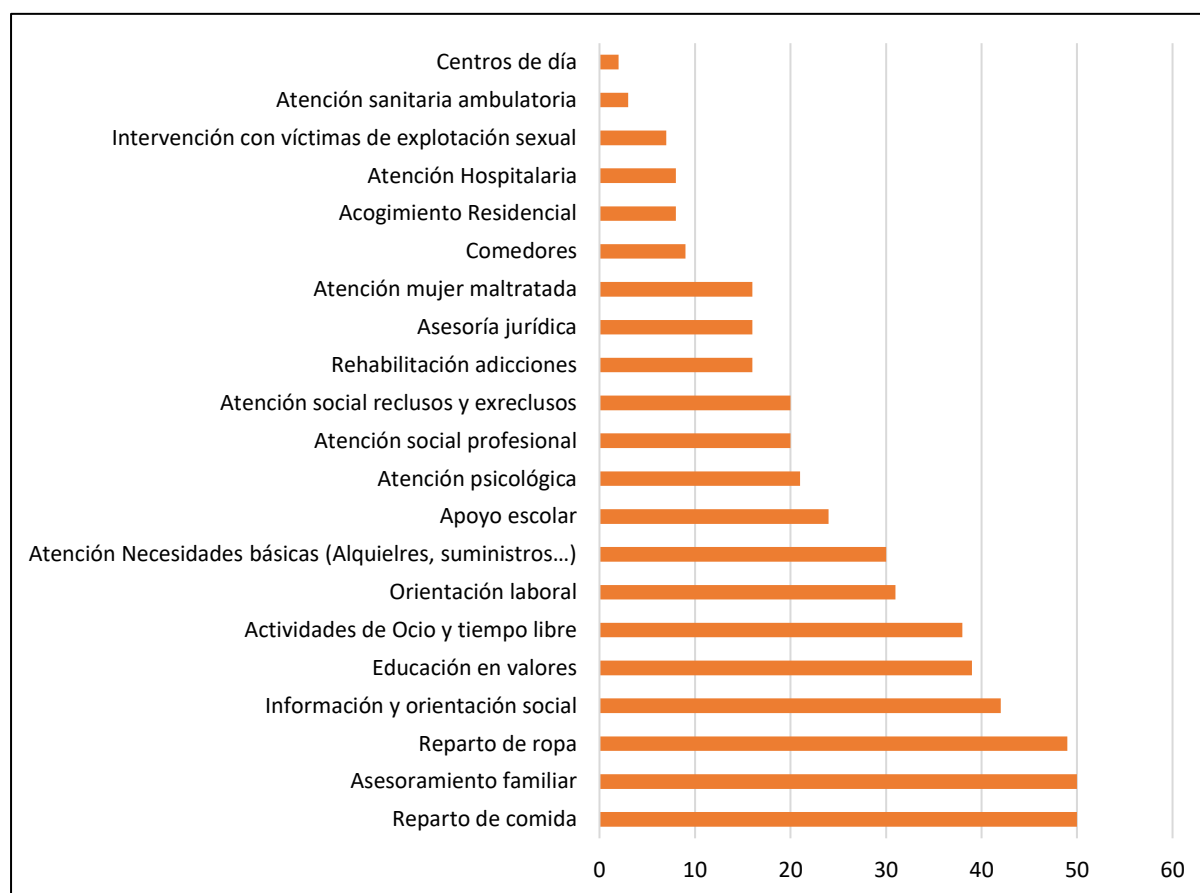
Todas las denominaciones evangélicas desarrollan una importante labor social. La comunidad evangélica realiza la acción social y asistencial, fundamentalmente, a través de Diaconía, Entidad Religiosa Asociativa, creada en 1997 por la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), que sirve como plataforma para coordinar la intervención de las distintas iglesias protestantes y entidades que ayudan a los colectivos vulnerables. En un estudio que realizaron en 2015<sup>26</sup> declaraban ser la quinta mayor plataforma social en España tras Cruz Roja, Cáritas y otras redes sociales. Los resultados del estudio reflejan unos datos muy relevantes en el número de personas atendidas (1.890.549, tanto en España -899.122- como en otros países), personas implicadas en la acción social (58.017, un 97% personal voluntario) y el alto grado de autofinanciación (en torno al 80% de un volumen global de 51 millones de euros).

Las asociaciones de la acción social protestante tienen una tipología de proyectos muy amplia y variada al igual que en el mundo católico (gráfico 16). Destacan en estas asociaciones los proyectos de carácter “asistencial” (el 50% de ellas reparten comida y tienen servicios de ropero) y los de empleo (“Orientación laboral”). Merece especial consideración el ítem “Educación en valores”, que tiene una prevalencia muy alta en las iglesias y asociaciones de

<sup>26</sup> Accesible en <http://estudioaccionsocial.diaconia.es/>

Diaconía. Quizá de manera mucho más decidida y abierta que en la Iglesia Católica, las iglesias evangélicas entienden que su mensaje forma parte de su misión no sólo en el ámbito de la motivación sino también del desarrollo de los proyectos. La mención explícita de sus ideas y creencias tanto en el plano comunicativo como en el ámbito de la intervención la distinguen de la acción social católica, que se comporta de manera más “secularizada”. El proceso de secularización interna de la acción católica es más intenso que la acción social evangélica.

**Gráfico 16. Tipo de acción desarrollada por las asociaciones de Diaconía. En porcentaje**



Fuente: Elaboración propia a partir de *Estudio Acción Social Diaconía*, 2015.

Mención especial merecen Remar y Reto, no pertenecientes a Diaconía, que son dos organizaciones ya clásicas en el ámbito de la exclusión. Surgidas en los años de la llamada “crisis de la heroína” (final de los 70 y años 80) en España fueron un espacio de intervención importante para muchos adictos en un momento de gran fragilidad de los recursos asistenciales para drogodependientes. Después han tenido una evolución importante a nivel nacional e internacional. La red internacional Remar en el año 2015, según su web, dio cobertura a más de 4 millones de personas en el mundo. Reto fue de las primeras organizaciones que elaboró un programa de “venta de segunda mano” como ejercicio de integración social para personas en exclusión y como un recurso de financiación de los programas y proyectos. Especialmente Reto da cobertura a personas con un alto grado de exclusión, destacando las personas drogodependientes y reclusos/ex reclusos. Como un

ejemplo de lo que anteriormente comentábamos con respecto a la explicitación del mensaje, en la web de Reto leemos: “Nuestro fundamento es cristiano. Nuestra guía es la Biblia”. En el desarrollo de sus acciones este fundamento es muy palpable, lo cual resulta muy extraño para la mentalidad secular de la intervención social, especialmente la de los profesionales de la acción social. Más adelante abordaremos este asunto desde el ámbito de las migraciones, en la que el fenómeno religioso adquiere notas fundamentales para la intervención social.

Hay que destacar también la *Iglesia Adventista*, que considera la acción social como una forma de llevar a la práctica los principios religiosos. ADRA (Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales) y ASA (Acción Solidaria Adventista) son las organizaciones de base de la acción adventistas. Al igual que Remar y Reto, con diferencias muy notables con ellas, ADRA surge aproximadamente en la década de 1980, aunque su labor humanitaria se remonta al final de la Primera Guerra Mundial. Los servicios que presta están relacionados con el reparto de alimentos, reparto y recogida de ropa, clases de español, centros sociolaborales para inmigrantes, atención legal y tramitación de expedientes a extranjeros. En el año 2016 atendieron a casi 26.000 personas en España.

En último lugar, quisiéramos presentar algunas notas de la *Iglesia de Filadelfia*, conocidos popularmente como los “aleluyas” debido a su culto pentecostal de carácter expresivo y musical. La Iglesia de Filadelfia es la única iglesia gitana del mundo. Llegó a España a final de los años 60 y tuvo especial resonancia en el mundo gitano, aunque también haya algunos “payos” participantes. Esta iglesia (Cantón, 2004) ofrece ayuda social a sus seguidores. Merece especial atención FACCA (Federación de Asociaciones Cristianas de Andalucía), dependiente de la Iglesia de Filadelfia, que tiene un rol de liderazgo con respecto a la acción de las iglesias locales (Cantón, 2013). Tienen una especial significación los proyectos de atención a drogodependientes. Tal como hemos comentado anteriormente de otros proyectos evangélicos, y seguramente con mayor expresividad para los miembros de la Iglesia de Filadelfia, es clara su metodología: “nuestra terapia se llama Jesús de Nazaret” (Cantón, 2004: 269), en condensada expresión de un converso ex adicto. La acción social no es simplemente una ayuda, sino que cumple una función identitaria esencial. Como dice Cantón (2014, 2013), la Iglesia de Filadelfia produce una auténtica reconstrucción identitaria a nivel personal, social, político y religioso de un calado muy profundo. Profundizaremos, más adelante, sobre este proceso de reconstrucción identitaria desde las cosmovisiones religiosas.

