



INFORME ESPAÑA 2025

**CÁTEDRA
JOSÉ MARÍA MARTÍN
PATINO DE LA CULTURA
DEL ENCUENTRO**



Servicio de Biblioteca. Universidad Pontificia Comillas de Madrid

INFORME España 2025 / Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro ; [coordinación y edición Agustín Blanco, Sebastián Mora y José Antonio López-Ruiz]. -- Madrid : Universidad Pontificia Comillas, Cátedra J.M. Martín Patino, 2025.

447 p.

En la portada: 32.

Es continuación de la colección CECS publicada por la Fundación Encuentro ISSN 1137-6228.

D.L. M 41290-2016. -- ISBN 978-84-7399-241-1

1. Situación social. 2. Integración social. 3. Redes sociales. 4. Aspectos políticos. 5. Aspectos religiosos. 6. Democracia. 7. España. I. Blanco Martín, Agustín, editor literario. II. López-Ruiz, José Antonio (1968-) , editor literario. III. Mora Rosado, Sebastián (1966-), editor literario

Coordinación y edición: Agustín Blanco, Sebastián Mora
y José Antonio López-Ruiz

Edita: UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
Cátedra J. M. Martín Patino

ISBN: 978-84-7399-241-1

ISSN: 1137-6228

Depósito Legal: M-41290-2016

Imprenta Kadmos
Salamanca



FUNDACIÓN
RAMÓN ARECES

Gracias a la Fundación Ramón Areces, la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro elabora este informe. En él ofrecemos una interpretación global y comprensiva de la realidad social española, de las tendencias y procesos más relevantes y significativos del cambio.

El informe quiere contribuir a la formación de la autoconciencia colectiva, ser un punto de referencia para el debate público que ayude a compartir los principios básicos de los intereses generales.

ÍNDICE

PARTE PRIMERA: CONSIDERACIONES GENERALES FRENTE A LA EROSIÓN DEMOCRÁTICA: MÁS CIENCIA, MEJOR POLÍTICA

Joan Subirats

1. La fragilidad democrática en el cambio de época.....	13
2. El escenario de policrisis	15
3. ¿Puede ayudarnos la ciencia a reforzar la democracia?	17
4. Digitalización y democracia	21
5. Inteligencia artificial y democracia	23
6. La democracia necesita poder discutir sobre verdad y mentira con fundamento	28
7. En época de incertidumbre extrema, ¿podemos fiarnos de los expertos?	31
8. La democracia en acción. Políticas públicas y conocimiento	33
9. Unas políticas más sólidas y efectivas para reforzar la democracia	38
10. Avanzando en una mejor interrelación entre ciencia y políticas.....	42
11. En democracia, los problemas se definen entre todos. Ciencia ciudadana y co-creación de conocimiento.....	45
12. ¿Podemos hacer pruebas para ver lo que funciona y lo que no?	48
13. La brecha entre saber y hacer. Las funciones de intermediación y de acción conjunta en las relaciones ciencia-políticas públicas	50
14. A modo de conclusión. ¿Cuáles son las perspectivas de futuro de una más sólida relación entre ciencia y política? ¿Puede ayudar todo ello a reforzar la credibilidad y legitimidad de la democracia?	53
Bibliografía.....	56

PARTE SEGUNDA: RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XXI: UNA MIRADA PROSPECTIVA

Rafael Ruiz Andrés

1. Introducción	61
2. En torno a la secularización: claves para la comprensión de la transformación religiosa en España.....	63
2.1. Breve cronología de la secularización: un proceso dilatado en el tiempo	64
2.2. La secularización: tres aproximaciones para comprender un proceso complejo	65
3. Repensando el siglo XXI: panorámica de 25 años de cambio social y religioso	69
3.1. La religión en el contexto de la sociedad pluralista del siglo XXI....	71
3.2. El proceso de secularización en un contexto de acelerado cambio social.....	77
4. Radiografía: religión, no-religión e hibridación en la España del siglo XXI	83
4.1. La religión en España	83
4.2. La no-religión en España	96
4.3. ¿Hacia una religiosidad híbrida?	101
5. Reflexiones finales	108
Bibliografía.....	110

PARTE TERCERA: DESARROLLO E INTEGRACIÓN SOCIAL

Capítulo 1

JÓVENES: PRECARIEDAD, INCERTIDUMBRE Y DESIGUALDAD

Daniel Sorando

1. Introducción	121
2. Un camino borroso: modernidad tardía, incertidumbre y heterogeneidad de las transiciones	122
3. La metamorfosis institucional: el declive de los soportes colectivos	127
3.1. No es país para jóvenes: políticas públicas y desigualdad intergeneracional	127
3.2. Transiciones desiguales desde la educación al trabajo: el descrédito de la meritocracia	132
3.3. Dinámicas de precarización: los jóvenes ante el mercado laboral español	136
4. La vivienda: clave de bóveda de la gran brecha, generacional y de clase ...	142
4.1. Generación inquilina: ¿un conflicto intergeneracional?	145
4.2. Estrategias familiares de acumulación de riqueza: herencia y desigualdad	149
5. El viaje de la pobreza en el siglo XXI: de los mayores a los jóvenes	151
6. El metabolismo generacional: biografías dañadas	153
6.1. El aplazamiento de la emancipación: irte de casa cuando ya no eres joven	154
6.2. Depresión de la fecundidad: querer y no poder	158
6.3. Las heridas de la incertidumbre: salud mental y suicidio	161
6.4. Consecuencias políticas: hacerse sujeto político en la incertidumbre	162
7. Conclusiones: una sociedad en riesgo	167
Bibliografía	170

Capítulo 2

¿ES ESPAÑA MÁS SEGURA? SEGURIDAD Y DELINCUENCIA EN ESPAÑA. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y TENDENCIAS EVOLUTIVAS

Óscar Jaime Jiménez, Daniel Sansó-Rubert Pascual y Williams Gilberto Jiménez-García

1. Introducción	183
2. Una breve aproximación a un escenario de seguridad en continua transformación	186
3. Inseguridad ciudadana y delincuencia. Tesis interpretativas y fuentes explicativas	188
4. Un breve barniz metodológico	192
5. Principales amenazas y tendencias criminógenas para la sociedad española en términos de vulneración de su seguridad	194
5.1. Breve radiografía introductoria de la escena criminal española	195
5.2. Terrorismo	198
5.3. Criminalidad organizada. Especial atención al narcotráfico	201
5.4. Trata de seres humanos para su explotación laboral y sexual	208
5.5. Violencia de género	215
5.6. Criminalidad informática y ciberdelincuencia	220
5.7. Menores y delincuencia juvenil	226
5.8. Delitos de odio y discriminación	233
5.9. Delincuencia patrimonial	237

5.10. Delincuencia contra la libertad e indemnidad sexual	241
6. Conclusiones: por una sociedad segura y sin violencia	246
Bibliografía	249

Capítulo 3

50 MILLONES POR MINUTO. REDES SOCIALES, MIGRACIÓN Y EL NUEVO TEJIDO DIGITAL DE LA MOVILIDAD

Cecilia Estrada Villaseñor

1. Introducción	255
2. La situación de las redes sociales en los países origen de las migraciones	257
2.1. Migrantes conectados	257
2.2. Migración y redes sociales. Un marco de análisis	263
3. ¿Cómo afectan las redes sociales en la decisión de emigrar?	270
4. Las redes sociales como herramienta para la organización migratoria ...	276
4.1. Desinformación en el proceso migratorio	281
5. El impacto de las redes sociales en la opinión pública de los países de destino de los inmigrantes y en las políticas migratorias	283
5.1. El discurso sobre la inmigración	283
5.2. Percepciones y desinformación	285
5.3. El impacto de las redes sociales en la percepción pública de la migración	286
5.4. El papel de los algoritmos en la difusión de discursos de odio o inclusión	289
5.5. Las narrativas sobre la inmigración	290
6. Conclusiones	293
Bibliografía	298

Capítulo 4

EL TURISMO EN ESPAÑA: DESEQUILIBRIOS Y CONFLICTIVIDAD DE UN CRECIMIENTO SIN LÍMITES

Raquel Huete, Alejandro Mantecón y Moisés Simancas

1. Introducción	305
1.1. El turismo como realidad social compleja y problemática	305
2. El contexto mundial	308
2.1. España en los rankings internacionales de turismo	308
2.2. La nueva promesa: competitividad sostenible	310
2.3. Tendencias globales	311
3. El turismo como fenómeno social	314
3.1. Los españoles como turistas	314
3.2. Los turistas que nos visitan	316
3.3. ¿Demasiados turistas?	320
4. Los retos de la (in)sostenibilidad del turismo	321
4.1. El turismo en el territorio	321
4.2. La insostenibilidad ambiental del modelo turístico español	325
4.3. La vivienda turística como problema	331
4.4. La crisis del trabajo en el sector turístico	335
4.5. La convivencia entre residentes y turistas: el aumento de la crítica social al turismo	341
5. Las respuestas	345
5.1. Las respuestas institucionales	345
5.2. Redistribución de la riqueza: las medidas fiscales	347

5.3. La respuesta tecnológica: los Destinos Turísticos Inteligentes.....	348
5.4. ¿Economía colaborativa o capitalismo de plataformas?	351
5.5. Decrecimiento	353
6. Algunas conclusiones: la sociedad local en el centro del debate.....	354
Bibliografía.....	358

PARTE CUARTA: REDES Y TERRITORIO

Capítulo 5

CRISIS DEMOGRÁFICA DE LA UNIÓN EUROPEA Y FUTURO DEL ESTADO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL DE DERECHO

Agustín José Menéndez

1. Introducción	369
2. Tendencias demográficas en la Unión Europea	371
2.1. Tendencias a escala europea	372
2.2. Tendencias por países	382
3. La paradoja europea	394
3.1. Europa atraviesa una crisis demográfica, que está siendo paliada por un saldo migratorio positivo	394
3.2. La verdadera paradoja europea	400
4. La problemática europeización de las políticas migratorias nacionales ..	403
4.1. La europeización implícita de la política migratoria: el surgimiento de los estatus de “proto-ciudadano” y de “nacional de un tercer país” ..	405
4.2. El desarrollo sobrevenido de una política migratoria común, causado por el imperativo de eliminar los controles físicos en las fronteras para crear un “mercado único”	413
4.3. La formalización de la europeización: Maastricht, Ámsterdam y Tampere	417
4.4. La “segurización” de la política migratoria con la guerra contra el terrorismo y los efectos duraderos de la ampliación al este	419
4.5. El repliegue de la ciudadanía europea y la devaluación de la política “liberal” de emigración con la crisis de 2008	425
4.6. En particular, la limitada, menguante e insuficiente política de integración	428
5. Conclusiones.....	432
Bibliografía.....	438
Anexo	447

Parte Segunda
RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD EN LA ESPAÑA
DEL SIGLO XXI: UNA MIRADA PROSPECTIVA

Rafael Ruiz Andrés
Universidad Complutense de Madrid

1. Introducción

El cambio de milenio trajo consigo la inquietud que acompaña a los grandes hitos cronológicos. Si en el año 1000 la Cristiandad aguardaba la inminente parusía, la segunda venida de Cristo previa al final de los tiempos, el tránsito hacia el tercer milenio se inauguró con el miedo al llamado “apagón digital”; aún recuerdo –siendo niño todavía– las diferentes teorías que se desarrollaron entonces para alarmar o calmar –dependiendo del tono pretendido– a la población. No sólo no hubo tal desconexión, sino que, en estos veinticinco años que median desde el inicio del siglo y la actualidad, la humanidad se ha visto envuelta en un frenético ciclo de cambios que han redefinido nuestra existencia, desde el nivel más cotidiano hasta la geopolítica y las relaciones internacionales.

A pesar de aquello que se cantaba en el famoso bolero de que “veinte años no es nada”, 25 años constituye un importante lapso; más en este periodo en el que nos hallamos, en el que las transformaciones se experimentan de manera cada vez más acelerada. Por eso, en el marco de este *Informe España 2025* de la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro, y con la mirada puesta en un ámbito tan relevante como la religión y la religiosidad en España, es pertinente volver la vista atrás y reflexionar desde el presente sobre lo acontecido en este ámbito durante las últimas décadas.

Si nos preguntaran sobre la mutación de la sociedad en lo que llevamos de siglo, rápidamente haríamos referencia a la digitalización de la sociedad española, su modernización, con nuevos y mejores trenes y equipamientos, a cómo nuestra vida se ha visto envuelta en un halo tecnológico que se extiende hasta los espacios más íntimos de la existencia. Sin embargo, en ocasiones cambios igualmente profundos, como aquellos que acaecen en el espacio que denominamos mentalidades y su traducción a las lógicas cotidianas –el *habitus*, diría el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1980)– pueden pasar más desapercibidos. Por definición, nos es más fácil aproximarnos críticamente a los esquemas que articulan otros contextos –históricos o sociales– que ser capaces de desentrañar nuestras dinámicas vitales, que exigen siempre un ejercicio de distanciamiento, de autoextrañamiento, para ser capaces de observar con lejanía crítica aquello que nos define y modela.

Este capítulo desea indagar en las principales tendencias sociorreligiosas de la España del siglo XXI, en el que en menos de dos décadas se ha intensificado un proceso de transformación que denominamos secularización. Para ello, proponemos la siguiente estructura, que guiará nuestra argumentación a lo largo de las próximas páginas. En primer lugar, plantearemos una reflexión teórica sobre qué es la secularización explorando, con la mirada puesta en el caso español, tres perspectivas desde las que dotar de sentido al concepto. En segundo lugar, esbozaremos con detalle una panorámica de las principales transformaciones experimentadas en los últimos 25 años en España, con particular énfasis en la cuestión religiosa. Por último, nos adentraremos en una radiografía de la religión y la religiosidad en la España del siglo XXI, en la que abordaremos tres realidades esenciales para comprender la situación religiosa en la actualidad: la pluralidad de religiones que coexisten en la sociedad, deteniéndonos con mayor detalle en la que continúa siendo la principal religión en España, el catolicismo; el importante incremento de las personas que no se autoidentifican con ninguna confesión; y, por último, una dinámica transversal a todo el paisaje sociorreligioso, que denominaremos híbrida por los contornos difusos que presenta entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular.

Este capítulo está construido a partir de la investigación desarrollada por el autor en el ámbito de las transformaciones sociorreligiosas de España, cuyo fruto más destacado han sido la obra *La secularización en España. Rupturas y cambios religiosos desde la sociología histórica* (Ruiz Andrés, 2022a) y el recientemente publicado volumen *Religious Diversity in Postsecular Societies* (Sajir y Ruiz Andrés, 2025). Se incluyen igualmente parte de los resultados de un trabajo en curso sobre no-religión (Ruiz Andrés, 2025). De cara a la confección del presente texto, se ha efectuado adicionalmente una indagación *ad hoc* de las últimas tendencias y datos de la situación sociorreligiosa en España, teniendo siempre en cuenta la perspectiva comparada con otros países del vecino contexto europeo y la bibliografía más actualizada sobre la cuestión.

En cuanto a las informaciones cuantitativas, estas proceden principalmente de los estudios del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), tanto de los barómetros que incorporan la pregunta por la autoidentificación y práctica religiosa¹ como de tres informes publicados respectivamente en 1998, 2008 y 2017, en los que el CIS, en el marco del *International Social Survey Programme* (ISSP), se ha detenido de manera más pormenorizada en la cuestión religiosa. Igualmente, y de manera complementaria, utilizaremos las cifras ofrecidas por la Encuesta Mundial de Valores (*World Values Survey*,

¹ Como señala con precisión Funcas (2025) en sus *Notas de conyuntura social* del mes de mayo de 2025, en los últimos años se han efectuado cambios en la metodología y la ponderación aplicada por el CIS que afectan a las series temporales sobre autoidentificación y práctica religiosa.