### 3.2.3. Islam

Dentro de la religiosidad musulmana es esencial la ayuda y la solidaridad. Uno de los pilares de su fe es la limosna o *zakat*, que es repartida, de diversas formas, entre las personas necesitadas. Aunque la Comisión Islámica de España, federación de ámbito nacional, da algunas indicaciones de la cuantificación de la limosna y las formas de recaudar y repartirla, la responsabilidad es de las comunidades locales encargadas de su captación y reparto. Muchas de estas acciones son de tipo personal o poco formalizado y permanecen en el anonimato. No hemos encontrado ninguna memoria de actividades que pueda ayudar a estimar la presencia de la labor social del Islam.

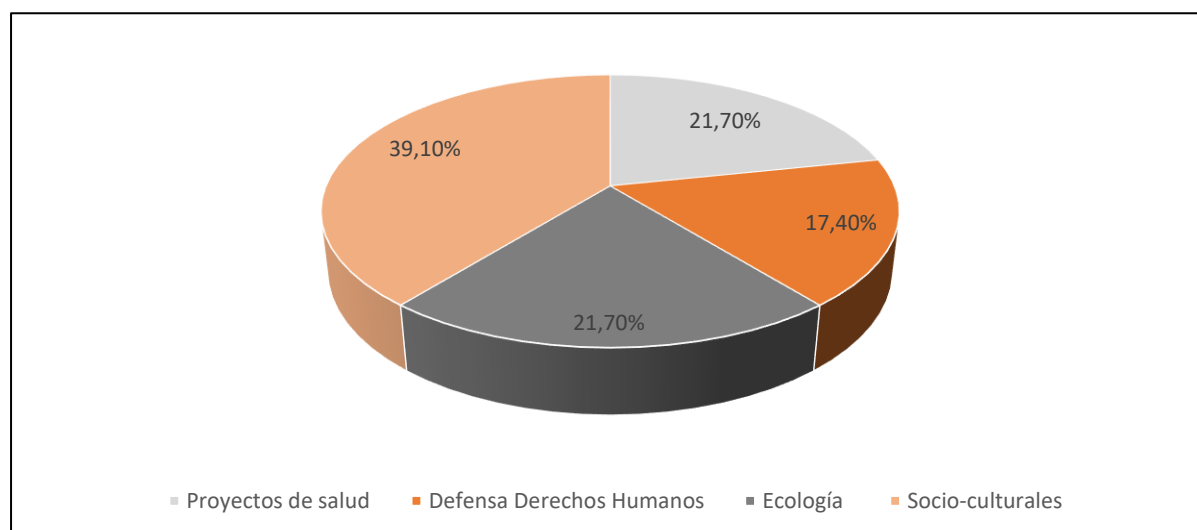
Sí que es conocida la ayuda mutua, a partir de esta limosna, entre las personas de las comunidades musulmanas. Como hemos visto anteriormente, la comunidad musulmana, en términos de exclusión social, es la más frágil de las minorías religiosas implantadas y el soporte para las necesidades básicas es imprescindible. Como veremos más adelante, también la población musulmana asiste con más frecuencia a los servicios sociales públicos y privados.

En los últimos años se ha establecido en España el “Islamic Relief Service”, una organización internacional islámica para la atención humanitaria. Trabajan especialmente en contextos de ayuda humanitaria en los que están implicadas poblaciones musulmanas (Siria, Yemen, Gaza, Myanmar, etc.), aunque su ayuda no excluye a personas por causas religiosas. Desde hace unos años están implantados en España y realizan labores sociales con población excluida.

### 3.2.4. Budismo

El budismo en su entrada en España ha tenido dos vías de implantación. Una que tiene que ver con un budismo más centrado en el desarrollo personal de sus miembros y, otro, llamado el budismo socialmente comprometido, que se quiere insertar en la sociedad desde acciones solidarias (Díez de Velasco, 2008: 280). Arroyo (2014:108) afirma que “en el caso español, más del 80% de comunidades adoptan la visión del ascetismo intramundano” o de budismo comprometido. Según esta misma autora (2013, 2014) más del 60% de las comunidades budistas toman la acción social concreta como un eje identificador de su propuesta religiosa, con dos vectores o claves de intervención: los que se focalizan en el entorno inmediato y aquellos que se comprometen en la cooperación internacional especialmente con los países de origen de sus escuelas (gráfico 17).

**Gráfico 17. Tipos de proyectos de compromiso social**



Fuente: Elaboración propia a partir de Arroyo Moliner, L. (2014).



En esta búsqueda de espacios para desarrollar la acción social uno de los problemas que se encuentra el budismo es la presencia que tienen las religiones tradicionales en el espacio social. Religiones que tienen un alto grado de presencia, institucionalización y reputación social, lo que hace compleja la coordinación y colaboración con ellas (Arroyo, 2014). La pluralidad que se va desgranando en el ámbito de lo social también muestra sus complicaciones y dificultades. No sólo por el ámbito de acción, sino por los medios, metodologías y finalidades perseguidas.

### 3.2.5. Otras confesiones minoritarias

Las otras confesiones religiosas realizan un trabajo plural y heterogéneo. Al igual que en confesiones más arraigadas e institucionalizadas, la captación de datos y cifras presenta muchas dificultades. Exponemos en el cuadro 2 las principales acciones que desarrollan estas confesiones. Con mayor o menor presencia y extensión, desde una perspectiva más formalizada o más personal, con un énfasis notable en sus mismas comunidades o desde una perspectiva más internacional, todas las confesiones religiosas despliegan redes de ayuda mutua como expresión de sus creencias y como forma de enraizar identidades y lograr capital relacional en contextos de complejidad.

Como señala Gómez Bahillo, “la existencia de redes asistenciales y de apoyo en la mayoría de las confesiones religiosas minoritarias es una de las razones por las que estas comunidades están experimentando un progresivo crecimiento durante estas últimas décadas en España, debido principalmente a la vinculación existente entre ellas y los nuevos asentamientos de población inmigrante. No obstante, no podemos generalizar el hecho de que el pluralismo religioso español sea exclusivamente consecuencia del asentamiento de población extranjera, dado que algunas comunidades de creyentes están formadas mayoritariamente por población nacida española, como en el caso de mormones, adventistas y algunas denominaciones evangélicas. Ante la complejidad de la vida moderna, hay personas que buscan apoyo y compañía en la religión, especialmente cuando acceden a una sociedad que no es la suya y en la que, al menos al principio, se encuentran extraños. La red social ayuda a que estos procesos de socialización e integración se desarrollen de forma más fácil y satisfactoria” (2015, S4/94). No debemos olvidar, como vimos anteriormente<sup>27</sup>, que los miembros de las minorías religiosas presentan un nivel más alto de exclusión y un menor acceso a rentas y hacen un uso más frecuente de los servicios sociales públicos y privados debido a su situación precaria. En este contexto las redes de ayuda mutua, el capital relacional y la procura de proximidad entre creyentes es clave en los procesos y trayectorias vitales de las personas.

<sup>27</sup> A este respecto, se puede ver los datos que recogen las tablas 13, 14 y 17.

**Cuadro 2. Acciones que desarrollan distintas confesiones religiosas**

	Alojamiento personas en exclusión	Encuentros , formación, meditación	Inmigración <sup>28</sup>	Actividades asistenciales	Visitas centros penitenciarios	Enfermos, mayores, discapacidad	Cooperación Internacional
Cristianos Ortodoxos							
Islam							
Judíos							
La Iglesia de Jesucristo de los últimos días (Mormones)							
Testigos de Jehová							

*Fuente:* Elaboración propia a partir de datos de lugares de culto (diciembre 2017), Fundación Pluralismo y convivencia y Gómez Bahillo (2015).

### 3.3. La resiliencia de la identidad religiosa

Una tesis con cierta implantación en la sociología de la religión plantea que hay una relación directa entre precariedad existencial y religiosidad. Vivir en contextos de pobreza, desigualdad e inseguridad correlacionaría con un mayor grado de religiosidad. Norris e Inglehart (2011: 243 y ss.) aseguran que sí existe una correspondencia entre mayor religiosidad (en su caso hablan de presencia cristiana) y situaciones de precariedad. Si observamos la presencia de países en los que se otorga una mayor importancia a la religión y la presencia de creyentes practicantes parece que la correlación es clara. La inseguridad existencial hace aparecer la religión como un asidero personal de confianza y resiliencia personal y comunitaria (Pew Research Center, 2018). Las religiones parecen especialmente relevantes en relación con las situaciones límites y la “gestión de las contingencias” (Lübbe). Aunque esta tesis hay que tomarla con cierta cautela ya que “la importancia de la religiosidad persiste con mayor fuerza entre poblaciones vulnerables, especialmente en aquellas que viven en naciones pobres, haciendo frente a los riesgos que amenazan la seguridad personal (...) sin embargo esta correlación positiva entre vulnerabilidad existencial y religiosidad, fuera del cristianismo y del resto de las religiones del libro no se mantiene” (Lasheras, 2012: 49-50). Además, habría que analizar en las sociedades llamadas desarrolladas la relación entre búsqueda de nuevas experiencias religiosas y hastío existencial. Nuestras sociedades, denominadas del “cansancio” (Han, 2012), se debaten en contextos de falta de sentido y abundancia de medios económicos en los que la experiencia religiosa adquiere un rol importante.

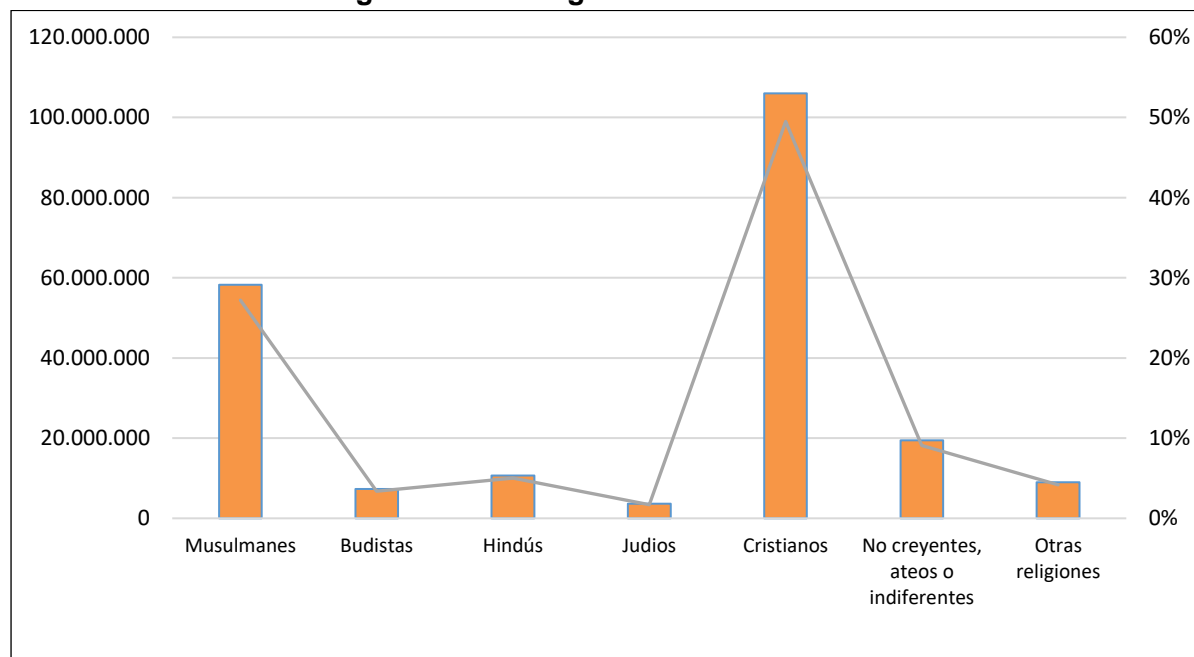
En nuestro contexto europeo y español vemos como esta conexión es problemática y compleja. El perfil de los católicos descrito en el apartado I pertenece a las viejas clases

<sup>28</sup> En esta columna aparecen proyectos específicos de inmigración. Esto no quiere decir que no se atiendan a personas migrantes en otra tipología de proyectos.

medias que se corresponde con un estatus económico acomodado. Estos datos indican que, mayoritariamente, el creyente en España no pertenece a los grupos de inseguridad existencial. Ahora bien, si ponemos la mirada en las minorías religiosas (especialmente evangélicos y musulmanes), observamos que sí están en mayor proporción soportando situaciones de exclusión y pobreza (tabla 17). En ambas minorías religiosas incide de una manera clara el hecho de la inmigración. Aunque las minorías no correlacionan absolutamente con la migración, sí que, a día de hoy, la pluralidad religiosa tiene una conexión muy directa con ella. Además, en la minoría evangélica el factor de la etnia gitana (Iglesia de Filadelfia) incide con especial relevancia en la condición social de los creyentes de dicha iglesia.

Si observamos las migraciones a nivel internacional, observamos que una inmensa mayoría de personas en movilidad forzada se declaran religiosas (gráfico 18). Más de un 50% se declaran cristianos, seguidos de los musulmanes, con casi un 30%. Las migraciones modernas siguen teniendo una valencia religiosa esencial para entenderlas integralmente.

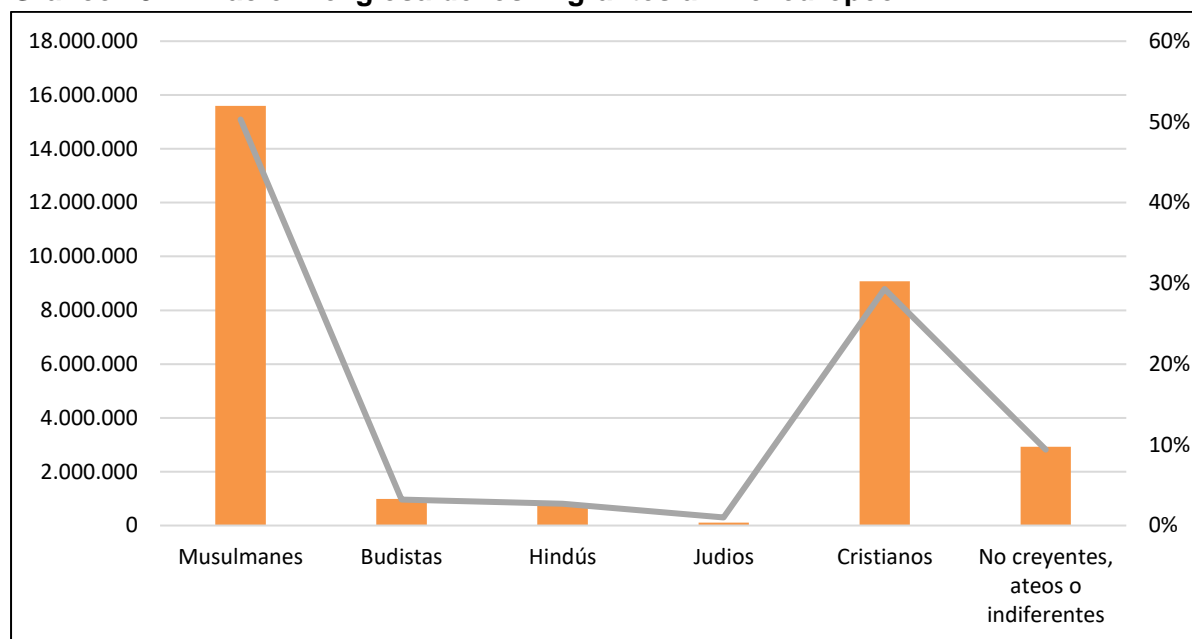
**Gráfico 18. Afiliación religiosa de los migrantes a nivel mundial**



Nota: Las cifras de migración se refieren al número total acumulado de migrantes vivos en la actualidad. No se utiliza la tasa anual de migración o flujos. Los datos de migración de algunos grupos religiosos son incompatibles con otros datos de población y por lo tanto, no se muestran).

Fuente: Elaboración propia a partir de Pew Research Center (2010): *Global religious future*.

Esta mirada enfocada en Europa nos da una imagen parecida, en cuanto a la importancia de la religión en las migraciones, pero con un cambio importante en cuanto a la confesión predominante, que intercambia proporciones con la perspectiva internacional (gráfico 19). Vemos que los musulmanes se acercan al 50% y los cristianos se aproximan al 30%. En ambas perspectivas las personas migrantes que se declaran no creyentes están por debajo del 10%.

**Gráfico 19. Afiliación religiosa de los migrantes a nivel europeo**

Nota: Las cifras de migración se refieren al número total acumulado de migrantes vivos en la actualidad en Europa. No se utiliza la tasa anual de migración o flujos. Los datos de migración de algunos grupos religiosos son incompatibles con otros datos de población y por lo tanto, no se muestran).