WVS) y el Estudio Europeo de Valores (*European Values Study*, EVS), que periódicamente lanzan a nivel internacional un cuestionario en el que se incluyen preguntas sobre religión y religiosidad, así como los informes del Pew Research Center, particularmente el publicado en el año 2018 con el título *Being Christian in Western Europe*. Por último, y de cara a establecer la visión prospectiva por la que apuesta el capítulo, se han consultado los anteriores estudios de la Fundación Encuentro y de la Cátedra Martín Párramo enfocados en la temática religiosa, a fin de proponer un diálogo entre el presente y el pasado reciente con el que nos sumergiremos en el cambio acontecido en España en las últimas dos décadas, y que tiene en el ámbito religioso una de sus dimensiones más destacadas.

2. En torno a la secularización: claves para la comprensión de la transformación religiosa en España

A nivel general, y específicamente en los estudios de ciencias sociales, es común hacer referencia al término secularización para aludir al cambio religioso desplegado en paralelo al proceso de modernización. Desde las raíces de disciplinas como la sociología, los autores denominados “clásicos” –entre los que destacan para la cuestión religiosa Max Weber y Émile Durkheim– dedicaron parte de su reflexión a indagar sobre las consecuencias que para el ámbito religioso implicaban los procesos de modernización en sus diferentes dimensiones –industrialización, racionalización, burocratización–. En el tránsito del siglo XIX al siglo XX, Max Weber (1864-1920) analizaba el impacto que la racionalidad técnica característica de la modernidad causaba en la dimensión religiosa, motivando una tendencia al “desencantamiento del mundo” por la que las religiones perdían su credibilidad frente al imparable dominio del imperativo de la eficiencia y eficacia. Émile Durkheim (1858-1917), por su parte, exploraba cómo las transformaciones en el tejido social que venían de la mano de la industrialización eran a la vez posibilitados por la retirada de la religión, e intensificaban este cambio, sumiendo al mundo contemporáneo en un estadio intermedio en el que “mientras los dioses viejos están muriendo, los nuevos no acababan de nacer” (Durkheim, 1914: 7).

No obstante, la expansión y consolidación del término secularización es algo más tardía respecto a este momento inicial del pensamiento sociológico, y acontece de manera particular en la década de los sesenta del siglo XX, cuando –en paralelo a las profundas transformaciones sociales que se estaban experimentando en aquel momento– autores como Peter Berger, David Martin y Brian Wilson rastreaban sus consecuencias en el campo religioso. A pesar de que en esa reflexión de los años sesenta “secularización” quedó asociada a cierta idea de “declive religioso” –simplificándolo mucho, podríamos decir que cuanto más moderna fuera una sociedad, menos religiosa sería–, en la

actualidad debemos reconocer que secularización ha devenido un término profundamente complejo e incluso polisémico. Por esta razón, y antes de continuar con nuestra exploración, es necesario que nos detengamos brevemente a indagar sobre a) la cronología del proceso de secularización y b) los distintos sentidos de la palabra dependiendo de la aproximación que empleemos.

2.1. Breve cronología de la secularización: un proceso dilatado en el tiempo

Cuando utilizamos el concepto secularización, lo primero que quizá cabe explicitar es que estamos haciendo referencia a un proceso dilatado en el tiempo, particularmente en el contexto occidental. En el caso de países como España podemos trazar la presencia de dinámicas secularizadoras durante todo el proceso de modernización, que –aunque con debates sobre su fecha de inicio– se expande durante el periodo histórico que arranca con las transformaciones políticas y económicas del tránsito entre el siglo XVIII y XIX hasta la actualidad, etapa que comúnmente denominamos contemporaneidad. Desde el siglo XIX con destacado ahínco, acontecimientos como las revoluciones liberales, la expansión del movimiento proletario, la industrialización, la llegada de las teorías científicas a los centros de estudios españoles y nuevas escuelas filosóficas como el positivismo transformaron progresivamente el paisaje vital, político, intelectual y religioso del país. A partir ese momento, se abre un proceso de secularización que la bibliografía ha concretado en tres oleadas (Pérez-Agote, 2012), con paralelismos en otros países de Europa occidental.

La primera oleada arranca con el inicio de los procesos de modernización y se prolonga durante todo el siglo XIX hasta la Guerra Civil (1936-1939). En este momento la secularización, cuyo testimonio más evidente era el anticlericalismo que iba acampando por diferentes espacios sociales, constituyó un fenómeno desigual que no alcanzó con la misma intensidad a todos los sectores de la población; de ahí también la creciente fragua de dos Españas, divididas –entre otras cuestiones– por razones religiosas y enfrentadas en la guerra fratricida de 1936. La victoria franquista en 1939 constituiría, al menos en la teoría y en las proclamas del régimen, el cierre de este periodo secularizador y el inicio de un régimen en el que el catolicismo volvía a ser impuesto desde la maquinaria estatal a la población.

En los últimos momentos del franquismo, en la década de los sesenta del siglo XX, en paralelo a la industrialización del país, la expansión de la sociedad de consumo, y de la mano de los profundos cambios sociales y religiosos (Concilio Vaticano II, 1962-1965) –a los que se sumaron en la década de los setenta las transformaciones políticas y morales que sucedieron a la muerte del dictador–, tuvo lugar el arranque de la segunda oleada

de secularización, que se prolonga hasta finales del siglo XX. Este ciclo de secularización fue más corto, menos beligerante hacia lo religioso –el anticlericalismo pierde la presencia que tenía– pero más masivo y transversal, alcanzando a todos los espacios sociales. A lo largo del capítulo volveremos brevemente sobre esta segunda oleada de secularización, pues nos permitirá contextualizar también parte de las dinámicas acontecidas durante el cambio de milenio.

Por último, desde inicios del siglo XXI, periodo en el que se centrará nuestra reflexión, se inaugura un nuevo ciclo secularizador, particularmente intenso entre las capas más jóvenes de la población, y aún en curso. Esta tercera oleada de secularización constituye la intensificación de las dinámicas detectadas para la segunda oleada, en un contexto como el del inicio del siglo XXI caracterizado, además, por las profundas transformaciones sociales que han venido de la mano de la consolidación de la globalización y la digitalización. Como resultado de todos estos procesos, aumenta la distancia entre la población y el catolicismo hasta el grado de la exculturación: sectores crecientes de la población, y destacadamente entre las generaciones más jóvenes, se sitúan ya fuera del universo simbólico, conceptual y cultural del catolicismo, lo que marca una importante diferencia con una segunda oleada de secularización en la que el catolicismo cultural aún constituía una realidad transversal. No obstante, en paralelo a esta tercera oleada de secularización, cabe igualmente destacar la convergencia de las tendencias presentadas con otras dinámicas sociorreligiosas, como el importante aumento del pluralismo religioso desde el inicio del siglo XXI (Pérez-Agote, 2022), que se inserta, además, dentro de una más amplia revitalización parcial de la realidad religiosa que también alcanza a fenómenos vinculados al catolicismo.

2.2. La secularización: tres aproximaciones para comprender un proceso complejo

Hasta este momento hemos estado utilizando repetidamente el término “secularización”, y hemos indicado que es un proceso dilatado en el tiempo, aunque quizá sus consecuencias más evidentes se remontan a hace apenas unas décadas. Sin embargo, como sucede con muchos términos técnicos que han acabado por formar parte también del acervo social, es necesario que brevemente nos detengamos a indicar qué entendemos por secularización, pues constituye una categoría que puede tener diferentes implicaciones dependiendo del ámbito y del prisma desde el que nos aproximemos. En un esfuerzo de síntesis y ordenación de los diferentes sentidos de secularización, destacaremos a continuación tres acepciones distintas. Estas tres nociones no son incompatibles entre ellas, pues pueden acontecer simultáneamente; sin embargo, nos ayudan a pormenorizar las distintas implicaciones del

proceso de secularización, lo que nos permitirá también que en las sucesivas páginas abordemos el término evitando caer en reduccionismos.

En un primer sentido la secularización hace referencia a una suerte de erosión religiosa provocada por el proceso de modernización, que afectaría principalmente a tres ámbitos: el declive de creencias y prácticas religiosas, la retirada de las religiones desde la esfera pública al ámbito privado y la diferenciación funcional (Casanova, 1994). Este último término –diferenciación funcional–, común en los estudios sociológicos de la modernidad, hace referencia al proceso por el cual la estructura social se configura a partir de la diferenciación en “esferas”, ámbitos distintos (economía, política, cultura, etc.), cada uno con sus propias lógicas y autonomía. Aplicada esta noción a la cuestión religiosa, la diferenciación funcional implica, de un lado, que los diferentes campos de la estructura social se emancipan de la tutela religiosa. De otro lado, a su vez, la religión deja de ser ese “dosel sagrado” que recubre la realidad para convertirse en otro campo más de la estructura social (Berger, 1971). En este primer sentido, aunque no sin importantes matizaciones, podemos señalar que la España del siglo XXI constituye una sociedad secularizada, particularmente a partir de las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, cuando las creencias y las prácticas religiosas han mostrado una tendencia claramente decreciente. Por su parte, la política –tras la muerte de Franco en 1975– y otros ámbitos de la sociedad se han ido “emancipando” de la tutela religiosa y se ha ido consolidando la creciente retirada –aunque no eliminación– de la religión de la esfera pública y de la vida de muchos españoles.

Podemos también destacar un segundo sentido, íntimamente ligado al primero, a la hora de hablar de la secularización. A este respecto, cabe señalar que la secularización es un término analítico, utilizado por la sociología y otras disciplinas para el estudio del cambio social, pero también una de las principales narrativas de la modernidad y, por tanto, de nuestra manera de ver el mundo. Es decir, con secularización no sólo hacemos referencia a una serie de transformaciones socioeconómicas que tienen un impacto mayor o menor sobre el tejido religioso, sino que este concepto nos remite también a cómo, en paralelo a este proceso de transformación, se ha conformado toda una cosmovisión secular que permea nuestra aproximación a la religión y a otros ámbitos existenciales.

Podemos remontar las raíces de este discurso moderno-secular a los momentos previos a la Ilustración, a la etapa de la “crisis de la conciencia europea” (Hazard, 1988), en la que junto al hartazgo de ciertos sectores por los conflictos religiosos que habían dividido Europa y que se habían traducido en persecuciones y guerras, ámbitos como el derecho (Grocio), la política (Hobbes) y las ciencias experimentales se independizan de la religión, aunque gran parte de los intelectuales de este momento siguieran profesando una fe e incluso unas motivaciones en muchos casos religiosas.

Desde ese momento, y a través de distintas corrientes intelectuales, entre las que destaca la Ilustración y su impacto en países como España, se fue afianzando la idea de que todo aquello que se asociaba a la modernidad constituía la alteridad de lo religioso (Latour, 1993), y que la religión era, por ende, un asunto del pasado, una cuestión peligrosa, vinculada a la violencia y a la persecución, contraria a la autonomía moral y enemiga acérrima de la ciencia. Sin duda, el desarrollo de una actitud religiosa tiene mucho que ver con nuestra mirada al mundo, con cómo nos aproximamos y desciframos de manera inteligible la realidad, y, por tanto, constituye un ámbito particularmente sensible a las transformaciones en nuestra visión del mundo (cosmovisión); de ahí el profundo impacto de la narrativa secular/secularista de la modernidad en el ámbito religioso.

Por los siglos a los que estamos haciendo referencia en este momento podríamos caer en la tentación de pensar que este segundo sentido de secularización se encuentra alejado de nuestra situación en la España del siglo XXI, pero nada más lejos de la realidad. En los reportajes y análisis sobre la cuestión religiosa resulta frecuentemente complejo distinguir qué hay de estudio objetivo y qué de autoconfirmación de nuestra posición secular en el mundo. Es decir, desde una aproximación crítica cabe señalar que parte de las reflexiones sobre la secularización en cierto modo –y de manera más inconsciente o consciente– han buscado confirmar la idea de que con la modernidad la religión tenderá a desaparecer; de ahí que desde las ciencias sociales hayamos habitualmente prestado mayor atención a aquellos aspectos que confirman esta hipótesis (vaciamiento de las iglesias) y hasta hace relativamente poco hayan pasado más desapercibidas otras realidades que, cuando menos, cuestionan la premisa de la desaparición de las religiones en los contextos seculares.

En este segundo sentido, la secularización como una manera de ver el mundo, podemos igualmente señalar que en España se ha afianzado un régimen discursivo secular durante el proceso de modernización, y de manera muy destacada durante la última mitad del siglo XX e inicios del siglo XXI; una cosmovisión que se evidencia cuando, al mirar a nuestro alrededor, parte de nuestros conciudadanos estiman que las religiones van a desaparecer, que son un asunto del pasado, a pesar de que las tendencias del mundo global muestren un derrotero distinto. Esta cuestión discursiva es quizá una de las diferencias fundamentales entre el caso europeo de secularización y otros contextos, lo que nos ayuda también a comprender por qué la secularización ha sido particularmente intensa en el contexto europeo, así como las dificultades que muchas veces tenemos aquellos que vivimos en este rincón del mundo para comprender qué es lo que sucede en otros tantos territorios en los que el avance socioeconómico no se ha traducido necesariamente en una disminución religiosa.

Cabe hacer referencia, por último, a un tercer sentido para la palabra secularización, que es el que ha adquirido en el debate sociológico en los

últimos años. A la luz de las ambigüedades de la presencia religiosa en la contemporaneidad, en la que la religión no ha desaparecido y en algunos ámbitos no sólo permanece sino que muestra signos de revitalización, parte de la reflexión intelectual ha cuestionado el primer sentido (que la modernización conduce al declive de las religiones), intentando ir más allá del secularismo de nuestra mirada (segundo sentido) para abordar de manera más compleja y matizada el cúmulo de transformaciones que acontecen en paralelo a los procesos de modernización. Por esta razón, desde esta perspectiva se prefiere hablar de secularización como paradigma y no como teoría (Tschannen, 1991), abandonando la relación necesaria entre mayor modernidad y menor religiosidad, y explorar las múltiples metamorfosis de lo religioso en los contextos de modernización, así como su renovada presencia en la esfera pública y en las vidas individuales y colectivas. Para hablar de esta tercera aproximación a la secularización, se ha popularizado en los círculos académicos la apelación a la postsecularización: una perspectiva teórica y aplicada que apuesta por la necesidad de repensar el proceso de secularización, es decir de abogar por una mirada postsecular (Habermas, 2008) que convierte al pluralismo –y no al declive religioso– en la consecuencia principal del proceso de secularización y, a la vez, en el punto de partida desde el que repensar las metamorfosis sociorreligiosas de la contemporaneidad.

En este tercer sentido, España es igualmente una sociedad secularizada, dado que las muestras de declive de ciertas formas religiosas no son óbice para la existencia de transformaciones en las religiones y creencias e, incluso, la emergencia de nuevas dinámicas que han redefinido el paisaje sociorreligioso español. A este respecto, no podemos obviar que el periodo abierto a partir de la década de los sesenta del siglo XX se ha caracterizado también por los profundos cambios religiosos, particularmente –para el caso que estamos estudiando– en el catolicismo, con la aparición de nuevas interpretaciones, vivencias, organizaciones y movimientos de muy distinto calado, que trataban de responder a los retos de la sociedad secularizada. Todo ello, además, ha acontecido simultáneamente a la emergencia del sincretismo religioso –que entre los ochenta y los noventa de la pasada centuria tuvo su cara más popular en la denominada Nueva Era–, y la irrupción reciente de un pluralismo religioso en una sociedad que aún era relativamente homogénea a nivel religioso hasta finales del siglo XX. En un sentido descriptivo, España es una sociedad plural a nivel religioso y no-religioso y, por ende, constituye un contexto postsecular.