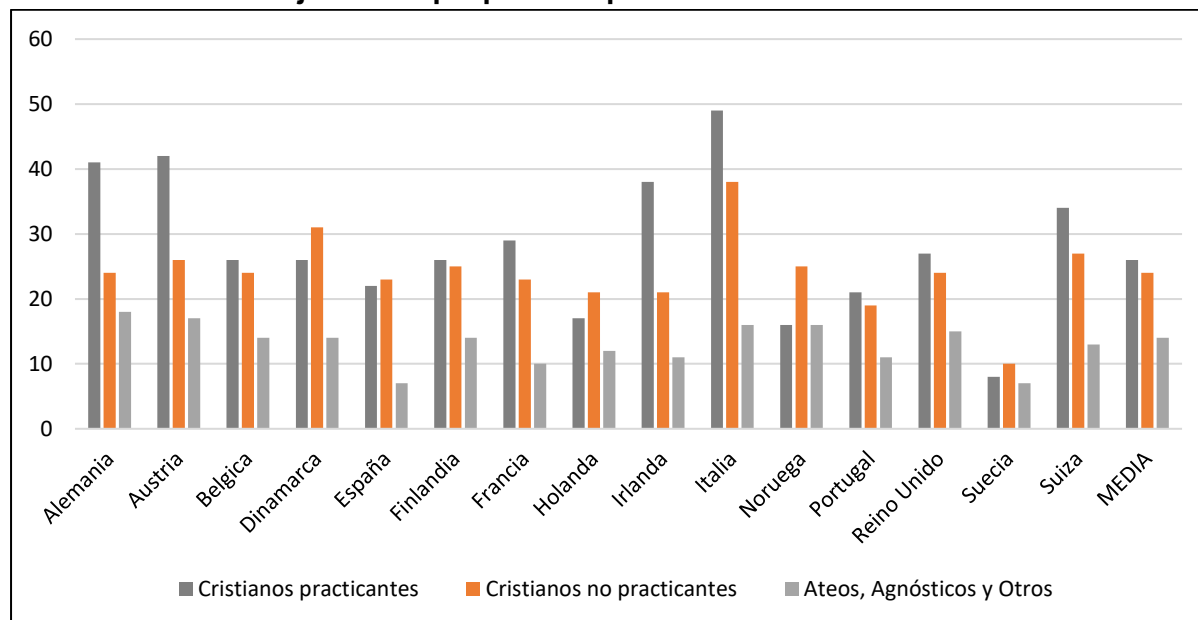
Fuente: Elaboración propia a partir de Pew Research Center (2010): *Global religious future*.

Esta prevalencia tan alta del factor religioso tiene, desde las religiones, una dimensión paradójica. Si bien las religiones, como hemos visto, están dispuestas a la ayuda en una notable extensión e intensidad, sin embargo en su seno también aparecen actitudes *exclusógenas* importantes. Los análisis más pormenorizados en Europa se han realizado sobre las confesiones cristianas, que representan a las sociedades de acogida, lo cual no quiere decir que en otras confesiones no existan actitudes de este tipo o incluso más severas en algunas minorías. El índice NIM (*Nationalist, anti-Immigration and anti-Minority views*) del Pew Research Center muestra como los cristianos practicantes, en casi todos los países, registran una mayor puntuación, lo que implica un mayor rechazo a las minorías inmigrantes (gráfico 20). Se desmarca de esta situación España (junto con Dinamarca, Noruega, Suecia y Holanda), ya que los cristianos practicantes muestran una menor puntuación. Sin duda, tal como referimos con respecto a la valoración de la asistencia social de las iglesias, la presencia de una red de ayuda amplia a la inmigración por parte de las iglesias permite una valoración diferente de este fenómeno.

Con todas las contradicciones y ambivalencias hay un hecho inconcuso: la religión es un factor esencial en las migraciones modernas. Martínez Ariño y colaboradoras (2011), a partir de un somero recorrido sobre la literatura existente, demuestran la crucial importancia de la *resignificación* del hecho religioso en contextos migratorios. En estos procesos la comunidad religiosa transnacional, como mencionamos anteriormente, “puede hacer sentir al inmigrante su apoyo en las diferentes etapas de la aventura migratoria, comenzando por el tiempo anterior a la decisión de emigrar y llegando a la integración en el lugar de destino” (Vidal y Martínez, 2006: 129). Además, estas experiencias personales y comunitarias tienen un efecto importante en la reconfiguración del hecho religioso en las sociedades de acogida. Como Berger precisaba, la *contaminación cognitiva* es una condición permanente de la modernidad

pluralista. Si la gente habla entre sí se influye, se relativizan posiciones, se convive y se recrean espacios y dinámicas relacionales. Esta contaminación es especialmente relevante en el caso de las tradiciones religiosas (Berger, 2016).

**Gráfico 20. Porcentaje de los que puntúan por encima de 5 en la escala sobre 10 NIM**



Nota: El índice NIM (Nationalist, anti-Immigration and anti-Minority views) está compuesto por 22 preguntas individuales en una escala del 1 al 10. Cuanto mayor sea la puntuación en la escala mayor es el sentimiento nacionalista, anti-inmigración y anti-minorías.

Fuente: Elaboración propia a partir de Pew Research Center (2018).

“La religión es presentada en la experiencia de los inmigrantes como un fenómeno que suscita hospitalidad, fraternidad y solidaridad y las comunidades de creyentes son valoradas como lugares de referencia, fuentes desde la que reconstruir la propia vida en el extranjero y organizaciones donde gestionar oportunidades de empoderamiento y movilidad social” (Vidal y Martínez, 2006: 424); por tanto, atender de manera integral la realidad de las migraciones pasa por la consideración del hecho religioso. Sin embargo, esta permanente presencia de las experiencias religiosas en las mediaciones personales y comunitarias ha sufrido una fuerte indiferencia desde los ámbitos de la intervención social. “Quizá por desconocimiento, o por entender que lo religioso -escondido en la conciencia interior de cada persona- es un espacio irracional e inaccesible o, en el peor de los casos por una fuerte orientación laicista que trata de expulsar las experiencias religiosas y sus implicaciones de la vida social. No deja de llamar la atención este hecho cuando la intervención social desarrolla su función en contextos de fragilidad en los que lo religioso tiene un papel relevante, como hemos mencionado, en la vida de las personas. Despliega su labor entre minorías étnicas y culturales que otorgan una fuerte configuración religiosa a su cotidianeidad. Se desenvuelve en redes organizativas y plataformas en la que las organizaciones de inspiración religiosa son abundantes y, por último, está implicada en luchas sociales y políticas que exigen una presencia plural en el *ágora pública*” (Mora, 2018).

Los profesionales de la acción social siguen mirando con recelo esta profunda realidad de las migraciones en particular y del resto de colectivos en general. “Un sector de profesionales estima que la religión es en todo caso un recurso pragmático que cumple una función de resiliencia personal en casos de crisis radicales. Si bien se acepta que la religión cumple una función pragmática, se considera que debe ser superada en favor de un modelo menos religioso” (Vidal y Martínez, 2006: 424). Esta realidad también es interiorizada por los mismos inmigrantes que consideran que muchas veces es necesario ocultar la referencia religiosa. Vidal y Martínez refieren plásticamente esta situación con la expresión de un joven de Malí que espetaba: “*Hay que ser bastante listo para no hablar de religión*”.

Un caso importante en nuestro entorno que aúna experiencia religiosa y altos niveles de vulnerabilidad es el caso de la Iglesia de Filadelfia y el mundo gitano. Sin duda es un fenómeno muy complejo y con muchas variantes y aproximaciones. Variantes que van desde el mismo concepto del significado de “gitano”, a la expresividad de la fe al modo “pentecostal” y a los fenómenos de renovación identitaria que conlleva la práctica creyente dentro de estas iglesias. Cantón (2004, 2008, 2013) lo ha estudiado minuciosamente con un conocimiento amplio del evangelismo pentecostal en España y Latinoamérica. Su aproximación, desde la antropología social, le permite ahondar en los fenómenos de la identidad y la etnicidad del fenómeno religioso llegando a postular una auténtica “etnogénesis” desde las convicciones creyentes. “Desde estos espacios organizativos que son las iglesias evangélicas de la definición de Filadelfia y las formas paralelas de culto se resignifican las tradiciones gitanas; se abren nuevos espacios para el reconocimiento y la sociabilidad; se desarrolla una decisiva labor asistencial (principalmente contra la drogadicción) y formativa; se renegocian las lealtades debidas al parentesco y al principio *gerontocrático*; se forjan redes laborales que actúan en los mercados ambulantes en los que se desarrolla el trabajo de la mayoría de los gitanos de las iglesias -lo que nos invita a considerar las tesis *weberianas* en los nuevos contextos protestantes del siglo XXI-; se establecen también nuevos vínculos alternativos de solidaridad; y se gestan nuevos grupos de poder asociativo y/o político. Los gitanos se redefinen y el sentimiento de pertenencia a un grupo étnico distintivo se renueva y potencia mediante reinención cultural (etnogénesis) a través de la religión pentecostal” (Cantón, 2008: 289). Esta reinención cultural es un factor insoslayable en la acción social que, sin embargo, en nuestra retórica burocrática y secularista de la acción social despreciamos con mucha profusión.

Las tradiciones religiosas poseen recursos para la resiliencia claves en los procesos personales y comunitarios. El hecho religioso es un aliado de la intervención social y no un enemigo a despreciar o ignorar. Es curioso cómo estamos muy sensibles al factor multicultural y, a la vez, distantes para incorporar las profundidades del alma en nuestras intervenciones. Cuando está más que demostrado que son esenciales en la vida de muchas personas.

### 3.4. Religiones y participación social

“Un aspecto de la integración social de los individuos que con frecuencia ha estado estrechamente relacionada con sus comportamientos asociativos es la religiosidad. En

concreto, los ciudadanos que asisten con una cierta frecuencia a oficios religiosos o participan en actividades organizadas por sus congregaciones religiosas pueden mostrar mayores niveles de participación en los asuntos públicos por varias razones. Una de ellas radica en el contacto frecuente con personas que comparten valores y prácticas, lo que permite el desarrollo de redes sociales en las que se establecen relaciones de confianza mutua y favorecedoras de cooperación futura. Y otra razón consiste en que la práctica religiosa y la participación en actividades parroquiales pueden contribuir a desarrollar habilidades que sean de utilidad en la esfera pública” (Morales, Mota y Pérez-Nievas, 2006: 164). Esta ha sido la tesis clásica de la sociología de la participación. Bien por los valores que sustentan las creencias o bien por el capital social que se genera en la práctica religiosa parece que existe una mayor motivación y práctica para la participación.

Esta convicción es compartida también por Díaz-Salazar, que da por hecho esta correlación desde la perspectiva del cristianismo: “tanto en España como en otros países europeos, diversas investigaciones de sociología de la religión y de sociología política detectan empíricamente las aportaciones del cristianismo laico a la extensión del republicanismo y de su modelo de democracia, de sociedad civil, de ciudadanía” (2007: 167). Para este autor la participación en España de estos cristianos ha sido fundamental para la constitución de una izquierda democrática (Díez-Salazar, 2001). También M<sup>a</sup> Jesús Funes confirma esta tesis: “La institución eclesial se confirma como agente socializadora en valores y prácticas, y su estructura reticular facilita el seguimiento del compromiso solidario al actuar como punto de encuentro entre oferta (necesidades a cubrir) y demanda (activistas que buscan temáticas que atender)” (2006: 317).

Tabla 24. Participación social según confesión religiosa. En porcentaje

% verticales	Total	Católico	Católico practicante	Católico no practicante	Otras religiones	No creyente/Ateo/N.C.
Total	2.482	1.712	278	1.409	72	698
Un partido político	2,1	1,3	1,1	1,4	1,4	4,0
Un sindicato	2,9	1,8	0,7	2,0	1,4	5,9
Un colegio profesional	2,0	1,5	1,8	1,3	4,2	3,0
Asociación de empresarios/as	0,7	0,6	0,7	0,6	2,8	0,6
Alguna asociación de caridad o ayuda social (Cáritas, Cruz Roja...)	9,0	9,3	21,2	7,0	4,2	8,7
Un club o asociación deportiva	8,4	7,2	4,7	7,7	5,6	11,7
Un grupo cultural o de ocio	8,7	7,5	9,7	7,1	4,2	12,2
Una organización ecologista	1,5	1	0,4	1,1	1,4	2,7
Una organización pacifista, de derechos humanos, de comercio justo	2,7	1,9	4,7	1,4	4,2	4,4
Una asociación juvenil o estudiantil	1,3	1,1	1,1	1,1	2,8	1,7
Otro tipo de asociación voluntaria (de padres y madres, de vecinos...)	7,4	5,7	8,6	5,1	11,1	11,2

Nota: No se ha añadido el ítem "NC" (n=59).

Fuente: Elaboración propia a partir de CIS (2017): Estudio 3.195.

Sin embargo, esta convicción ampliamente aceptada muestra ciertas debilidades que es necesario analizar. Los datos (tabla 24) muestran que tanto en católicos como en miembros de otras religiones no hay diferencias significativas con la media de la población. Las personas "no creyentes y agnósticas" muestran una diferencia significativa con respecto a la media en la participación en los partidos políticos, los sindicatos, organizaciones vecinales y ecologistas fundamentalmente. Ahora bien, si desagregamos los católicos entre



“practicantes” y “no practicantes”, sí que aparecen datos muy reveladores. Los católicos practicantes muestran una mayor propensión a participar en “Asociaciones de caridad o ayuda social”, lo que representa una diferencia más que notable con respecto a la media de la población y, además, se muestran más propensos a participar en “Una organización pacifista, de derechos humanos, de comercio justo”. Tal como el CIS define esta participación bajo el epígrafe “Pertenece y participa activamente”, que es el que hemos considerado, puede ser una actividad de voluntariado, una participación económica o simplemente ser socios de la entidad. Una primera constatación nos lleva a afirmar que los “católicos practicantes” muestran una mayor pertenencia y colaboración en dos ámbitos de participación: “Alguna asociación de caridad o ayuda social (Cáritas, Cruz Roja...)” y en “Una organización pacifista, de derechos humanos, de comercio justo”. Ambos escenarios están claramente identificados con lo que anteriormente hemos denominado acción social de las religiones. En el grupo de “Otras religiones” sólo en el “Asociacionismo empresarial” muestran una mayor presencia. Siendo tan pequeña la muestra, puede ser un dato poco significativo.

**Tabla 25. Pertenencia de los jóvenes a distintas asociaciones y organizaciones por confesión religiosa. En porcentaje**

% verticales	Total	Católico	Católico practicante	Católico poco/nada practicante	Ateo, agnóstico e indiferente	Otras religiones	Ns/Nc
Total	1.250	505	103	402	644	69	32
No pertenezco a ninguna	78,8	77,2	59,2	81,8	80,9	76,8	65,6
Asociaciones o grupos deportivos	5,8	7,1	4,9	7,7	5,3	2,9	3,1
Asociaciones y organizaciones de carácter benéfico y social	4,2	5,1	9,7	4	3,9	1,4	3,1
Asociaciones y grupos educativos, artísticos o culturales	3,8	3,2	7,8	2	4,2	2,9	6,3
Organizaciones y grupos juveniles Scout, guías, clubes juveniles	3,7	4,2	8,7	3	3,7	0	3,1
Sociedades locales o regionales: penas o fiestas, cofradías,	2,5	2,6	4,9	2	2,5	0	6,3

Asociaciones y organizaciones de tipo religioso	2	3,6	17,5	0	0,0	10,1	0
Asociación de ayuda y cooperación al desarrollo	2	2,2	2,9	2	2,0	1,4	0
Asociaciones y grupos ecologistas de conservación de la naturaleza	2,6	1,8	1	2	3,4	1,4	3,1
Sindicatos	1,4	0,8	1	0,7	1,9	2,9	0
Organizaciones interesadas por los derechos humanos	1,2	1,0	0	1,2	1,2	2,9	0
Grupos relacionados con la mujer o grupos feministas	1,2	0,6	1	0,5	1,6	1,4	3,1
Partidos políticos	0,6	0,2	0	0,2	1,1	0	0
Movimientos Antiglobalización	0,4	0,2	1	0	0,6	0	0
Otra	0,1	0,0	0	0	0,2	0	0
No contesta	0,5	0,0	0	0	0,3	0	12,5

Fuente: Elaboración propia a partir de Fundación Santa María (2016): *Jóvenes españoles 2016*.

Si hacemos este mismo ejercicio con la población juvenil (tabla 25), ocurre algo muy parecido a la población general. Los jóvenes, si no desagregamos por práctica, no dan diferencias significativas con la población general (excepto en las asociaciones de carácter benéfico y deportivas). Ahora bien, si observamos a los “católicos practicantes” como grupo independiente, vemos diferencias significativas en casi todas las categorías no sombreadas de la tabla 25. Estas categorías giran en torno al asociacionismo clásico y las actividades de ayuda social. Lo cual correlaciona con otros estudios sobre juventud y voluntariado: “El 10% de jóvenes que participa en organizaciones de voluntariado actualmente está compuesto mayoritariamente por jóvenes con niveles de estudios superiores, pertenecientes a las clases más acomodadas y que se declaran católicos practicantes” (INJUVE, 2006).