La perspectiva global que exige el mundo en el que actualmente vivimos nos descubre importantes diferencias a nivel religioso entre contextos; divergencias que hacen que en algunos casos podamos aplicar sólo alguno de los tres sentidos de secularización que hemos explorado. E incluso hay espacios de nuestro mundo en los que no cabe hablar de estas dinámicas de

transformación que encapsulamos con el término secularización. Sin embargo, Europa occidental, y España de modo particular, constituyen ejemplos en los que –de manera más intensa o menos, y no sin matizaciones– opera el proceso de secularización en las tres vertientes especificadas. A fin de continuar explorando en el rostro de esta España secularizada del año 2025, en la siguiente sección presentaremos un diálogo en clave panorámica entre las principales transformaciones acaecidas en los últimos 25 años y su potencial impacto en este proceso dilatado y polisémico que es la secularización; una panorámica que, a su vez, nos servirá de contextualización para la radiografía que propondremos en la última sección de nuestro escrito.

3. Repensando el siglo XXI: panorámica de 25 años de cambio social y religioso

La sociedad española alcanza el siglo XXI inmersa en un importante proceso de transformación sociorreligiosa. Como señalábamos anteriormente, desde la década de los sesenta del siglo XX se abrió un intenso ciclo de cambio sociorreligioso, calificado por Pérez-Agote (2012) como segunda oleada de secularización y caracterizado por dos dinámicas que parecerían *a priori* contradictorias.

En primer lugar, la segunda oleada de secularización se tradujo en una intensa pérdida de la práctica religiosa durante la última parte del siglo XX, lo que nos remite igualmente a la progresiva erosión de la dimensión más social e institucionalizada de la religión. Sin embargo, esta era sólo la manifestación más evidente de un proceso de cambio religioso más intenso, y que suponía el difuminado de la presencia religiosa en la vida cotidiana de la población. Las lógicas religiosas, que hasta mediados del siglo XX habían marcado la existencia de buena parte de la población española –máxime en un momento en el que el catolicismo no sólo constituía la religión mayoritaria de los españoles, sino que también era impuesto desde la retórica nacionalcatólica–, se vieron desplazadas a partir de la década de los sesenta del siglo XX por nuevos parámetros vitales, aspiraciones económicas, experiencias morales que se abrían en una sociedad que, como en otros rincones de Occidente, se sumía en un ciclo vertiginoso de cambio.

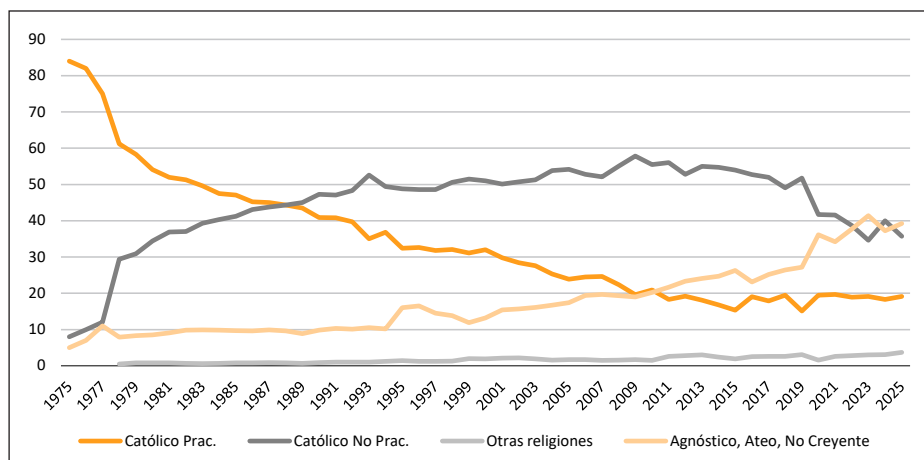
Esta intensa mutación coincide con la expansión de la sociedad de consumo y nos conduce hacia una importante reflexión. Es aún habitual y común a nivel social la narrativa que vincula la crisis religiosa con la expansión del pensamiento científico y la perspectiva crítica, cuestiones que –como hemos señalado– efectivamente generan impacto en la dimensión religiosa. Sin embargo, en la práctica observamos que ha sido la sociedad de consumo uno de los vectores más intensos de secularización, no sólo en España, sino también en otros contextos (Eagleton, 2017), afectando de modo particular

a la religiosidad de las clases medias (Ruiz Andrés, 2022a). Esto nos ayuda a entender que, para parte de la sociedad, la dejación de la religión no ha sido necesariamente un proceso autorreflexivo, sino que, más bien, la importancia concedida al factor religioso ha ido aminorándose a medida que en la vida cotidiana se acentuaba la centralidad de otras lógicas de ocio, de consumo, laborales, entre otras cuestiones.

La otra dinámica que ha caracterizado esta segunda oleada de secularización ha sido la permanencia, al menos hasta finales del siglo XX, del rol del catolicismo como interlocutor indiscutible de la sociedad española a nivel religioso, como se evidenciaba en los altos porcentajes de personas autoidentificadas como católicas, la aceptación con la que han contado ciertas creencias vinculadas al credo de esta religión –como la existencia de Dios– y la elevada participación en los “momentos fuertes” del catolicismo (matrimonio religioso, bautizo de los recién nacidos y funerales) hasta el inicio del siglo XXI. Este mantenimiento del catolicismo como religión difusa (Cipriani, 2017), así como de su rol de referente cultural e identitario, se puede explicar a partir de la importante socialización religiosa que habían tenido los españoles hasta finales del siglo XX. Independientemente de cómo se desarrollara posteriormente su vida, aún la práctica totalidad de los españoles de aquel momento habían tenido contacto con la actividad pastoral y sacramental de la Iglesia, particularmente durante sus primeros años de vida.

El resultado de la conjunción de las distintas dinámicas de la segunda oleada de secularización se observa en el gráfico 1. Por un lado, durante la última parte del siglo XX se consolida el paso desde una sociedad que, al menos en apariencia y forma, mantenía unos altos niveles de práctica religiosa hasta la década de 1970, hacia un universo más fragmentario a nivel religioso, pero en el que el catolicismo conservaba un peso destacado como gran interlocutor religioso de la población. En esta misma dirección, el *Informe España 2007* aludía a la importancia que a comienzos del siglo XXI tenía en el paisaje socio-religioso español una religiosidad dual, “que toma como referencia cultural al cristianismo, pero que prescinde del mismo en su experiencia religiosa cotidiana” (Fundación Encuentro, 2007: 31). La evidencia más destacada de este sistema de religiosidad dual se hallaba en el continuado incremento de la figura del católico no practicante hasta el cambio de milenio; una figura que revelaba cómo las definiciones identitarias y culturales seguían determinadas por el catolicismo, pero que, a la vez, el mundo de la vida cotidiana estaba regido por otros parámetros, porque era esa vida cotidiana –quizá podríamos decir la vida misma– lo que se había secularizado, con importantes consecuencias a todos los niveles para el futuro de la cuestión religiosa. España, así pues, arribaba al siglo XXI y se adentraba en un nuevo ciclo de secularización en el que las consecuencias acumuladas de la segunda oleada convergieron con nuevas dinámicas de un contexto en profundo cambio.

Gráfico 1 – Evolución de autoidentificación religiosa y práctica católica en España. 1976-2025



Nota: en esta evolución deben ser consideradas las modificaciones de metodología y ponderación aplicadas por el CIS desde el año 2020, con el paso de encuestas presenciales a telefónicas (CATI) y posteriormente el cambio en la ponderación aplicada (Cf. Funcas, 2025).

Fuente: elaboración propia a partir de Díaz-Salazar (1993:134) hasta 1977, Comas (2006: 45) para los datos entre 1978 y 2005, y series F.1.04.02.004 y F.1.04.01.007 del barómetro del CIS desde 2006 hasta 2019, serie F.1.04.01.072 para 2020-2023 y serie F.1.04.01.090 para 2024-25.

En aquel momento inicial del siglo XXI la Fundación Encuentro incluyó la cuestión religiosa en dos capítulos: “Los jóvenes y su sentido de la vida” (Fundación Encuentro, 2005), en el que la reflexión sobre religión se insertaba dentro de una más amplia disertación sobre el cambio de valores y el pluralismo, y “Religiosidad de la sociedad española”, capítulo más claramente centrado en la cuestión religiosa e incluido en el *Informe España 2007* (Fundación Encuentro, 2007). Estas reflexiones no sólo nos posibilitan descubrir los principales rasgos que caracterizaban a la España de hace 20 años, sino que también nos permiten realizar un ejercicio de lectura comparada y prospectiva a fin de explorar los cambios más destacables acontecidos desde aquel momento, que abordaremos a partir de dos líneas concretas: la intensificación del pluralismo en la sociedad española y el cúmulo de importantes transformaciones en todos los niveles de la vida. A partir de ambas líneas, abordaremos también las principales consecuencias para el ámbito religioso.

3.1. La religión en el contexto de la sociedad pluralista del siglo XXI

Una de las cuestiones más reiteradas en sendos textos de la Fundación Encuentro, particularmente en el capítulo “Los jóvenes y su sentido de la vida”, era el pluralismo vital, existencial y moral que ya caracterizaba la España de inicios del siglo XXI. En este contexto de comienzos del siglo XXI,

y después de décadas de secularización intensa, el catolicismo continuaba destacadamente formando parte del “mercado de cosmovisiones” que se iba afianzando, pero –como se señalaba– su importancia en el conjunto estaba menguando rápidamente, produciéndose la apertura de un “modo de ser y de estar en el mundo, de este nuevo orden moral contingente que viene emergiendo y que, sin duda, dará lugar a una sociabilidad humana mucho más compleja y diferenciada, asentada sobre inquietudes y planteamientos éticos hasta ahora desconocidos” (Fundación Encuentro, 2005: 258).

Con la mirada puesta en la actualidad, casi veinte años después de que se escribieran esas páginas podemos afirmar que el pluralismo de la sociedad española se ha intensificado, máxime con el despliegue de todas las dinámicas que se entrelazan con el fenómeno de la globalización, como el aumento de las migraciones en estas últimas décadas o la expansión y continuada actualización de las Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TIC), realidades fundamentales que han nutrido el pluralismo cultural y religioso de España y que aún a inicios del siglo XXI no habían desarrollado todo el potencial que en la actualidad han adquirido.

A este respecto, en el tránsito entre el siglo XX y el XXI, tanto en España como a nivel global, se han acentuado los movimientos migratorios. Según los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), la presencia de población extranjera en España ha experimentado un notable incremento en las últimas décadas. Mientras en 2002 los residentes en España nacidos en el extranjero representaban el 5,7% de la población total (2.334.098 personas), para el año 2025 esta proporción se había elevado hasta el 19%, lo que implica que 9.379.972 de personas que residen en España han nacido en otro país. Este crecimiento sostenido refleja un cambio estructural significativo en la composición demográfica. La llegada de estas personas ha transformado la sociedad española, que se ha hecho más plural y diversa a nivel étnico, lingüístico, cultural y, por supuesto, también religioso. Una evidencia a este respecto es la conexión entre las tres principales minorías religiosas (islam, cristianismo evangélico y ortodoxo) del país con tres de los principales puntos emisores de migración hacia España: América Latina, en la que el cristianismo evangélico ha contado con un importante crecimiento en las últimas décadas frente al tradicional monopolio del catolicismo en la región; el Norte de África, de mayoría cultural y religiosa islámica; y Europa del Este, territorio histórico de las iglesias ortodoxas.

En el aumento del pluralismo cosmovisional, y su impacto en el ámbito religioso, también han jugado un papel muy destacado las TIC, cuya presencia –aún limitada a inicios del siglo XXI– se ha impuesto sin apenas resistencia a la práctica totalidad de la población en estas últimas décadas. Según el *Estudio Redes Sociales 2023*, desarrollado por IAB Spain (2023), el 85% de la población española entre 12 y 74 años utilizan redes sociales. Esta nueva realidad, que augura una existencia a medio camino entre lo *online*

y lo *offline*, ha supuesto una metamorfosis integral de la cotidianeidad y de nuestros modos de interacción, teniendo consecuencias para todos los ámbitos de nuestra vida, también para las religiones.

De un lado, paradójicamente la sociedad-red se ha traducido en oportunidades para las comunidades religiosas. Confesiones como el islam o el catolicismo, con una intensa vertiente universalista en sus credos, han podido afianzar su dimensión global gracias a la interconexión que las redes posibilitan para sus comunidades. De hecho, y aunque la creciente desinstitucionalización del catolicismo desde la década de los sesenta del siglo XX haya potenciado la crítica abierta a la autoridad jerárquica, el entorno digital, que permite que a golpe de clic puedas tener acceso a la información de manera instantánea, ha favorecido que las opiniones, frases y declaraciones del papa lleguen directamente a los fieles. Paradójicamente, estamos en el momento en el que más se puede cuestionar a las autoridades religiosas y en el que, a la vez, estas tienen más presencia en las comunidades gracias a la fluidez de las comunicaciones. Sin embargo, también con esa misma velocidad se expanden los escándalos relacionados con las religiones y que, sin duda, han supuesto un aminoramiento de su credibilidad pública.

Junto con las posibilidades y retos para las religiones mayoritarias, las redes sociales y la sociedad-red también se han convertido en motores de transformación religiosa. El acceso inmediato y universal a la información sobre otras cosmovisiones y espiritualidades suponen un nuevo aliento para las dinámicas de “bricolaje religioso y espiritual” que ya había caracterizado parte de finales del siglo XX.

Más aún, en este punto cabe incluso hacer referencia a las derivadas religiosas que emergen en torno a las tecnologías en la actualidad. La Inteligencia Artificial (IA) –por el carácter conversacional que caracteriza su versión más popularizada– no sólo permite mantener un diálogo sobre cuestiones existenciales, sino que se convierte en intérprete de los textos religiosos, pudiendo ser utilizada por los fieles para descifrar la hermenéutica de aquellas cuestiones más complejas de su confesión. No sólo eso, sino que los avances técnicos entran potencialmente en competición con las religiones a través de la aparición de realidades como los *thanabots*, que permiten la recreación de conversaciones con personas que han fallecido a través de la IA, o de cosmovisiones como el transhumanismo, que apuesta por una mejora continuada (o, más certeramente, una nueva versión) de la especie humana a través de los avances técnicos. Ambos ejemplos –que constituyen una renovada promesa de inmortalidad– son una muestra de cómo la tecnología no sólo está transformando la realidad religiosa, sino que está reformulando las preguntas y las respuestas contenidas en parte de los credos religiosos.

Junto a los impactos de la movilidad humana y de la expansión tecnológica, durante estas primeras décadas del siglo XXI se ha consolidado

otra dimensión importante del pluralismo, que es la relativa a la diversidad cosmovisional en lo que atañe a los ámbitos de la sexualidad y la afectividad. Esta dinámica en cierto modo también se remonta a la segunda oleada de secularización, cuando crecientemente se hizo explícita la ruptura con la moral católica. La disonancia entre lo dictado por la religión y lo vivido por la sociedad española, aunque se comienza a intuir a partir de la década de los sesenta del siglo XX, es a partir de los años setenta y ochenta del siglo XX cuando se hace evidente. Los ecos que hasta ese momento habían llegado desde el mayo del 68 parisino se convierten entonces en una auténtica revolución sexual y moral, coincidiendo con la apertura del nuevo periodo democrático.

A inicios del siglo XXI se vivió nuevamente un momento fundamental en este ámbito: un hito que era posibilitado por el grado de secularización que había alcanzado la sociedad española para entonces y que, a la vez y desde la perspectiva que proporciona el tiempo, supuso un acicate de este proceso. Toda una serie de medidas legislativas aprobadas durante la primera década del siglo XXI, y cuyos ejemplos más destacados fueron la aprobación del matrimonio igualitario (2005) y la nueva ley del aborto (2007), generaron una importante respuesta de parte de grupos católicos y de voces de la jerarquía eclesiástica. A este respecto, en los informes de la Fundación Encuentro de inicios del siglo XXI se aludía a un creciente conflicto clericalismo-anticlericalismo, que, por vez primera desde la Transición, estaba emergiendo en la España del tercer milenio en torno a los citados debates. A pesar de la tensión vivida entonces, el pluralismo sexual, moral y afectivo se ha consolidado aceleradamente en la población española (tabla 1). De hecho, la reacción de inicios del siglo XXI al matrimonio igualitario o a la nueva ley del aborto contrasta con la práctica ausencia de oposición a ley de eutanasia ratificada en 2021, aunque debemos subrayar a este respecto las importantes diferencias en las estrategias –y composición– de la Conferencia Episcopal Española entre ambos momentos y que, además, la aprobación de esta ley coincidió con los estragos de la pandemia, lo que pudo también contribuir a silenciar su debate público.

Tabla 1 – Evolución de la opinión de la población española sobre aborto, eutanasia y homosexualidad (respuesta media, siendo 0 nunca justificable y 10 siempre justificable)

Oleada WVS	Aborto	Eutanasia	Homosexualidad
1999-2004	4,87	5,19	6,17
2017-2022	6,05	6,08	7,00

Fuente: IV y VII oleada de la WVS (2022)².

² Tanto los estudios de la Encuesta Mundial de Valores como del Estudio Europeo de Valores se articulan en “oleadas” (*waves*), que son un rango de años en el cual se efectúan las encuestas en los distintos países; por ejemplo, la IV oleada de la WVS se llevó a cabo entre

Todo lo señalado hasta este punto se integra, además, en un contexto en el que las maneras de vivir la afectividad y la sexualidad se han pluralizado a través de realidades como las parejas abiertas o el poliamor, que constituyen una alternativa evidente a la propuesta afectiva sostenida por el catolicismo y que históricamente ha tenido un peso predominante en España a la hora de modelar las relaciones de pareja. Así pues, durante estas primeras décadas del siglo XXI no sólo ha disminuido drásticamente el número de matrimonios efectuados por el rito católico –si en el año 2000, el 76% de los matrimonios contraídos en España se celebraban “por la Iglesia”, esta cifra ha disminuido hasta el 19% en 2022–, sino que es la propia idea del matrimonio la que se encuentra en crisis según las reflexiones contenidas en el informe *Transformación y crisis de la institución matrimonial en España* (Leguina y Macarrón, 2023). En este mismo documento se aportan datos que revelan el importante cambio acontecido a este respecto: mientras que en el año 1976 sólo el 2% de los recién nacidos tenía progenitores no casados, en el año 2022 esta cifra ha ascendido hasta más del 50%, una muestra de que, más allá de optar por matrimonio civil o religioso, una gran parte de los españoles no se plantea siquiera la opción de casarse.

En definitiva, como resultado de estas transformaciones a nivel social, podemos señalar que la intensificación del pluralismo cosmovisional en España en estos últimos 25 años se está desarrollando en paralelo a la disminución del peso del catolicismo en este contexto diverso. Si la segunda oleada concluyó con el paso desde un marco de monopolio católico en el ámbito de la moral hacia otro en el que la emergencia y visibilidad del pluralismo era compatible con su peso en este paisaje, durante la tercera oleada de secularización –aunque no sin matizaciones– el catolicismo se está convirtiendo en una “cosmovisión más” entre las muchas que pueblan la sociedad plural española. E incluso para un sector creciente de la población no constituye ni siquiera un interlocutor, sino más bien un discurso al que observa desde la indiferencia, desde el recelo o desde una mezcla de ambas. Así lo evidencia el afianzamiento de la imagen negativa y los estereotipos sobre las religiones en las últimas décadas (tabla 2), que no sólo cabe explicar en clave española, sino que también –en esta sociedad interconectada– nos obliga a tener en cuenta el importante impacto mediático de fenómenos como el terrorismo y el fundamentalismo religioso durante estas dos décadas.

1999 y 2004. Este estudio es repetido de manera periódica hasta conformar 7 oleadas que se han publicado ya a la altura de 2025, permitiendo rastrear la evolución de distintas variables a nivel global. La siguiente oleada (VIII) está siendo realizada entre 2024 y 2026.

Tabla 2 – Grado de acuerdo con distintas frases sobre la religión. En porcentaje de encuestados que indican que están “muy de acuerdo” y “de acuerdo” con las siguientes afirmaciones. 1998-2017

	1998	2017
Observando lo que pasa en el mundo, las religiones son más fuente de conflictos que de paz	47,6	59,1
Los muy creyentes son a menudo demasiado intolerantes con los demás	56,9	58,1

Fuente: CIS (1998; 2017).

Revisando las reflexiones contenidas en los informes de la Fundación Encuentro de inicios del siglo XXI, hallamos un fenómeno que no estaba en la panorámica de hace 25 años y que también interactúa –en este caso desde la oposición frontal– con este contexto de creciente pluralismo. Si bien es cierto que entonces ya empezaba a vislumbrarse lo que ha acabado convirtiéndose en la creciente politización de la cuestión religiosa en España (Cordero, 2014), en las últimas décadas se ha consolidado la utilización cultural e identitaria del catolicismo en el debate político, particularmente por parte de los grupos de la derecha radical. La defensa del carácter católico de España se presenta como respuesta al pluralismo cosmovisional creciente, que se encontraría encarnado particularmente por el progresismo a nivel político y por el islam a nivel religioso; de ahí la continua contraposición en parte de las narrativas de la extrema derecha entre la conservación de los valores “tradicionales” de la España católica y las supuestas amenazas “globalistas” e “islamistas” a las esencias nacionales (Ruiz Andrés, 2022b). A su vez, esta respuesta no constituye una excepción del caso español, sino que se encuadra dentro de una reacción global –calificada de *cultural backlash* (reacción cultural) por los investigadores Norris e Inglehart (2019)–, que plantea una confrontación cultural contra el pluralismo característico de las sociedades globales, estereotipado con la etiqueta “woke”³. Esta realidad constituye una muestra más de las ambigüedades del paisaje sociorreligioso contemporáneo: mientras que en un contexto de creciente pluralismo para unos sectores el catolicismo cae en la irrelevancia más absoluta, para otros

³ La entrada de Wikipedia proporciona una presentación muy precisa sobre el término “woke”, que introducimos a continuación para mayor claridad conceptual: “*Woke* («despierto» en inglés) es un término originado en la comunidad afroamericana de Estados Unidos como forma de referirse a quienes se enfrentan o se mantienen alerta frente al racismo. Posteriormente, el término empezó a abarcar otras cuestiones de desigualdad social, como la desigualdad de género y la negación de derechos a las personas LGBT. Desde finales de la década de 2010, el término también se ha utilizado para referirse a algunas políticas progresistas o de izquierda relacionadas con la justicia social y las políticas identitarias. Para el 2020, sectores conservadores y ultraconservadores de derecha y extrema derecha en varios países occidentales empezaron a usar el término *woke*, a menudo de manera despectiva, como forma de denominar a varios movimientos e ideologías progresistas o de izquierda que ellos perciben como excesivamente entusiastas, agresivos o susceptibles, además de acusarlos de censurar opiniones discrepantes mediante la llamada cultura de la cancelación”.

la cuestión religiosa, sobre todo en su dimensión cultural e identitaria, se alza como bandera frente a la diversidad.

En un grado más extremo, el fundamentalismo religioso se erige también como otra respuesta de rechazo al pluralismo propio del contexto postsecular. Desde esta perspectiva, la diversidad de creencias, valores y formas de vida no se interpreta como una riqueza, sino como una amenaza existencial para las convicciones religiosas. Como señala Candiard (2023), el fundamentalismo es “la enfermedad de la religión”, una reacción que responde a la búsqueda de seguridad y respuestas simples en un contexto complejo. En lugar de dialogar con la pluralidad, se refugia en una apelación a los supuestos fundamentos puros, prístinos e inmutables tanto de la fe como del orden moral.

Aunque a nivel mediático se ha vinculado con mayor frecuencia al islamismo radical, especialmente debido al impacto del yihadismo, es importante destacar que el fundamentalismo no es exclusivo de una tradición religiosa específica. Se trata de una dinámica transversal que puede manifestarse en todas las religiones –así como en otras corrientes ideológicas– cuando estas adoptan posturas absolutistas y excluyentes frente a la complejidad del mundo contemporáneo.

Peter Berger (2016) identifica dos respuestas principales al pluralismo desde posiciones fundamentalistas. De un lado, el repliegue, que se expresa en la creación de guetos defensivos o enclaves culturales cerrados. Un ejemplo significativo de esta estrategia puede encontrarse en el libro *La opción benedictina*, de Rod Dreher (2019), una obra que ha tenido una importante acogida en sectores católicos y que propone a las comunidades cristianas retirarse de la vida pública para preservar su identidad espiritual frente a la amenaza moral de la modernidad. De otro lado, la ofensiva moral, que adopta una actitud de confrontación hacia la sociedad secular. A este respecto, diversos estudios han destacado para el caso de España el papel desempeñado durante este inicio del siglo XXI por movimientos neoconservadores católicos en la formulación de una “cruzada moral” a través del uso de estrategias de movilización política y social (García Martín y Perugorría, 2025).

3.2. *El proceso de secularización en un contexto de acelerado cambio social*

Ciertamente la intensificación del pluralismo en la sociedad española constituye una de las principales transformaciones –con implicaciones en el ámbito religioso–, pero no es la única. Simultáneamente en este contexto, y también a través de dinámicas como las descritas en el punto anterior, se ha consolidado una importante metamorfosis de nuestra existencia en todos

sus niveles. Si a la hora de estudiar la segunda oleada de secularización y su irrupción a partir de la década de 1960 se alude al importante impacto de la industrialización, del éxodo rural, de la sociedad de consumo en la dimensión religiosa, no podemos obviar el peso de las profundas mutaciones de los últimos años en todos los ámbitos vitales.

Nuevos aparatos tecnológicos, dispositivos móviles con conexiones cada vez más rápidas, la recepción incesante de correos electrónicos, de mensajes, de vídeos y contenidos de toda índole, más y mejores medios de transporte para alcanzar el rincón más remoto del planeta durante nuestras vacaciones y subir una *story* en la que se muestre “la exclusividad” del lugar en el que nos hallamos, aunque a veces ocultemos la muchedumbre de turistas que están tratando de obtener la misma fotografía, han transformado nuestra vida, las dinámicas laborales, el tiempo libre, el ocio, etc. Estas dinámicas han eliminado el aburrimiento, erosionado por el imperio de la notificación instantánea, y han transformado el ágora política, zarandeada en la actualidad por el flujo de constante actualización de las noticias y de interacciones crispadas entre los ciudadanos, convertidos en usuarios de plataformas. Todas estas cuestiones ejemplifican las importantes metamorfosis vividas en las dos últimas décadas y que han revolucionado el modo de relacionarnos entre nosotros (intersubjetividad) y con nosotros mismos (autorreflexividad). Por más que durante la pandemia se colaran los atisbos utópicos y deseos de cambio, en los últimos 25 años se evidencia la consolidación de un sistema particularmente acelerado, que despliega todo su potencial en el ámbito tecnológico hasta configurar lo que Zuboff (2020) denomina el “capitalismo de vigilancia”, que monitorea cada uno de nuestros pasos y los “monetiza”. Si, como nos dice Rosa (2019), el capitalismo se basa en la aceleración y sus efectos alienantes, vivimos en tiempos particularmente frenéticos, que están lejos de augurar el fin de estas dinámicas socioeconómicas. Releyendo esta realidad desde el tema que estamos abordando, cabe plantearse si, quizá, más que falta de respuestas religiosas, la cuestión principal es la ausencia de tiempos de quietud y contemplación para plantearse las preguntas que conducen a la búsqueda no sólo espiritual o religiosa, sino existencial.

Sin embargo, sería injusto encapsular toda nuestra vivencia en tiempos frenéticos y acelerados, por más que esta sea una tendencia fundamental en las lógicas que articulan nuestra existencia. La realidad es contradictoria –un aserto que constituye una convicción del autor y que ya nos va acompañando a lo largo de las páginas del presente capítulo– y, por tanto, una mirada atenta nos revela cómo también se han consolidado en los últimos años nuevas sensibilidades que cuestionan la jaula de cristal de las prisas. Una nueva generación joven se encuentra cada vez más preocupada por cuestiones relativas a la ecología, los cuidados, la soledad, las consecuencias y riesgos del uso de las tecnologías, la salud mental,

planteamientos que hace 25 años apenas se esbozaban y que constituyen un importante contrapunto a las lógicas en las que nos hallamos. Este cúmulo de sensibilidades podrían ser sintetizadas en una creciente autoconciencia de la vulnerabilidad (Furedi, 2008). No sólo hay una realidad objetiva conformada por datos y macroanálisis, sino que también los estudios nos revelan una creciente sensación de vulnerabilidad a nivel subjetivo en este contexto incierto y complejo, particularmente entre los más jóvenes. En el periodo en el que aún se sentían con fuerza los estragos de la crisis económica de 2008 más de la mitad de los jóvenes consideraban que su vida era peor de lo que esperaban (Rodríguez y Ballesteros, 2013) y casi dos de cada tres valoraban su situación personal como “regular”, “mala” o “muy mala”. Más recientemente, y tras la creciente pérdida de poder adquisitivo, el aumento de la desigualdad, de la pobreza y de la precarización, o el impacto causado por la pandemia de la COVID-19, los últimos informes apuntan a que la falta de expectativas ante el presente y el futuro se encuentra muy anclada en parte de la población joven española: más de la mitad de los jóvenes españoles en 2021 no creían que su vida fuera a ser mejor que la de sus progenitores (González-Anleo et al., 2021: 313-314).

Esta perspectiva se ve además acentuada por la incertidumbre a escala mundial en una sociedad global del riesgo (Beck, 2002) que aparece ante nuestros ojos como un lugar crecientemente inseguro ante las emergencias sanitarias (la pandemia de la COVID-19), la urgencia ecológica, o la expansión de la lacra de la guerra desde Kiev hasta Gaza, pasando por otros muchos espacios que, lejos de la atención global, desde hace demasiado tiempo no conocen la paz.

Es cuando menos paradójico este mundo que habitamos. De un lado, hemos retratado una cotidianeidad en la que no sólo la respuesta, sino que incluso la pregunta religiosa tiene cada vez menos cabida en los ritmos agobiantes, imbuidos en el ensimismamiento de *stories* y vídeos virales repetidos *ad nauseam*. Sin embargo, acto seguido hablamos de vulnerabilidad y de incertidumbre, dos características que desde la sociología se han vinculado tradicionalmente a la irrupción de la pregunta religiosa. Para destacados pensadores como Peter Berger, Ulrich Beck o Ronald Inglehart, secularización y seguridad existencial van de la mano, y –a la inversa– la incertidumbre puede en cierto modo alentar la plausibilidad religiosa (Cammorino, 2022).