Sin embargo, si atendemos al grupo “Ateos, agnósticos e indiferentes”, vemos que ocurre lo contrario. Su participación es mayor en la zona sombreada de la tabla 25, que tiene que ver con un asociacionismo más reivindicativo. Estos datos vienen a abonar nuestra hipótesis de que el elemento religioso (con los datos utilizados hasta el momento) correlaciona con un cierto tipo de colaboración centrada en el ámbito de la ayuda social en sentido amplio.

Utilizando las fuentes de la encuesta FOESSA ocurre algo parecido a lo que venimos comentando. En el plano general no hay una clara diferencia (tabla 26) con la población general, si excluimos la participación en entidades religiosas y en asociacionismo de personas mayores.

**Tabla 26. Participación por religiosidad**

<b>% verticales</b>	<b>Total</b>	<b>No religiosos</b>	<b>Religiosos</b>
Total	11655	3507	8097
Muestra real	11655	3143	8468
Asociaciones educativas	2,3	3,0	2,0
Asociaciones religiosas	6,0	0,6	8,3
Sindicatos	2,8	3,0	2,7
Partidos políticos	1,7	1,6	1,7
Organizaciones ecologistas	1,5	2,1	1,3
Asociación vecinal	2,7	2,7	2,8
Asociación de mujeres	1,7	1,1	2,0
Asociación de jóvenes	1,0	0,8	1,2
Asociación de mayores	2,2	0,6	3,0

Nota: No se ha añadido a la tabla el ítem "otras respuestas" (n=37).

Fuente: Elaboración propia a partir de encuesta FOESSA 2018.

Muy interesante es la clara diferencia (tabla 27) en el asociacionismo religioso entre las diversas confesiones (por significatividad de la muestra hemos utilizado católicos, musulmanes y evangélicos). El 43,5% de los evangélicos dicen participar en asociaciones religiosas (frente al 7,6% de los católicos y el 10,2% de los musulmanes), su concepción de vida religiosa en pequeñas comunidades de fuerte pertenencia y compromiso unifica vida celebrativa con escenario participativo. Sin embargo, los católicos presentan la pertenencia más débil y en muchos de los casos en instituciones más formalizadas. Algunas de estas instituciones, aunque sean católicas o de inspiración católica, no son reconocidas primariamente como religiosas. Una vida religiosa más formal y con pertenencias comunitarias e institucionales más débiles erosiona el sentido de participación en las parroquias o movimientos como membresía participativa. Además, en el apartado de la acción social de las iglesias llamábamos la atención sobre el hecho diferencial de las organizaciones de confesiones evangélicas, que mostraban de forma más explícita su fundamento y creencias. En este apartado se vuelve a revelar que el rostro de las asociaciones de las iglesias evangélicas es transparente a su identidad y que en la confesión católica el proceso de secularización interna ha sido muy intenso.

Tabla 27. Participación por confesión

% verticales	No religiosos	Católicos	Musulmanes	Evangélicos
Total	3507	7414	271	137
Muestra real	3143	7456	497	225
Asociaciones educativas	3,0	2,2	0,7	1,12
Asociaciones religiosas	0,6	7,6	10,2	43,5
Sindicatos	3,0	2,9	0,6	0,8
Partidos políticos	1,6	1,9	0,7	0,1
Organizaciones ecologistas	2,1	1,4	0,3	0,1
Asociación vecinal	2,7	3,0	0,7	0,4
Asociación de mujeres	1,1	2,1	0,5	1,1
Asociación de jóvenes	0,8	1,2	0,8	0,1
Asociación de mayores	0,6	3,2	0,6	0,5

Nota: Las columnas "otras respuestas" (n=36), "ortodoxos" (n=128) y "otras religiones" (n=162) no se han añadido.  
Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta FOESSA 2018.

La acción social de las iglesias es muy importante en su dimensión cuantitativa y cualitativa. Gran parte de esta acción se sustenta sobre la pertenencia a asociaciones religiosas que tienen una presencia muy relevante en la actualidad y profetizamos que será más intensa en un futuro próximo.

En la sociología española se ha invisibilizado la presencia asociativa religiosa (Vidal, 1999, 2002), lo cual sólo puede deberse a una falta de perspectiva en la investigación o a prejuicios enraizados en muchos de los investigadores. Los estudios sobre vinculación de práctica religiosa y voluntariado o participación en la sociedad civil son comunes en el ámbito anglosajón (Edgell y Dhingra, 2001). Estos estudios, con algunos matices y diferencias, concluyen, de una manera clara, en el efecto positivo que tiene la religión sobre la participación voluntaria y el compromiso con la sociedad civil. En la Europa continental también existen múltiples estudios que corroboran esta ecuación y profundizan en el efecto de las religiones sobre la cohesión social refrendando las viejas tesis de Durkheim y Tocqueville. El estudio sobre la llamada "confianza social" (*Social Trust*) atestigua la correlación entre la práctica religiosa y la solidez de la confianza social (Traunmüller, 2011). Sin embargo, en nuestro contexto son escasas las investigaciones sobre la variable religiosa en el ámbito de la participación llegando a conclusiones parciales. El caso español es muy particular. Teniendo niveles de autodefinición religiosa altos, aunque el nivel de práctica sea bastante menor, y con una presencia de la acción social religiosa extensa, tal como hemos visto, en los análisis motivacionales no aparece de forma nítida esta relación tan clara de los estudios europeos y americanos. Por ejemplo, Fernando Chacón y colaboradores (2010), en un estudio sugerente sobre motivaciones y voluntariado con un método de cuestionario

abierto, señalan que el motivo más aludido es el de “Valores”. Yo soy voluntario o voluntaria por razones *heterocentradas*, que son los “valores” que profeso. En las subcategorías sí que aparece el motivo “Religión”, pero con poca densidad significativa. Sabariego llega a la siguiente conclusión analizando los factores que promueven la participación: “Podemos concluir que la tan necesaria participación social tiene relación con un perfil social determinado. A través de una educación universitaria se tiende hacia una menor fe y que tiene relación con una ideología de izquierdas. En este mismo sentido, una clase social baja explica una ideología de izquierdas al estar más concienciada de los problemas sociales. Y es esta ideología junto con el empuje de la educación, la clase social y la ausencia de fe religiosa las que pueden llevar a una persona a participar en actos de carácter social” (2009: 40). Conclusiones que irían en dirección contraria a la mayoría de los análisis europeos sobre la variable religiosa<sup>29</sup> y otros que centran la participación en las clases medias acomodadas.

Pena-López y Sánchez concluyen en un estudio sobre capital social y confianza: “Los determinantes muestran que hay un claro vínculo entre el despliegue de una amplia estructura organizativa macrosocial, la confianza en las instituciones y la confianza social. Por el contrario, la homogeneidad social y la solidez de las instituciones sociales tradicionales (familia, religión, etc.) no guarda una relación directa con los niveles de confianza social revelada” (2005:136). Conclusión distinta a las del estudio de Traunmüller para Alemania. Los estudios que estamos valorando tienen distinto alcance, diversa metodología y muestras de representación. No son comparables de manera homogénea entre sí. Ahora bien, sí que muestran que las incursiones de la investigación social en este terreno muestran carencias a la hora de abordar la temática religiosa.

Sin embargo, sólo en referencia a la Iglesia Católica sin añadir a otras confesiones, podemos afirmar que tiene un grado inmenso de penetración en la sociedad civil. “El asociacionismo católico se presenta como una red poderosa que se extiende por toda la sociedad española, siendo en muchos casos fuente de posteriores asociaciones y la conformadora de un conjunto de actitudes dirigidas hacia la participación social de los españoles” (Requena, 2003:173). ¿Es posible que a pesar de este alto grado de penetración esté tan poco revelada en los análisis sobre capital social y motivacional? En este sentido es necesario rescatar el potencial de las religiones para “producir civismo”, como en la mayoría de los países de nuestro entorno. “Debemos buscar en cada sociedad los ámbitos en los que existen ‘fábricas de producción de ciudadanía’ y favorecer su expansión” (Díaz-Salazar, 2007: 161). Y las tradiciones religiosas son un yacimiento de fábricas a explorar y exportar.