Por eso, y después de esta breve presentación de algunas claves que caracterizan la importante transformación a todos los niveles que ha acompañado a estos 25 años, es pertinente volver a la pregunta que estructura nuestro texto, una cuestión que no hemos abandonado a lo largo de esta disertación: ¿Cuáles han sido a nivel panorámico las principales dinámicas

sociorreligiosas? ¿Qué nos revelan las estadísticas? ¿Qué tendrá más pulso, la pregunta existencial o la erosión de las creencias?

En las sucesivas oleadas de la Encuesta Mundial de Valores se mostraba una tímida alza en algunas de las principales variables sociorreligiosas a finales del siglo XX (Fundación Encuentro, 2005), que permitían plantear ciertos interrogantes sobre el futuro de la secularización. Sin embargo, revisando las estadísticas sobre la cuestión religiosa, podemos decir que, en este contexto a la vez acelerado e incierto, los estudios que se han adentrado en la cuestión religiosa para el caso español –CIS, ISSP, EVS, WVS– coinciden en revelar que, a nivel general, el proceso de erosión religiosa –primer sentido que planteábamos sobre la secularización– se ha afianzado tanto en el conjunto de Europa occidental como en España durante este periodo.

Frente a lo que apuntaban las encuestas en el ocaso del siglo XX, durante el inicio del tercer milenio la importancia concedida a Dios en la vida cotidiana baja en todos los países con más renta (Pew Research, 2020; Inglehart, 2020) y el número de personas que se autoidentifican como no religiosas se ha triplicado en Europa occidental (Beider, 2023). España no es una excepción a este respecto. Si a finales del siglo XX aún se continuaba comparando a España con los países de tradición católica (Portugal e Italia) con los que comparte realidades históricas, religiosas e idiosincrásicas, a inicios del siglo XXI España destaca como uno de los países de Europa occidental que más rápido se está secularizando (Pew Research, 2018). En cuestiones como “la confianza en la Iglesia” (tabla 3), la cifra del 32,89% de los españoles que afirman poseer “mucho” o “bastante” confianza en dicha institución se encuentra más próxima a los datos de los países que han sido considerados desde los análisis como vanguardias del proceso de la secularización en Europa –Francia y Reino Unido (41,16% y 31,67% respectivamente)– que a Italia y a Portugal (53,46% y 60,34%); una situación que se repite en la pregunta acerca de la consideración del entrevistado como persona religiosa. En el resto de los indicadores seleccionados España se ubica a medio camino entre los países más secularizados de Europa y los de tradición cultural católica (Italia y Portugal), salvo en la práctica religiosa, que en España arroja unas cifras que duplican a las de Francia.

Si atendemos a las diferencias entre 1999 y 2017 que se muestran en la tabla 3 y que nos permiten adentrarnos en parte de las dimensiones más comunes para calibrar las diferentes realidades religiosas –religiosidad (rezo personal), creencias, práctica, consideración como religioso, confianza en instituciones religiosas–, en el caso español se evidencia un decrecimiento en todas las realidades expuestas a lo largo del comienzo del siglo XXI.

Tabla 3 – Evolución de indicadores de religión y religiosidad en países de Europa occidental. En porcentaje sobre el total de los encuestados. 1999-2017

	EVS	Se considera religioso	Cree en Dios	Reza fuera de los oficios religiosos (más de una vez a la semana)	Confianza en la Iglesia (mucho + bastante)	Asistencia semanal a los oficios religiosos
España	1999	58,95	86,72	34,03	41,76	25,55
	2017	48,67	68,01	26,62	32,89	16,98
Alemania	1999	55,77	67,76	27,34	39,43	13,65
	2017	54,61	63,35	24,48	31,23	8,78
Francia	1999	46,63	61,54	14,8	45,68	7,55
	2017	41,51	53,67	18,27	41,16	7,9
Italia	1999	85,81	93,46	54,67	67,04	40,44
	2017	77,65	84,36	41,52	53,46	27,3
Portugal	1999	88,05	96,34	53,17	79,96	36,45
	2017	71	84,92	34,45	60,34	17,58
Gran Bretaña	1999	41,56	71,8	23,83	34,37	14,39
	2017	37,36	48,44	20,59	31,67	11,27

Fuente: 1999 (EVS, 2011); 2017 (EVS, 2020)

Ante estas cifras y tendencias parecería que, tras estos 25 primeros años del siglo XXI, la tercera oleada de secularización habría resultado principalmente en una continuación de la erosión religiosa en España (primer sentido de la secularización), como evidencian los datos que hemos presentado. Más aún, y siguiendo lo planteado en nuestra reflexión sobre el contexto pluralista de la España del tercer milenio, el peso del catolicismo en esta sociedad diversa es menguante y además se percibe con recelo, lo que en cierto modo nos mostraría la consolidación de la segunda acepción de secularización (discursividad secularista). Sin embargo, es necesario ir más allá de este conjunto de informaciones y dinámicas para descubrir que durante estos 25 primeros años del siglo XXI también se ha afianzado una sociedad más plural en cuanto a lo religioso, con importantes transformaciones que hacen que la pregunta por el futuro de esta cuestión sea siempre un interrogante abierto. De hecho, y en cierto modo contraviniendo lo indicado en estas últimas líneas, el porcentaje de católicos en las franjas más jóvenes de la población ha experimentado un ligero repunte en los últimos años, pasando entre los jóvenes de 18 a 24 años del 31,5% en 2020 al 37,3% en 2024 (CIS, 2020; 2024).

Siguiendo esta invitación, en la siguiente sección realizaremos una radiografía más pormenorizada de la complejidad que compone la España

secularizada del siglo XXI (Furseth, 2018). Para ello, nuevamente nos proponemos retomar las dinámicas detectadas a inicios del siglo XXI por la Fundación Encuentro y prestar atención a su evolución. A este respecto, en el *Informe España 2007* se hablaba de una realidad sociorreligiosa marcada por tres notas (Fundación Encuentro, 2007: 31):

a. Una presencia significativa de la religiosidad institucionalizada, aunque con un apoyo descendente, que en aquel momento se ubicaba principalmente en las capas más jóvenes de la población española.

b. Una fuerte indiferencia religiosa, que se explicitaba en el abandono silencioso de toda referencia a la fe religiosa por parte de un número creciente de españoles.

c. Una religiosidad dual que tomaba como referencia cultural al cristianismo, pero que prescindía del mismo en su experiencia religiosa cotidiana.

A continuación, seguiremos el hilo que lanzaba la Fundación Encuentro hace dos décadas, planteando tres puntos que dialogan con las líneas detectadas entonces.

En primer lugar, abordaremos la presencia de la religión institucionalizada, pero lo haremos en plural, a fin de explorar la diversidad de religiones que pueblan la sociedad española y en la que el catolicismo sigue jugando un importante papel.

En segundo lugar, para sumergirnos en la indiferencia que detectaba el *Informe España 2007*, hablaremos a continuación de la no-religión en la España del siglo XXI, ámbito que –como veremos– no sólo ha experimentado un importante crecimiento en estos 25 años, sino que se revela como un espacio complejo y plural al que no se le ha prestado atención suficiente en los análisis sociorreligiosos.

Por último, si el *Informe España 2007* planteaba que la religiosidad dual –aquella que mantenía ciertas formas católicas, pero que a nivel cotidiano poco o nada tenía que ver con el catolicismo, una religiosidad propia de la figura del católico no-practicante– era la predominante en la sociedad española de inicios del siglo XXI (Fundación Encuentro, 2007: 31), hoy volveremos a aquella reflexión para ahondar en la hibridación religiosa y espiritual. Presentaremos la hibridación como una de las tendencias principales del paisaje sociorreligioso de España, ocupando actualmente la centralidad que el anterior informe otorgaba a la religiosidad dual.

4. Radiografía: religión, no-religión e hibridación en la España del siglo XXI

4.1. La religión en España

El catolicismo

La Iglesia católica en España alcanza el siglo XXI con una presencia milenaria en tierras ibéricas, con las oportunidades que esto representa, pero también con el peso a su espalda de las luces y sombras de la historia. Después de la oficialidad y el monopolio religiosos del régimen franquista, el catolicismo ha desempeñado un papel que, siguiendo el término que Grace Davie (2006a) utiliza para las iglesias mayoritarias de otros contextos europeos, puede ser caracterizado de “religión vicaria”, es decir, un credo practicado por un número cada vez más reducido de fieles, pero al que la mayoría de la población le confiere un papel representativo del conjunto social: un rol que –de manera menguante, como evidenciábamos en el anterior punto– sigue ejerciendo a inicios del siglo XXI para parte de la sociedad española.

Debemos comenzar este análisis señalando que, sin lugar a duda, en 2025 el catolicismo continúa siendo el principal actor en el panorama socio-religioso de España, cuyos habitantes en su mayoría se ubican a nivel de identificación religiosa en un espectro que va desde la aceptación al rechazo de esta confesión. A partir de ahí también se entiende que las noticias más mediáticas sobre el catolicismo impacten incluso entre sectores no-religiosos, porque una parte de ellos en cierto modo siguen viéndolo como “su religión” a nivel de referencia, reconociendo implícitamente en esta indignación un cierto grado de interlocución privilegiada. Otra muestra particularmente relevante del interés que continúa generando el catolicismo se evidencia en la cobertura del fallecimiento del papa Francisco, acontecimiento en el que la opinión mediática de todo el país –independientemente de la ubicación ideológica o de la posición ante la cuestión religiosa de su línea editorial– se volcó con el debate sobre el pontificado, el legado de Bergoglio y el futuro de la Iglesia.

Además, el papel de interlocutor religioso que aún mantiene el catolicismo se ve reforzado por la importancia de la Iglesia en la sociedad española. Como señala Fernando Vidal (2024), el catolicismo constituye uno de los principales actores –si no el más importante– de la sociedad civil. El sociólogo nos ofrece toda una serie de datos que nos permiten valorar la magnitud y el alcance de la Iglesia católica en el conjunto de España, con una labor religiosa ejercida en más 23.000 parroquias. Más aún, y como es bien conocido, su aportación a la sociedad española se extiende por una mirada de ámbitos, como el educativo, con sus más de 2.500 centros, o el social, con más de 8.000 recursos en los que se atiende directamente a más de 4,7

millones de personas, a los que se suman más de 6.000 espacios destinados a personas en riesgo extremo de exclusión social.

Sin embargo, su papel como principal interlocutor religioso y su presencia a nivel social deben ser leídos también en paralelo a cuatro importantes dinámicas que han caracterizado la evolución de su posición en el paisaje sociorreligioso español del siglo XXI, y que se han ido ya entreviendo parcialmente en el análisis que venimos realizando.

En primer lugar, y a pesar de la sensación de pérdida acelerada del catolicismo que se trasluce en el vaciamiento de las iglesias y el drenaje de participantes en las propuestas pastorales, el número de católicos practicantes y más activamente vinculados con la Iglesia se ha estabilizado en los últimos años, en unas cifras que, además, son superiores a los de otros países altamente secularizados de Europa, como Francia. Desde el año 2009 esta cifra, aunque con variaciones dependiendo de la fuente, se mantiene en torno al 15-20% del total de la población.

En segundo lugar, la “religiosidad dual” destacada por el *Informe España 2007*, aquella que combina la identificación como católico con una cotidianeidad secularizada, que se configura al margen de esta religión, sigue representando una de las claves que caracterizan la España de 2025. Esto nos conduce a afirmar que existe en la actualidad “mucho catolicismo” fuera del sector católico más comprometido, como se observa principalmente en dos realidades.

De un lado, la persistencia de creencias vinculadas al credo católico y que poseen una aceptación alta en la población española, como la vida después de la muerte (en la que declara creer, con mayor o menor certeza, el 41,6% de los encuestados) o el cielo (37,4%) (CIS, 2017), que, sumadas a la existencia del alma y de Dios, constituyen las cuatro creencias religiosas más expandidas. Con acierto Gil Gimeno y Urrutia (2025) subrayan que en España hay un *believing not belonging* (creer sin pertenecer) particularmente articulado en torno al imaginario y al credo católicos, aunque no podemos obviar que en muchas ocasiones estas creencias se combinan con otras cosmovisiones espirituales y religiosas, siguiendo las dinámicas de desinstitucionalización y subjetivismo que caracterizan a la sociedad española. Por esta razón, en España, quizá más que meramente de una “descristianización”, tendríamos que hablar de un contexto postcristiano, crecientemente posicionado más allá del catolicismo, pero aún en interacción dialéctica con esta confesión.

El otro punto en el que la presencia social del catolicismo excede largamente los límites de los practicantes de esta religión es la dimensión cultural. Como aludíamos brevemente al inicio de la sección, la historia de

España está marcada por la presencia del catolicismo. Por ende, gran parte de las consideradas como tradiciones culturales se funden con esta religión, haciendo que los límites entre cultura, identidad, estética, familia y religión se difuminen. Una de las evidencias más destacadas a este respecto es el fenómeno de las cofradías, que aparece en gran parte de estas manifestaciones a medio camino entre lo cultural y lo religioso. En la España secularizada del siglo XXI existen más de 14.000 cofradías⁴, un fenómeno que –a diferencia de otros datos sobre la realidad religiosa– está experimentando un notorio crecimiento en los últimos años. Estas cofradías, cuya presencia más destacada se hace sentir en las calles de España durante la Semana Santa, se ven acompañadas en sus cortejos por un importante número de españoles que, desde la fe, la curiosidad, la estética, el turismo o la mezcla de estas y otras motivaciones, se acercan cada año al paso de las escenas de la Pasión. No podemos tampoco olvidar en este punto a todos aquellos que participan en el conjunto de romerías, traslados y procesiones, fiestas patronales que se distribuyen por la geografía de la península, marcando los calendarios y los ritmos de las localidades.

En una reciente encuesta del CIS en la que se preguntaba por la asistencia a las procesiones de Semana Santa, el 23% de los españoles indicaba que lo hacía con normalidad. Si sumamos a esta cifra el 37,9% que lo hace de manera no regular, podemos concluir que el 60% de la población española, con mayor o menor frecuencia, participa en estas manifestaciones (CIS 2023); unos datos, además, que son aún más elevados si nos centramos en regiones de España en las que estos fenómenos están particularmente arraigados, como Castilla y León o Andalucía. Volveremos a ello más adelante, pues precisamente esta religión cultural juega un papel importante en lo que denominaremos la hibridación religiosa.

Sin embargo, lo señalado hasta este punto no es óbice para apuntar a una tercera dinámica, cuya intensificación conforma una de las novedades de estas últimas décadas. Si hasta este momento hemos indicado que el número de católicos practicantes parece haberse estabilizado tras décadas de disminución en cifras, actualmente una de las principales tendencias a nivel estadístico es aquella que conduce desde el catolicismo no-practicante hacia la no-religión. Como indicaba Díaz-Salazar (1994), en este tránsito se evidenciaría el paso de la “religión vacía” (catolicismo no practicante, religiosidad dual) al vacío de religión. Este trasvase –intensificado durante la tercera oleada de secularización– se retroalimenta con la dinámica de la exculturación (Pérez-Agote, 2012), es decir, el proceso por el que un número creciente de españoles, particularmente el importante sector de los

⁴ Datos tomados del portal Cofradías y Hermandades de España. Cf. <https://www.cofradiasyhermandades.es/index.php>

jóvenes que no se identifica con ninguna religión, “salen” completamente del universo cultural y simbólico del catolicismo, que se vuelve algo distante, lejano, e incluso a veces completamente desconocido.

Por último, e íntimamente relacionada con la exculturación y con la erosión del catolicismo no practicante, la cuarta tendencia que nos ayuda a contextualizar los principales movimientos del catolicismo en España a inicios del siglo XXI es la progresiva reducción de su transversalidad. En otras palabras, el catolicismo está perdiendo su catolicidad –que etimológicamente, como es sabido, alude a la universalidad a la que aspira esta confesión– en el conjunto de España, como se observa en tres cuestiones de manera evidente:

a. Diferencias intergeneracionales: el catolicismo no practicante se ha revelado a medio plazo como “el eslabón roto” de la cadena de transmisión religiosa, dado que –en coherencia con la escasa importancia que este perfil por lo general concede a la religión en la cotidianidad– tampoco ha puesto particular empeño en la transmisión religiosa. Esta reducción del peso del catolicismo en la socialización primaria, la que acontece en el seno familiar principalmente, se contextualiza, además, en una sociedad crecientemente secularizada, en la que la religión católica ocupa un papel más periférico en el espacio público. Como resultado, la reproducción social de la religión se convierte en un proceso más problemático, dado que su plausibilidad –es decir, la base social que permite su persistencia– es cada vez menor (Berger, 2016). Todo ello nos ayuda a comprender una de las observaciones más repetidas en los análisis sobre cambio religioso en España: la importancia de la variable generacional en el proceso de secularización (Requena, 1994), que hace que podamos afirmar (tabla 4) que el grupo de mayor edad es el que presenta mayor identificación con el catolicismo y, complementariamente, las dos cohortes más jóvenes, y de modo particular la franja situada entre los 25 y 34 años, son las que menos católicas se confiesan. Sin embargo, esta realidad, que sigue siendo cierta para la España de 2025, coexiste con el ya citado crecimiento en el porcentaje de personas que se autoidentifican como católicas en los últimos años entre los más jóvenes (18-24 años), lo que también nos hace apuntar a las posibles transformaciones en la percepción sobre el catolicismo, sobre todo en parte de los sectores más benjamines. A este respecto, el paulatino tránsito en España hacia una sociedad postsecular puede facilitar la normalización de la experiencia religiosa, e incluso generar un renovado interés por el catolicismo entre el público joven, cuestiones que pueden ayudarnos a explicar el ligero cambio de tendencia observado en los barómetros del CIS en estos últimos años, cuyo alcance –tanto por las problemáticas metodológicas aludidas como por el escaso margen temporal– es aún pronto para ser valorado.

Tabla 4 – Autoidentificación religiosa por edad. 2024

	18-24	25-34	35-44	45-54	55-64	65-74	75 y +	Total
Católico/a practicante	7,6	6,5	12,3	13,4	20	21,1	42,5	17,8
Católico/a no practicante	29,7	28,1	31,6	40	39,3	44	39,4	36,6
Creyente de otra religión	3,9	6	3,7	3,4	2,5	1,9	1	3,2
Agnóstico/a (no niegan la existencia de Dios pero tampoco la descartan)	20,4	13,4	12,6	12,8	12,6	10,4	5	12,1
Indiferente, no creyente	13,5	17,1	14,7	12,8	12,9	10,1	7,3	12,7
Ateo/a (niegan la existencia de Dios)	24,2	27,7	23,3	16,5	10,5	10,6	3,2	16,1
N.C.	0,8	1,1	1,7	1,1	2,2	1,9	1,6	1,5
(N)	330	487	686	785	689	511	520	4007

Fuente: CIS (2024)

b. Diferencias ideológicas: si hasta finales del siglo XX los estudios enfatizaban la transversalidad del catolicismo en el tablero político español (Recio, Uña y Díaz-Salazar, 1990), en el tránsito al siglo XXI y en el marco de las tensiones y debates aludidos anteriormente, se ha consolidado la conservadurización del factor católico en España (Cordero, 2014), así como la recuperación de la agenda laicista en la izquierda española. Como resultado, las estadísticas también nos muestran que la derecha y la izquierda vuelven a estar divididas por la cuestión religiosa, que captan, respectivamente, la mayoría de los votos del catolicismo y de las personas autoidentificadas como no religiosas. Toda esta dinámica se ha visto además reforzada por la utilización del cristianismo cultural por parte de la derecha radical, que, como apunta Olivier Roy (2019: 45), lejos de contribuir a la “recristianización” del Viejo Continente, sus proclamas son probablemente más efectivas para potenciar y acentuar el proceso de secularización. A través del uso –o quizá, más certeramente, el “secuestro”– del cristianismo, las retóricas empleadas por la extrema derecha redoblan la distancia entre esta religión y los sectores ideológicamente más contrarios a esas posiciones políticas, que acaban encuadrando a ambos, cristianismo y derecha radical, en el “mismo cajón” (Marzouki, McDonnell y Roy, 2016).

c. Una última realidad que nos revela la importante pérdida de transversalidad del catolicismo, y más concretamente de su dimensión institucional, en España es el desplome de la confianza de la población en la Iglesia, particularmente agudo entre los jóvenes. Si hasta finales del siglo XX, y a pesar del proceso de secularización en marcha, la Iglesia aún conservaba la confianza de una parte importante de los españoles, los acontecimientos desarrollados en las últimas décadas –entre los que la crisis por los abusos sexuales a menores ha jugado importante papel a nivel mediático y de conciencias– han afectado profundamente al prestigio social de la representación del

catolicismo. Según los datos ofrecidos por la Fundación SM en el informe *Jóvenes españoles entre dos siglos. 1984-2017*, la Iglesia es la institución que más desconfianza genera entre el grueso de los jóvenes: un 40,7% de ellos declara no tener ninguna confianza en la Iglesia, una cifra que nos permite afirmar que los jóvenes confían más en la política, la Corona o las multinacionales que en la Iglesia (González-Anleo y López-Ruiz, 2017: 43). Como reflexión adicional, más allá del impacto que la pérdida de confianza implica para la transversalidad del catolicismo –pues ve aminorada su capacidad de interlocución con la población–, esta dinámica también tiene profundas consecuencias para la religiosidad/religión, dado que es difícil tener fe cuando no existe confianza. No por casualidad fe y confianza comparten la misma raíz etimológica en latín.

Todas las dinámicas y realidades expuestas a lo largo del presente punto nos muestran que el catolicismo se halla en una situación colmada de paradojas: persiste su fuerza como sustrato cultural y a la vez un mayor número de personas “exculturadas” no sólo se sitúan distantes o miran con desconfianza a la Iglesia, sino que poseen un absoluto desconocimiento del catolicismo; es uno de los principales actores en la sociedad civil, pero el reducido porcentaje de católicos practicantes ubica a esta confesión más cerca de convertirse en la principal minoría religiosa que de seguir siendo catalogada como la religión mayoritaria. Sin embargo, más que condenar al catolicismo a la desaparición, el presente esbozo alumbró distintas opciones para la que sigue siendo la religión más importante en España: la irrelevancia (si no es capaz de articular un diálogo fecundo con la sociedad), la conversión en gueto o en trinchera de batalla cultural (si la interacción que plantea es de oposición defensiva u ofensiva al pluralismo y a las transformaciones que caracterizan el contexto actual), o la apuesta por ser “minoría creativa” en el marco de un diálogo fecundo con una sociedad que ya no rige, pero a la que pertenece; una sociedad a la que, además, esta religión puede aproximarse con todo su potencial crítico ante tantas injusticias y problemáticas que atraviesan nuestro contexto, puesto que la secularización no sólo emancipa la estructura social del catolicismo, sino que también libera a esta religión de las ataduras sociales e históricas que tuvo en tiempos pasados (Eagleton, 2017).

Ante estos dilemas, existen respuestas distintas por parte del catolicismo en España, que tiene otra de sus características más importantes en una cuestión que es en ocasiones poco remarcada en los medios de comunicación: su pluralidad interna, albergando en su seno no sólo posturas distintas, sino incluso contrapuestas. Habitualmente se alude a una manida distinción entre católicos progresistas y tradicionales, que –con todos los matices que convengamos– existe y supone una importante fractura, casi un “cisma soterrado” dentro de la propia Iglesia (Prini, 2003), tal y como se ha puesto de manifiesto una vez más en el debate sobre la sucesión de Francisco. Sin

embargo, en este texto desearía proponer una división distinta, que se articula en relación con la respuesta que plantean hacia esta sociedad en cambio: de un lado, aquellas propuestas que enfatizan la necesidad de transformar el “cómo” –los medios y los lenguajes–, y, de otro lado, aquellas que consideran que el reto principal está en el “qué”, en el contenido del mensaje.

En el “cómo” encontramos toda una serie de espacios que, sin tocar un ápice los contenidos fundamentales del catolicismo e incluso sosteniendo una interpretación que podría ser considerada “tradicional”, apuestan por un replanteamiento en el modo de acercamiento a esa sociedad cada vez más secularizada, concediendo, por tanto, un peso crucial a los lenguajes y a los medios. Aquí podemos destacar el auge durante las últimas décadas de experiencias de carácter más puntual –como los retiros Effetá o Emaús–, plataformas como Hakuna, que combinan una amplia gama de opciones, desde la música y la presencia en redes hasta actividades puntuales y con un grado de involucramiento más intenso (Ruiz Andrés, Perugorría y García Martín, 2024), e incluso propuestas contemplativas, como Iesu Communio y su hábito de tela vaquera. Aunque han tenido una importante expansión, sobre todo en el público juvenil, el impacto que han alcanzado en los medios y en las redes puede favorecer que se sobredimensione su presencia en el conjunto del catolicismo, presentándoles habitualmente como una de las razones detrás del crecimiento de la autoidentificación católica entre los jóvenes y, por tanto, como la “nueva cara” de la comunidad católica; asertos que obvian que las dinámicas de transformación del catolicismo en España son más plurales y exceden largamente las experiencias vividas en estos espacios. No obstante, su renovación en las formas, combinando la apelación a un catolicismo juvenil, alegre y vitalista, con una apariencia más adaptada a la sociedad digital, no sólo ha favorecido su alcance más allá de la comunidad católica, sino que puede “marcar tendencia” en las próximas décadas ante el alegado éxito de su propuesta.

En el “qué” hallamos diferentes iniciativas que consideran que la respuesta a la sociedad en transformación se encuentra en una cuestión más de fondo, que tiene que ver con el mensaje que se ofrece a la sociedad secularizada. Resumidamente, aquí podemos encontrar al menos tres líneas muy distintas.

De un lado, toda una serie de voces que piensan, explícita o implícitamente, que el catolicismo fue demasiado lejos en el periodo posconciliar y que la única solución se encuentra en el pasado: en la vuelta a las formas y contenidos del catolicismo tradicional, presentando una oposición frontal a la sociedad secularizada, particularmente en sus implicaciones culturales y morales. A pesar de su presencia minoritaria, la reivindicación de su carácter “contracultural” ha podido aumentar su interés en ciertos sectores en un contexto que no sólo hemos calificado de pluralista, sino también de

emergencia de un *cultural backlash* a nivel global. Esta apariencia rupturista ha impulsado su expansión tanto en redes sociales –cabe recordar a este respecto los comentarios respecto al papa Francisco del grupo de curas de la archidiócesis de Toledo participantes en la “Tertulia sacerdotal contrarrevolucionaria”– como en asociaciones y espacios en los que se apuesta por este tipo de catolicismo.

Por otro lado, también encontramos la propuesta contraria –y que constituye probablemente la mayoritaria dentro del catolicismo en España–, aquella que defiende que la Iglesia debe proseguir con las posibilidades abiertas desde el Concilio Vaticano II, en un ejercicio de continuado diálogo entre la sociedad secularizada y el catolicismo. Teniendo en cuenta la especificidad y diferencias de carismas dentro de la Iglesia católica, nos hallamos en este sector ante una miríada de distintas respuestas, que pueden concretarse, por ejemplo, en torno a la cuestión social y la paz (Comunidad de Sant’ Egidio), a la espiritualidad y el diálogo con otras tradiciones religiosas y culturales (espacios como Amigos del Desierto, Más que Silencio) o a las propuestas educativas y pastorales que albergan las congregaciones más centradas en el ámbito de la formación de niños y jóvenes.

En un grado más, también existe en España un cristianismo claramente vinculado a la izquierda a nivel ideológico, y que en lo religioso propugna no sólo la profundización de los contenidos del Concilio Vaticano II, sino la necesidad de ir más allá, de transitar hacia un nuevo paradigma en el que se dé una respuesta más firme a cuestiones acuciantes como el rol de la mujer en la Iglesia (Revuelta de mujeres dentro de la Iglesia), la relación con el colectivo LGBTIQ+ (Crismhom) o la justicia social y la política (los colectivos que forman parte de Redes Cristianas). Estos espacios presentan un carácter más crítico con la institución católica, que fue matizado durante el pontificado de Francisco.

En definitiva, la pluralidad interna del catolicismo se evidencia en la diversidad de posibles trayectorias para encarar los retos de futuro. Esta situación se halla en la actualidad ante el interrogante abierto sobre el rumbo de la Iglesia tras el fallecimiento en abril de 2025 del papa Francisco, cuyo sucesor León XIV –como ha ocurrido en otros casos en la historia del catolicismo– podrá potenciar una deriva u otra, aunque sus primeros gestos parecen augurar el intento de búsqueda de un punto medio entre la continuación del legado de Francisco y la atracción de aquellos sectores que se habían mostrado más críticos durante el pontificado de Bergoglio. Cabe añadir una cuestión final que, a pesar de constituir un importante reto para los diferentes sectores que conforman el rostro del catolicismo en España, pasa frecuentemente inadvertida en los análisis sobre esta comunidad religiosa: la migración, que ya ha transformado profundamente el paisaje de las parroquias, congregaciones, asociaciones, conventos y otros espacios de la

Iglesia en España. A pesar de que, como veremos en el siguiente punto, suele establecerse una relación entre minorías religiosas y migración, la confesión mayoritaria entre los inmigrantes es el catolicismo: un 37% de las personas nacidas fuera de España se declaran católicas (CIS, 2017), seguidas por un 23,4% que no optaban por ninguna opción de conciencia religiosa y un 12,9% de musulmanes. La llegada de nuevos fieles desde diversas partes del mundo, especialmente de América Latina, de África Subsahariana y Filipinas, está contribuyendo a la transformación del catolicismo en España, convirtiéndose además en una de las posibles causas explicativas del aumento porcentual del catolicismo entre los más jóvenes. A su vez, esta realidad nos muestra cómo las dinámicas de revitalización –y no sólo el declive– de la que sigue siendo la religión más importante del país forman parte también del paisaje de la secularización.

Religiones en plural

En nuestra sección panorámica subrayamos que a lo largo de estas últimas décadas España se ha convertido en una sociedad más plural, adjetivo que también cabe aplicar al ámbito religioso. A nivel cuantitativo gran parte de esta diversidad religiosa sigue estando marcada por la pluralidad en torno al catolicismo. A pesar de la imagen monolítica con la que a veces es presentada esta religión, en el anterior punto hemos esbozado brevemente la heterogeneidad de posturas no sólo dentro de la comunidad católica, sino más ampliamente en torno al catolicismo. Sin embargo, la pluralidad está lejos de quedar confinada en los límites de la Iglesia católica y, de hecho, durante las primeras décadas del siglo XXI el número, visibilidad y presencia en la esfera pública de fieles de otras religiones ha adquirido creciente importancia. Este significativo aumento del pluralismo religioso es probablemente una de las notas que diferencian el proceso de transformación sociorreligiosa de inicios del siglo XXI frente a las oleadas secularizadoras anteriores, en las que España constituía una sociedad cuya diversidad religiosa se establecía casi de modo exclusivo respecto a la religión católica.