La agenda de investigación, tal como ocurre en otros países, debe fijar la atención en el capital social que se genera alrededor de lo religioso. Esta aproximación deberá atender a las nuevas presencias de lo religioso, a sus nuevas formas de pertenencia y práctica, a los nuevos escenarios de negociación de lo “transcendente”. Seguramente no son sólo válidas las clásicas aproximaciones sociológicas, sino que para comprender el complejo mundo de la religión y sus prácticas se requieren nuevas aproximaciones. “La antropología de la religión está encarando con resolución el análisis de las nuevas formas de pertenencia religiosa en sociedades sobre la que los sociólogos han venido acumulando más conocimiento teórico y

<sup>29</sup> Curtis *et al.* (2001) llegan a plantear que el hecho religioso explica las diferencias de participación entre países: los países con una pluralidad confesional alta y los de mayoría protestante presentan una mayor participación. España no es un país mayoritario protestante ni con una trayectoria intensa en la pluralidad confesional. Este planteamiento puede explicar algunas ausencias o paradojas.

práctico, pero para cuya exploración resulta imprescindible la epistemología relativista, extrañada, reflexiva y crítica característicamente antropológica; la atención a la diversidad dentro de la diversidad; el rechazo a la simple identificación de grandes conjuntos o totalidades compactas; la defensa del acercamiento etnográfico; el minucioso y tenso trabajo desde dentro, y la experiencia transcultural que constituye el más extraordinario legado de la antropología. La sociología de la religión, por su parte, habrá de ampliar los horizontes desde dónde repensar, sin reduccionismos, simplificaciones estadísticas ni generalizaciones demasiados abstractas, la metamorfosis de las religiones (Cantón, 2008: 290).

### 3.5. Religiones en público

Las religiones, como instancia organizada de la sociedad civil, reclaman un espacio en el ágora pública. De esta manera las religiones se unen a las críticas clásicas que existen sobre la erosión de la esfera pública. Críticas clásicas republicanas que se oponen a la reducción de lo público a la esfera gubernamental. Críticas provenientes de la virtud republicana que denuncian el ascenso del individualismo utilitarista y críticas provenientes del mundo feminista que se oponen a un mundo dual donde lo político público está masculinizado y lo femenino privatizado. El lema lo “personal es político” adquiere mucha relevancia en este contexto. Las religiones públicas asumen estas críticas planteando una esfera pública enriquecida por las tradiciones religiosas (Casanova, 2012: 86) que ayuden a revitalizar y activar la “fatiga civil” que nos acompaña en las democracias representativas.

Con una sugerente idea sobre la libertad religiosa positiva y negativa, Díaz-Salazar establece los deberes que tenemos para una participación efectiva y no invasiva de las religiones en público: “Es necesario plantear un debate público sobre cuáles son las condiciones para la intervención de las religiones y las comunidades religiosas en la esfera pública con el fin de preservar la laicidad del estado, mantener el pluralismo y hacer posible el desarrollo de la libertad religiosa positiva (despliegue de la religión en la esfera pública) y de la libertad religiosa negativa (derecho de los no-creyentes a ser invadidos y dominados por las religiones y sus instituciones)” (Díaz-Salazar, 2008: 34).

Una segunda reflexión nos obliga a preguntarnos cuándo es legítimo que una religión entre en el debate público. La esfera pública no es el espacio para instituir dogmas o discutir sobre prácticas y rituales religiosos. Casanova (1994: 52; 2012: 109-110) especifica tres instancias principales:

- Cuando la religión entra en la esfera pública para defender no solo su libertad sino todas las libertades y derechos modernos, y el propio derecho de una sociedad civil democrática a existir en contra de un Estado absolutista y autoritario.
- Cuando las religiones entran en la esfera pública para cuestionar la absoluta autonomía legal de las esferas seculares sin tener en cuenta ninguna dimensión moral o ética.
- Cuando entra en la esfera pública para proteger el mundo de la vida de la penetración del Estado o el mercado

En síntesis, podríamos decir que las tradiciones religiosas tienen legitimidad de participación para defender a las personas vulnerables, entorpecer la colonización de los procesos políticos y/o de mercado de los mundos vitales o para convertirse en instancia ética y moral. Que las

religiones tengan legitimidad en público no significa que tengan que dominar dicho espacio público, sino que se convierten en un agente participativo con sus narrativas, experiencias y presencias sociales. En este sentido, la religión pública se muestra como un proceso necesario de repolitización de las esferas privadas, religiosas y morales, y de *renormativización* de las esferas públicas, políticas y económica (Casanova, 1994: 6).

Habermas, en un giro no perceptible en su primera filosofía política, se ha ocupado intensamente de esta presencia pública de las religiones. Está convencido que “en el discurso de lo religioso se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible y que todavía no ha sido explotado por la filosofía. Y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos” (Habermas, 2001: 201). Es verdad que el filósofo alemán no busca fundamentar normativamente la esfera pública en las religiones y que, además, no busca *prima facie* recursos cognitivos. Más bien está a la búsqueda de motivos y significados para una democracia que se presenta agotada y sin resortes motivacionales. “Habermas considera que es posible una fundamentación secular de la *politeia*. De ese modo, por tanto, no se necesitaría religiones ni metafísicas para saber qué forma de *politeia* es justa. Sin embargo, en la dimensión motivacional, la cuestión se hace más compleja y el juicio debe ser matizado, a saber, pueden ser necesarias religiones, cosmovisiones metafísicas, no para conocer qué forma de *politeia* es justa, sino para motivar a la gente a participar en el proceso democrático que garantiza la justicia de la *politeia*” (Martínez, 2012: 333-334).

Habermas está interesado realmente en las personas creyentes y que están dispuestas a poner sus vidas en juego por esa creencia, desde un compromiso profundo que falta en la anémica-escéptica posición liberal. Algunos autores acusan al autor alemán de “vampirismo ideológico”, porque al final no se sabe bien si Habermas analiza las posibilidades de la religión en la esfera pública o trata de amoldar una religión para la esfera pública succionando la parte interesante de estas tradiciones que le faltan a su decaída propuesta liberal en el orden motivacional (Aguirre y Tillman, 2016). Estos autores prosiguen su argumentación acusando a Habermas de un enfoque meramente funcionalista de la religión, que le llevaría a instrumentalizarlas para salvar su modelo de democracia deliberativa. En la misma dirección se pregunta Julio Martínez: “¿Se puede decir que Habermas instrumentaliza las religiones para elaborar su propia reflexión sobre los problemas morales de la modernidad? [...] ¿No quedan reducidas las religiones a una especie de recurso moral cuando las sociedades modernas ya no están en condiciones de desarrollar una base motivacional para sus propios fundamentos normativos? (2012: 347).

La acusación a Habermas de convertir las religiones en una mera instancia moralizadora y motivadora es sugerente y consistente, pero pensar que las tradiciones religiosas puedan convertirse en donadoras de sentido, significatividad y horizonte para activar las democracias no es un reto menor. “El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido” (Habermas, 2006b: 138). En un mundo donde las narrativas de sentido se están erosionando este papel es esencial. Las tradiciones religiosas, desde su ambivalencia connatural, poseen relatos que articulan intuiciones éticas y morales especialmente para la procura de la vida vulnerable, y poseen recursos relacionales para asentar capital moral y confianza comunitaria para edificar

propuestas alternativas de vida. Además, dentro de las religiones existen “minorías creativas” con capacidad de responder anticipadamente a los envites del futuro. Como decía Benedicto XVI, “normalmente son las minorías creativas las que determinan el futuro y, en este sentido, la Iglesia Católica debe comprenderse como minoría creativa que tiene una herencia de valores que no son algo del pasado, sino una realidad muy viva y actual”. Podríamos ensanchar este concepto a otras confesiones religiosas, para “determinar el futuro” desde los aportes de diversas tradiciones religiosas.

Sin embargo, las tradiciones religiosas también poseen recursos cognitivos, no sólo motivacionales, y sus argumentos religiosos tienen pretensión de verdad en la arena pública. Frente a la reducción de la narrativa religiosa a factor motivacional y la exigencia de traducción del discurso religioso a narrativas seculares por parte del liberalismo, Taylor (2011) sugiere que, si la razón religiosa llega a las mismas conclusiones que la secular, sólo sería superflua. Ahora bien, si la razón religiosa llega a conclusiones que contrastan con el discurso secular, entonces se vuelve peligrosa. Sin duda, las tradiciones religiosas poseen resortes motivaciones de sentido (Habermas) y, además, son un aporte necesario en las democracias deliberativas. Pero las tradiciones religiosas también poseen fondos cognitivos en sus intuiciones y propuestas morales, en su concepción social y en su comprensión antropológica. Taylor (2007), en su monumental obra *A Secular Age*, aboga por comprender las narrativas religiosas como una tradición más dentro de las sociedades pluralistas. En éstas hay tradiciones espirituales, religiosas, científicas, filosóficas y artísticas que deben ser respetadas y cuidadas. Todas estas tradiciones tienen el derecho, nosotros añadiríamos el deber, de presentarse en público desde sus propias narrativas. El límite residiría en el nivel de comprensibilidad de las propuestas que exigirían un esfuerzo por todos los actores de la esfera pública y no únicamente de las tradiciones religiosas por traducirse al lenguaje secular.