Aunque parezca sorprendente ante la cantidad de datos de los que disponemos para otras cuestiones, el número de personas que profesan religiones distintas a la católica es difícil de determinar, como expone detalladamente Muñoz Comet (2022). Mientras que el último estudio del CIS (2017) realizado en el marco de la ISSP –y que incluía a personas residentes en España– elevaba la cifra de personas de otras religiones hasta el 6,3%, en los barómetros –en los que sólo se encuesta a personas con nacionalidad española– este número se ve considerablemente reducido hasta el 3,2% (CIS, 2024). Si se pregunta a una persona de a pie, probablemente nos responda con una cantidad más elevada de la real, ya que, la ciudadanía piensa de media que en España viven siete veces más musulmanes de los que hay (Efe,

2016), una percepción inflada en la que sin duda han tenido un importante peso los miedos en torno a la diversidad religiosa, particularmente islámica, que se alimentan y propagan aceleradamente por las redes.

A partir de las fuentes de las propias confesiones religiosas, el *Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España* del año 2017 situaba en 2.000.000 el número de musulmanes en España –un dato que para 2022 la UCIDE elevaba a más de 2,2 millones–, y en 1.500.000 el número de protestantes, guarismo que se repite para los fieles ortodoxos (Ministerio de Justicia, 2017). La suma de las cifras proporcionadas por las tres minorías religiosas más importantes de España asciende al 10% del conjunto de la población española. A estos grupos tendríamos, además, que añadir las comunidades judías –que, como los protestantes y los musulmanes, tienen acuerdos firmados con el Estado en 1992–, mormones, testigos de Jehová, bahá'ís y budistas, que poseen –como los ortodoxos– un reconocimiento especial por parte del Estado que se denomina “notorio arraigo”; así como otras muchas confesiones que nutren los más de 8.000 lugares de culto esparcidos por el territorio nacional, según la información ofrecida por el directorio de lugares de culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en España⁵. Destaca a nivel cuantitativo Cataluña (con 1.625 espacios vinculados a confesiones distintas de la católica), Andalucía (1.299), Comunidad de Madrid (1.168) y Comunidad Valenciana (933). Por todo ello, es fácil argüir que el número de personas de otras confesiones religiosas es muy superior a los datos que ofrecen las encuestas, y que probablemente rebase el 10% de la población.

A nivel mediático y social, el crecimiento del pluralismo religioso continúa vinculándose generalmente a la migración. Aunque esta valoración está profundamente condicionada por las inercias históricas que genera el tradicional peso del catolicismo, hay cierta realidad sociológica en ese hecho. Gracias a la llegada de la migración, España se ha convertido en una sociedad cada vez más diversa a nivel religioso: así lo demuestra el hecho de que el 75% de las personas que declaraban en 2017 ser creyentes de una religión distinta a la católica hubieran nacido fuera de España (Muñoz Comet, 2022). No sólo eso, sino que en cierto modo –como señalábamos también para el caso del catolicismo– la migración ha revitalizado la realidad religiosa de España. En palabras de Pérez-Agote (2022), “la religión es mucho más central para las vidas de la población migrante que para las de los nacidos en España”. A partir de los estudios de los que disponemos, las personas migrantes efectivamente arrojan una mayor religiosidad que los nacidos en España. De hecho, en la encuesta del CIS (2017) se observa no sólo una mayor diversidad de opciones religiosas entre las personas residentes nacidas en el extranjero respecto a aquellos nacidos en España,

⁵ Cf. <https://observatorioreligion.es/directorio-lugares-culto/>

sino también un menor porcentaje de personas que se autoidentifican como no-religiosas.

Sin embargo, la equiparación de pluralismo religioso con migración forja una aproximación reduccionista a un fenómeno más amplio y complejo, y que ya se encuentra plenamente inserto en las dinámicas de la sociedad española (véase Sajir, 2025).

Por un lado, y junto con la dilatada presencia histórica que algunas de estas confesiones tienen en el territorio español –por ejemplo, la expansión de misiones protestantes durante el siglo XIX y el XX a lo largo de la geografía española– debemos subrayar que, más allá del aporte a la diversidad vía migración, también hay procesos de tránsito entre confesiones, como evidencian los trasvases, principalmente desde el catolicismo, hacia otras iglesias y credos, y el fenómeno de la conversión al islam, que contó con particular popularidad durante el último tercio del siglo XX, con la destacada figura de Mansur Escudero (1947-2010) como epítome de esta tendencia. Estos procesos de transferencia desde una posición (no)religiosa a otra no sólo atañen a las grandes tradiciones religiosas, sino también a toda una pléyade de credos y denominaciones que habitualmente han sido englobados en sociología con la categoría, cada vez más superada, de Nuevos Movimientos Religiosos, como la Cienciología.

Por otro lado, el aporte migratorio a la diversidad religiosa se diluye a medida que se avanza hacia las llamadas segundas y terceras generaciones, ya conformadas por personas nacidas en España. Así, según datos de las comunidades islámicas, de los 2,3 millones de musulmanes que había en España en 2023 el 45% eran españoles (UCIDE, 2023).

El pluralismo religioso es, por tanto, una realidad que forma parte de las dinámicas intrínsecas, y no sólo externas, de la sociedad española. Así pues, parte de los dilemas esbozados para el catolicismo constituyen también retos compartidos con las demás confesiones religiosas: la intensificación de la secularización, los prejuicios secularistas a los que –como todo credo– se enfrentan, las problemáticas derivadas del diálogo con la modernidad o los debates entre posturas que discrepan acerca de cómo vertebrar las respuestas de su confesión en torno a los asuntos más candentes de la actualidad. Aunque se suele contemplar a estas religiones como un bloque homogéneo y compacto, fruto también del profundo desconocimiento de su realidad por parte de la ciudadanía, una mirada atenta nos revela la pluralidad que puebla estos espacios sociales, no exentos de conflictos intraconfesionales por temas como el rol de la mujer, a los que se suman –sobre todo en aquellas confesiones con mayor aporte migratorio– las diferencias culturales y lingüísticas, así como las posibles tensiones intergeneracionales entre los sectores jóvenes, nacidos ya en España, y los más mayores. Como ejemplo,

se puede aludir a las disputas entre las dos principales asociaciones islámicas del país, la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) y la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), que llevó a esta última a abandonar por el lapso de ocho años y hasta 2024 su participación en el órgano de representación de la comunidad islámica ante el Estado español, la CIE (Comisión Islámica de España).

No obstante, por su situación minoritaria –que en ocasiones se torna en posición periférica en la sociedad española– y por la escasa interacción que parte de la sociedad española ha tenido con la diversidad religiosa –que se puede traducir en una sensación de extrañeza hacia las mismas–, estas confesiones también se encuentran con dilemas propios, que concretaremos a continuación en dos particularmente relevantes.

En primer lugar, deben hacer frente a un sistema de relación entre el Estado y las confesiones religiosas que en el caso de España posee un marcado carácter piramidal, cuya cúspide ocupa la Iglesia católica, seguida por aquellas con acuerdo con el Estado, las de notorio arraigo y, por último, el resto, que, aun amparadas por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (1980), se encuentran en una situación menos ventajosa que la de aquellas que poseen un estatus especial (Díez de Velasco, 2023). Incluso en el caso de las religiones que han conseguido acuerdos con el Estado (protestantes, judíos y musulmanes) la implementación de los compromisos adquiridos constituye una asignatura aún pendiente, sometida a la mayor o menor disposición de los legisladores concernidos. Dicha realidad se puede observar en las complejidades que experimenta la comunidad islámica española para ser enterrada conforme a sus ritos o las trabas que dificultan la impartición de las asignaturas de religión islámica, evangélica y judía en aquellos centros donde existe un número de estudiantes que lo solicitan por la falta de profesorado, de información o de voluntad de la administración pública. Como muestra de lo señalado, el informe elaborado por el Observatorio Andalusí de la UCIDE (2023) indicaba que para el curso 2023-2024 había 243 profesores de religión islámica para toda España, mientras que cifraba el número de potenciales alumnos de la asignatura en 386.070. No obstante, es también de justicia subrayar en este punto la importante labor de organismos e instituciones como la Fundación Pluralismo y Convivencia, fundada en 2004 y dependiente en la actualidad del Ministerio de la Presidencia, cuyo trabajo se ha centrado no sólo en facilitar la interacción entre las confesiones religiosas minoritarias y la administración estatal, sino en la promoción y visibilización de la diversidad religiosa que conforma la sociedad española.

En segundo lugar, y como le ocurre al catolicismo, las confesiones minoritarias deben hacer frente a los prejuicios secularistas, que frecuentemente se extienden a todos los credos sin importar sus diferencias. Sin

embargo, estas religiones experimentan adicionalmente la potencial presión derivada de las implicaciones políticas e identitarias del catolicismo cultural, un fenómeno que la socióloga Mar Grier (2017) ha catalogado con acierto como “catolicismo banal” y que alude a un sustrato religioso católico que pareciera estar difuminado, evaporado, pero que en cuestiones como la interacción con las confesiones minoritarias vuelve a hacerse presente (Sajir, 2023). Este catolicismo banal puede subyacer no sólo a la distancia con la que a veces son contempladas estas denominaciones o al trato desigual por parte de los actores políticos a las distintas confesiones, sino que, además, puede entremezclarse con las narrativas excluyentes que presentan a estas minorías como realidades extrínsecas, inferiores o amenazantes a una “cultura española” que se entiende esencialmente vinculada a un catolicismo más cultural que religioso.

Por la importancia que ha adquirido en estos años ante el auge de la extrema derecha, mención destacada amerita el caso de la islamofobia. Este fenómeno, presente en el discurso mediático y político, ha sido analizado en profundidad por diversas investigaciones. A este respecto, el análisis del centro británico Runnymede Trust destaca que la islamofobia no sólo se manifiesta en actitudes individuales, sino que también tiene repercusiones sociales y políticas, funcionando como una forma de exclusión basada en criterios culturales (Ruiz Andrés y Sajir, 2023). Uno de los principales efectos de esta retórica es la consideración del islam radical como la única posibilidad para esta religión, lo que conduce a asociarla con valores incompatibles con las sociedades democráticas. A pesar de que estas visiones están muy alejadas de la realidad de una religión plural y compleja como el islam, refuerzan su consideración como una cuestión “ajena” a la identidad europea, dificultando la convivencia y reforzando los estereotipos y prejuicios. El sociólogo José Casanova (2007) señala que para parte de la ciudadanía europea el islam sigue viéndose como un elemento foráneo. Aunque en la sociedad española ha habido un aumento en la aceptación de otras confesiones religiosas en las últimas décadas, un 37% de la población encuestada aún considera que el islam es incompatible con los “valores y la cultura de España” (Pew Research Center, 2018). Con distintos matices, estas narrativas excluyentes podrían ser extendidas a la visión que ciertos sectores de la sociedad aún tienen hacia otras confesiones, mostrándonos una vez más que para un número importante de españoles hablar de diversidad religiosa continúa siendo abordar una realidad extraña. Sin embargo, estas aproximaciones al pluralismo lo que realmente constituyen es una negación de la realidad sociorreligiosa española, que tiene en la diversidad una de sus notas definitorias.

4.2. La no-religión en España

En la España de 2025 el segundo colectivo más importante a nivel sociorreligioso es el de personas que no se identifican con ninguna religión, particularmente entre los jóvenes, cohorte etaria en la que constituyen la primera opción.

En los *Informes España* de la Fundación Encuentro de principios del siglo XXI se aludía a esta realidad. Sin embargo, uno de los principales cambios de estas dos últimas décadas ha sido la envergadura que ha adquirido el sector no-religioso, que en apenas veinte años ha triplicado sus cifras, pasando del 13,2% de la población que se declaraba no-religiosa en el año 2000 hasta alcanzar el 40% de la población en la actualidad, y en torno al 60% entre los más jóvenes (CIS, 2000; 2024). Por esta razón, sin ambages, podemos afirmar que por primera vez en la historia de España la no-religión se ha convertido en un fenómeno masivo, y que, además, previsiblemente continuará afianzando su posición en el futuro próximo.

Entre las distintas opciones para denominar a esta realidad, en el presente capítulo hemos optado por el término no-religión, una categoría que se ha generalizado en el debate académico sobre el tema (Lee, 2015; Bullivant, 2020; Cotter, 2020) para englobar a toda una serie de distintas opciones y posturas, pero que comparten la identificación como “no religiosos”. No obstante, como veremos, se pueden introducir significativos matices a esta afirmación, ya que una parte importante de aquellos que *a priori* se ubican más allá de la religión declara creer en cuestiones de corte religioso o espiritual.

Los motivos que explican el crecimiento del grupo no-religioso son variados. De cara a su comprensión, plantearemos una lectura comparada entre el caso español y las claves que Thiessen y Wilkins-Laflamme (2020) aplican en su análisis del aumento de personas no-religiosas en el contexto estadounidense y canadiense.

En primer lugar, estos autores vinculan la expansión de la no-religión a dinámicas que ya hemos esbozado en el presente texto: la conservación de las religiones, que no sólo provoca la más intensa secularización de los sectores vinculados ideológicamente a la izquierda, sino que también redobla la distancia entre las posturas religiosas y parte de la población. Además, si en el anterior punto hablábamos de la erosión de la socialización religiosa, Thiessen y Wilkins Laflamme enfatizan la importancia de la dinámica inversa: la creciente socialización no-religiosa, sobre todo en los sectores más jóvenes. El Observatorio de Pluralismo Religioso en España (2013: 41) ponía ya de manifiesto que el 61% de los menores de 35 años no había educado o no pretendía educar a sus hijos

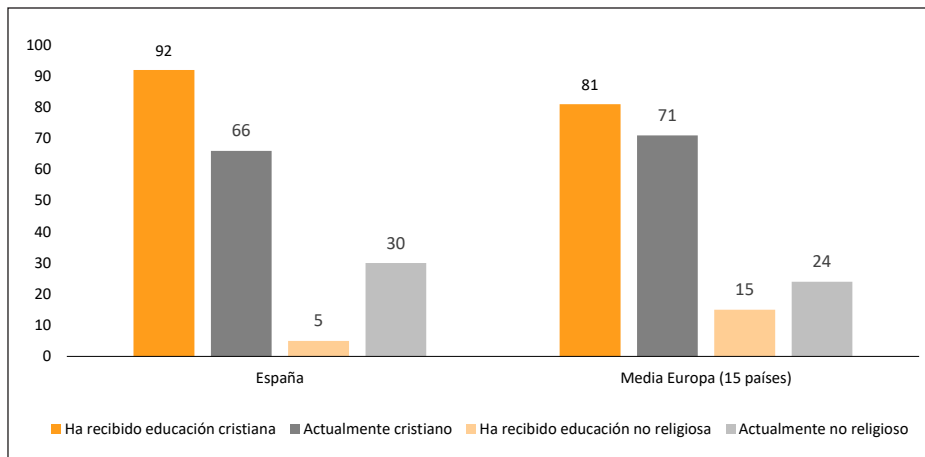
en ninguna religión; dato que apuntaba hace más de una década a una consiguiente reducción de la transmisión religiosa. En 2017, si sólo el 5,2% de la población encuestada señalaba que no había recibido ningún tipo de educación religiosa, la cifra alcanzaba el 14,3% de los jóvenes entre 18 y 24 años (CIS, 2017). Todo ello nos conduce a afirmar que en el futuro próximo la población que no ha tenido ningún contacto con las religiones –que en la bibliografía sobre el tema son denominados “nativos no-religiosos”– probablemente adquieran una presencia cada vez mayor y más destacada en el paisaje sociorreligioso.