Esta responsabilidad de presencia en la esfera pública exige a las confesiones religiosas realizar un esfuerzo por presentarse en público desde sus mismos relatos y narraciones. Articular una verdadera “teología pública” (Villagrán, 2012, 2017) que otorgue una voz propia a las tradiciones religiosas desde sus propios recursos buscando intersecciones imaginativas con la sociedad global. No se trata de buscar un discurso invasivo para las personas que se consideran no creyentes, pero tampoco evasivo de la realidad pública que reduce lo religioso a un hecho privado. Una voz propia para apelar a las conciencias de todos los ciudadanos y dispuesta a la escucha, la reinterpretación y el enriquecimiento de otros puntos de vistas y otras cosmovisiones.

#### 4. Referencias bibliográficas

- Aguirre, J. y Tillman, R. (2016): “¿La religión en la esfera pública o la religión para la esfera pública?”. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 18, pp. 1-19
- Arroyo Moliner, L. (2013): *Espiritualidad, razón y discordias: el budismo ahora y aquí*. Tesis doctoral. Accesible en [http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/45205/1/LAM\\_TESIS.pdf](http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/45205/1/LAM_TESIS.pdf) (2014): “La acción social en la perspectiva budista”. *Educación Social. Revista de Intervención Socioeducativa*, 56, pp. 104-114.
- Bauman, Z. (2005): *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos,



- Berger, P. (ed.) (1999): *The desecularization of the World: Resurgent religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P. (2016): *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme.
- Cantón Delgado, M. ((2008) Secularización extinción y eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social pp 283-293 en VV.AA. (2008) El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas. Centro de Estudios Andaluces.(2013): “Etnopolíticas del evangelismo gitano y esfera pública. Transversalidad, poder, etnicidad”. *Política y Sociedad*, 50, (3), pp. 1.037-1.063.
- Cantón Delgado, M. et. al. (2004): *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia de Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura.
- Casanova, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University Chicago Press. (2012): *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos
- Castells, M. (1998): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol.2 El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Chacón, F., Perez, T., Flores, J. y Vecina, M. L. (2010): “Motivos del Voluntariado: Categorización de las Motivaciones de los Voluntarios Mediante Pregunta Abierta”. *Psychosocial Intervention* [online] 19 (3), pp. 213-222. Disponible en: <[http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1132-05592010000300002&lng=es&nrm=iso](http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-05592010000300002&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 2173-4712.
- Curtis J. E.; Baer, D. E. y Graff (2001), “Nations of joiners explaining voluntary associations. Membership in democratic societies”, *American Sociological Review*, 66 (6), pp 783-805.
- Davie, G. (1994): *Religion in Britain Since 1945: Believing without belonging*, Oxford: Blackwell.
- De la Cueva Merino, J (2015): “Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia”. *Historia Contemporánea*, 51, pp. 365-395.
- Díez de Velasco, F. (ed.) (2008): *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Pluralismo y Convivencia/ Icaria Editorial
- Díaz-Salazar, R. (2001): *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid: HOAC. (2007): *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus.(2008). “La cohesión social y las formas públicas de la religión en las sociedades contemporáneas”, en VV.AA. (2008): *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, pp. 27-40.
- Díaz-Salazar, R. y Giner, G. (eds.) (1994): *Religión y Sociedad en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Edgell, P. y Dhingra, P. (2001): “Religious Involvement and Volunteering: Implications for Civil Society”. *Sociology of Religion*, 62 (3), pp. 315-335.
- Funes, M. J. (2006): “La experiencia de la acción colectiva”, en Montero, J. R., Font, J. y Torcal, M. (coord.): *Ciudadanos, asociaciones y participación en España*. Madrid: CIS, pp 301-321.
- Gómez Bahillo, C. (2015): “Solidaridad en momentos de crisis. La red de apoyo y ayuda de las minorías religiosas”, en García Castaño, F. J., Megías, A, Ortega Torres, J. (coord.): *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España*. Universidad de Granada. Accesible en <http://migraciones.ugr.es/pages/publicaciones/congresos/garciacastano2015>

- González Anleo, J. (1970): “Vida religiosa”, en De Miguel, A. (Dir.) *et al.* (1970): *II Informe sociológico sobre la situación de España*. Madrid: Fundación FOESSA – Euramérica, pp. 435-470.
- González-Anleo, J. (Dir.) (2004): *Jóvenes 2000 y religión*. Madrid: Fundación Santa María. Disponible en: <https://goo.gl/36HRAA>
- González Blasco, P. (Dir.) *et al.* (1994): “Religion”, en Juárez, M. (Dir.) *et al.* (1994): *V Informe sociológico sobre la situación social en España: Sociedad para todos en el año 2000*. Madrid: Fundación FOESSA, pp. 695-821.
- Habermas, J. (2001:) *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- (2006 a): “¿Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático?”, en Ratzinger, J. y Habermas, J.: *Dialéctica de la secularización. Sobre razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- (2006 b): *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Han, B. (2012): *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder
- INJUVE (2006): *Juventud, Solidaridad y voluntariado*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Sondeo de opinión
- Juárez, M. (Dir.) *et al.* (1994): *V Informe sociológico sobre la situación social en España: Sociedad para todos en el año 2000*. Madrid: Fundación FOESSA.
- Lasheras, R. (2012): *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*. Barcelona: Icaria.
- Lorenzo Gilsanz, F. (coord.) *et al.* (2014): *VII Informe sobre exclusión y desarrollo social FOESSA*. <http://www.foessa2014.es/informe/capitulos.php>
- Martínez, J. (2012): *Religión en público. Debate con los liberales*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Martínez-Ariño, J., Griera, M., García-Romeral, G. y Forteza, M. (2011): “Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona”. *Migraciones*, 30, pp. 101-133.
- Mora, S. (2018): “Tradiciones religiosas e intervención social”. *Revista Documentación Social*. (En prensa)
- Morales, L., Mota, F. y Pérez-Nievas, S. (2006): “La participación en asociaciones: factores individuales”, en Montero, J. R., Font, J. y Torcal, M. (coord.): *Ciudadanos, asociaciones y participación en España*. Madrid: CIS, pp. 157-181.
- Noha Arari, Y. (2017): *Homo Deus: breve historia del mañana*. Madrid: Debate.
- Norris, P. e Inglehart, R. (2011): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press.
- Pena-López, A., Sánchez, J.M. (2005): “Actividad asociativa, confianza y generación de capital social. Evidencia empírica”. *Ekonomiaz: Revista vasca de economía*, 59, pp. 136-159.
- Pérez-Agote, A. (2012): *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pérez-Agote, A. y Santiago García, J. A. (2005): *La situación de la religión en España a principios del siglo XX*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pew Research Center (2018): *The Age Gap in Religion Around the World. The ‘existential insecurity’ explanation for variation in religion*. <http://www.pewforum.org/2018/06/13/why-do-levels-of-religious-observance-vary-by-age-and-country/#fn-29998-4>
- (2010): *Global religious future*.

- Renes Ayala, V. (coord.) *et al.* (2008): *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social de España*. [http://www.foessa.es/publicaciones\\_Info.aspx?Id=379](http://www.foessa.es/publicaciones_Info.aspx?Id=379)
- Requena, F (2003): "Iglesia y sociedad civil", en Pérez Vilariño, J. (ed.): *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos*. Madrid: CIS.
- Sabariegos, J. (2009): "Participación social: Planteamiento y evaluación de un modelo estructural a partir de variables observadas". *Revista Obets*, 3, pp. 31-41.
- Sotelo, I. (1994): "La persistencia de la religión en el mundo moderno", en Díaz-Salazar, R. y Giner, G. (eds.) (1994): *Religión y Sociedad en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 38-54.
- Steingress, G. (2008): "Todo lo que existe no se desvanece en el aire. Sobre la religiosidad como forma ideológica de la ambivalencia" en VV.AA.: *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, pp. 135-147.
- Taylor, Ch. (2007): *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (2011) "¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?", en VV.AA.: *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Tornos, A y Aparicio, R. (1995): *¿Quién es creyente en España hoy?* Madrid: PPC.
- Trautmüller, R. (2011): "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions". *European Sociological Review*, 27 (3), pp. 346-363.
- Vidal, F. (1999): "Itinerario y cartografía del asociacionismo religioso católico de jóvenes (Madrid 1982-1997)". *Miscelánea Comillas*, 57, pp. 501-542.
- Vidal, F. y Llinás, M. (2002): "Asociacionismo religioso vinculado a congregaciones religiosas en España". *Miscelánea Comillas*, 60, pp. 323-330.
- Vidal, F. y Martínez, J. (2006): *Religión e integración social de los inmigrantes: la prueba del ángel*. Valencia: Centro de Estudios para la Integración Social y Formación de Inmigrantes.
- Villagrán, G. (2012): "Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española". *Revista de Fomento Social*, 67, pp. 635-665.
- (2017): *Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*. Madrid: PPC