Junto a la conservadurización de las religiones y al incremento de los nativos no-religiosos, los autores presentan otras dinámicas para explicar este cambio, que también son aplicables al caso español: el aumento de la visibilidad de la no-religión y la “deconversión”.

De un lado, contamos con toda una serie de ejemplos que muestran que la aceptación y presencia social de la no-religión han aumentado en las dos últimas décadas. Tras la segunda oleada de secularización y la progresiva retirada de la religión de parte del espacio público, de la vida íntima y social, las presiones a todos los niveles para autoidentificarse como religioso, casarse por la Iglesia o bautizar a los hijos– muestras claras de la deseabilidad social de la religión– han disminuido. En paralelo, la no-religión se ha naturalizado, y ha alcanzado, además, una mayor visibilidad a través de actos como las “apostasías colectivas”, o la creación de plataformas ateas –como Ateus de Catalunya (1994), que constituye una de las matrices de la Unión de Ateos y Librepensadores (2005-2006)– y de asociaciones laicistas, que, aunque no son ateas en su definición, engloban reclamaciones frente a las religiones ampliamente extendidas en el sector no-religioso. A este respecto, una de las iniciativas que más eco mediático alcanzó en la España del siglo XXI fue la “Campaña del Bus Ateo”, surgida en Londres en 2008 por iniciativa de Richard Dawkins y que arribó en Barcelona en el año 2009 de la mano de la Unión de Ateos y Librepensadores.

De otro lado, tenemos igualmente que aludir al aumento de las “deconversiones”, término que hace referencia al traspaso de personas desde posiciones religiosas a no-religiosas. También en el caso español durante todo el inicio del siglo XXI se detecta un crecimiento significativo de personas que han virado desde una autoidentificación religiosa hacia una postura no religiosa, como muestra la diferencia entre aquellos que señalan haber recibido educación cristiana y los que actualmente se autoidentifican con esta religión, una distancia entre cifras que –siguiendo los datos de Pew Research– es superior en España que en la media de los países europeos (gráfico 2).

Gráfico 2 – Diferencias entre educación recibida e identidad religiosa. En porcentaje sobre el total de los encuestados. 2018



Fuente: Pew Research Centre (2018).

Respecto a esta realidad, sería fácil argumentar que parte de aquellas personas que recibieron educación religiosa quizá no fueron nunca creyentes, y que, por tanto, más que de deconversión estaríamos hablando de una socialización religiosa fallida. Sin embargo, el CIS nos da otra información que nos ayuda a mostrar que, junto con aquellos casos en los que la socialización religiosa no culminó en el desarrollo de creencias o de una identidad religiosa, contamos también con un sector significativo de españoles que han transitado desde la religión hacia la no-religión. Entre 1998 y 2008 se observa un importante crecimiento desde el 8% al 14% en las personas que declaran “que no creen en Dios, pero antes sí que creían” (CIS, 1998; 2008). En 2017 esta cifra ha ascendido hasta el 18% del total de los encuestados (CIS, 2017).

Hasta este momento hemos tratado de comprender las principales razones que nos ayudan a contextualizar el crecimiento de la no-religión. Sin embargo, en este punto conviene hacernos una pregunta pertinente: ¿qué implica el aumento de las personas no-religiosas? ¿De qué estamos hablando? ¿Está España convirtiéndose en una “sociedad atea” o nos hallamos ante otro tipo de dinámicas? En una reciente publicación (Ruiz Andrés, 2025), basada en una investigación en curso sobre la cuestión, explorábamos tres dinámicas distintas que nos ayudan a comprender la pluralidad que también habita en este sector no-religioso.

En primer lugar, la sociedad española se ha hecho más irreligiosa en estas últimas décadas, entendiendo por “irreligión” aquellas posturas que presentan un rechazo más explícito hacia lo religioso. Junto con la

anteriormente citada expansión de estereotipos y de imágenes negativas sobre las religiones, que –como mostrábamos– se han consolidado en las últimas décadas, entre 2008 y 2017 el número de personas que se declaran “extremadamente no religiosas” ha aumentado desde el 3% al 10%. Esta tendencia para el conjunto de la población también se observa, de manera más acentuada, en el sector de personas no-religiosas: en 1998 el 13% de las personas no-creyentes y el 30,2% de las ateas se declaraban “extremadamente no religiosas”; estas cifras habían aumentado hasta el 22,7% y el 33,6% en 2008. En 2017, casi un tercio del total de las personas que no se autoidentificaban con ninguna religión se declaraba extremadamente no religiosas (30,1%)⁶.

En este grupo podemos ubicar a un sector secularista, para el que las religiones estarían intrínsecamente asociadas a la violencia, la sumisión, el pasado e incluso a la falta de educación. Por tanto, desde esta perspectiva, se considera y celebra la desaparición de las religiones como un avance para la sociedad. El secularismo, de manera algo anacrónica respecto a Europa, sigue teniendo una presencia destacada en España, como revela la presencia de retóricas secularistas en espacios sociales, políticos y mediáticos.

Sin embargo, y a pesar de la influencia del secularismo en los imaginarios sociales sobre la religión, la irreligión más extendida puede ser descrita como superficial. Una prueba de esta irreligión *light* en la sociedad española la hallamos en que, a pesar de que las asociaciones ateas han aumentado su presencia y visibilidad, el activismo ateo constituye una realidad minoritaria dentro del conjunto de las personas que se declaran como no-religiosas. Para la mayoría de los no-religiosos, sus opiniones y actitudes irreligiosas no se ubican en el centro de sus preocupaciones cotidianas, sino que ocupan más bien una posición secundaria, periférica. Si les preguntan sobre religión, se evidenciará su posición irreligiosa, pero esta no tiene una importancia nodal en sus procesos de construcción identitaria o en su cosmovisión. Además, por lo general, esta postura irreligiosa se centra más en las instituciones religiosas que en las creencias y en los creyentes, por los que pueden mostrar una mayor tolerancia e incluso respeto y comprensión. A este respecto, el sociólogo Pérez-Agote (2012) ya detectaba en un estudio cualitativo previo las diferencias entre las formas clásicas de la irreligión –con gran peso del anticlericalismo– y las nuevas formas de la irreligión –con una oposición más matizada–, tal y como ponía de manifiesto su análisis comparado entre los distintos perfiles irreligiosos en un barrio obrero de Madrid, de un lado, y en un grupo de estudiantes de la universidad pública, de otro.

⁶ Si en 1998 y 2008 se permitía al encuestado no identificado con una religión elegir entre las opciones “No creyente” y “Ateo”, en 2017 sólo era posible escoger “De ninguna religión”.

En segundo lugar, el aumento de la no-religión también debe leerse como una expansión de la “arreligión”, del vacío religioso, bien de sentimiento religioso (religiosidad), bien de conocimiento de los códigos simbólicos y culturales de las religiones. En esta tendencia se hallarían todas aquellas personas que declaran no poseer ningún tipo de sentimiento o identificación religiosa, y que habitualmente tampoco manifiestan grandes críticas hacia este ámbito; más bien contemplan con indiferencia toda cuestión religiosa, que se les antoja profundamente ajena y extraña a su vida. A este respecto, entre los dos últimos estudios del CIS en el marco de ISSP, se observa un importante incremento de las personas que se declaran “ni religiosas ni espirituales”, pasando del 21,7% en 2008 al 30,2% en 2017 del total de la población española (CIS, 2017). Para comprender esta dinámica es necesario aludir a la ya mencionada erosión de la socialización religiosa. Estudios como los de Bullivant (2022) y Beider (2023) muestran que hay una importante relación entre ambas cuestiones, apuntando a que la socialización no religiosa tiende a traducirse en arreligión –salida de la religión– y no tanto en irreligión. Así pues, el previsible crecimiento de nativos no-religiosos en las próximas décadas puede conferir una mayor importancia aún a la arreligión –que en ocasiones sólo presenta diferencias sutiles con las versiones más superficiales de irreligión– dentro del conjunto de la no-religión, en detrimento no sólo de las posturas religiosas sino también de las posiciones más neta y beligerantemente irreligiosas.

Sin embargo, junto con la irreligión y la arreligión debemos interpretar el crecimiento de la no-religión desde la consolidación de la hibridación religiosa/no-religiosa, es decir, desde una dinámica que diluye los límites entre lo que es religión y lo que no lo es, una tendencia que no sólo se evidencia en el colectivo religioso a través de figuras como los católicos culturales o los creyentes no practicantes, que en cierto modo se ubican en el espacio intermedio entre la religión y la no-religión, sino que también puede ser aplicada a este sector no-religioso. Así pues, a la hora de interpretar las cifras de personas no-religiosas en España nos encontramos ante el común error de equiparar directamente este grupo con la increencia. La realidad nos devuelve una imagen más compleja: un retrato en el que la hibridación entre ambas posturas, religión y no-religión, ha devenido un fenómeno extendido y común.

En el caso concreto de España, y según los datos proporcionados por el Pew Research Center (2018), un 37% de las personas que declaran no pertenecer a una confesión religiosa (*unaffiliated*) cree en un poder superior o fuerza espiritual y un 39% está “de acuerdo” o “mayormente de acuerdo” en que tienen un alma además de su cuerpo físico. Estos datos presentan una lectura comparada interesante con lo señalado por Hannah Waite en su estudio realizado sobre la no-religión en Reino Unido, en el que concluye que un tercio de los no-religiosos británicos, más que como increyentes,

podrían ser calificados como personas espirituales sin religión, es decir, que “creen en entidades o prácticas que otros identifican como espirituales o religiosas” (Wilkins-Laflamme, 2022). Este sector, a su vez, nos conduce hacia una reflexión importante: en este marco complejo de la secularización, la no-religión no constituye exclusivamente la negación de la cuestión religiosa, sino que entre las personas no-religiosas encontramos toda una pluralidad de posturas, algunas de las cuales afirman poseer creencias de tipo espiritual y religioso. Por ende, para comprender el paisaje sociorreligioso de España, es imprescindible considerar al colectivo no religioso, dado que este no sólo desempeña un papel cada vez más relevante en el proceso de secularización, sino que también está inmerso en las transformaciones sociorreligiosas propias de la contemporaneidad, las cuales exploraremos a continuación con mayor detalle a través del concepto, ya aludido, de hibridación.

4.3. *¿Hacia una religiosidad híbrida?*

Nos vamos acercando progresivamente al final de este capítulo, en el que, tras la presentación de la secularización como un proceso complejo y polisémico al inicio del texto, hemos expuesto una visión panorámica y radiográfica de la situación sociorreligiosa en España. En la sección panorámica mostrábamos los principales indicadores religiosos y su tendencia decreciente en la España del siglo XXI. Pero a la vez retratábamos una sociedad española que se integra en un contexto global colmado de incertidumbres, también respecto a la cuestión religiosa. En la radiografía, hemos ido desgranando con más detalle cómo las evidencias de erosión religiosa coexisten con transformaciones, cambios e incluso nuevas oportunidades para las religiones y espiritualidades en el contexto secularizado de la España actual. A lo largo de las distintas páginas, el hilo conductor que hemos seguido se ha llenado de realidades paradójicas, ambiguas y contradictorias, que nos han acompañado de manera reiterada.

Las paradojas se caracterizan por su naturaleza irresoluble. No precisan ni demandan una respuesta sencilla porque no la tienen. La existencia humana es paradójica en muchos aspectos, y parte de las grandes preguntas que nos podamos hacer, a pesar del loable y quizá necesario esfuerzo por resolverlas, quedan sempiternamente suspendidas en el aire de la duda. Así también sucede con el paisaje sociorreligioso: tratar de zanjar con una respuesta sencilla la coexistencia de tendencias *a priori* contrapuestas constituye un ejercicio reduccionista y limitante a la hora de comprender el presente y atreverse, de paso, a otear el futuro. Sin embargo, y sin intentar forzar una conclusión definitiva, sí que podemos ofrecer alguna clave que nos ayude a explicar la existencia al mismo tiempo de vitalidad religiosa y de declive en un contexto de secularización como es España. Y esta clave es la hibridación.

Para el sociólogo francés Bruno Latour (1993) una de las características fundamentales de la modernidad es la producción de híbridos. Frente a la tendencia moderna que conduce a clasificar la existencia en categorías claramente diferenciadas (ciencia, cultura, política, tecnología, religión), lo que ha sucedido en la práctica es la multiplicación de fenómenos híbridos, en los que los diferentes ámbitos que hemos distinguido intelectualmente se revelan irremediabilmente entremezclados en la realidad. A modo de ejemplo, Latour menciona la “bomba atómica”: no es simplemente un problema técnico, sino que está enmarañado también con otras dimensiones como la ética, la política o la ciencia. En mi opinión, esto es precisamente lo que está sucediendo con la cuestión religiosa: las estrictas separaciones entre religión, espiritualidad, secularidad, sagrado, profano, creencia e increencia que pueblan el discurso moderno, si bien nos permiten realizar una primera aproximación analítica sobre estas cuestiones, una mirada más detenida nos revela que las fronteras entre los distintos ámbitos son más bien difusas. Así lo observamos en parte de los puntos que venimos analizando, que se sitúan en el umbral de la puerta que a nivel teórico separa lo religioso y lo no-religioso, participando de algún modo en ambos mundos. Es esta la realidad a la que calificamos de híbrida. Y, siguiendo la célebre reflexión de Bauman, es quizá la hibridación –y, por tanto, la emergencia de dinámicas y fenómenos en las que los límites entre lo religioso y lo no religioso se tornan porosos– la tendencia lógica en estos tiempos, descritos por el pensador polaco como “líquidos”. De hecho, los análisis sociológicos se han ido poblando en las últimas décadas de nuevos perfiles para retratar las experiencias en las que las realidades religiosas aparecen de manera ambigua, híbrida: peregrinos espirituales (Hervieu-Léger, 1999), buscadores (Wuthnow, 1999), pertenecientes no creyentes –*belongers not believers*– y creyentes no pertenecientes –*believers not belongers*– (Davie, 2006b), religiones culturalizadas (Astor y Maryl, 2020), ateos ritualistas (Zukerman, Galen y Pasquale, 2016) o espirituales no religiosos, por mencionar algunos ejemplos entre una larga lista de opciones.

Por esta razón, en la anterior sección sobre no-religión citamos ya la palabra hibridación para hablar de los perfiles que se ubican a medio camino entre no-religión y espiritualidad, los “espirituales no religiosos”. Sin embargo, como venimos argumentando, esta hibridación no sólo afecta al sector no-religioso, sino que constituye una dinámica transversal a los diferentes fenómenos estudiados. Es más, si en el *Informe España 2007* se señalaba que la religiosidad dual –que, de algún modo, ya denotaba cierto grado de hibridación al compatibilizar una identidad católica con una experiencia cotidiana alejada de los parámetros de esta religión– era la nota característica de la situación religiosa, en este *Informe España 2025*, tras dos décadas de cambio, la hibridación se ha consolidado como la tendencia más importante a la hora de explicar la situación sociorreligiosa en España,

tanto en los sectores religiosos como en aquellos que hemos encuadrado dentro de la no-religión.

A este respecto hay una pregunta muy interesante incluida en las encuestas del CIS (2008; 2017) y que interroga a los encuestados sobre su identificación religiosa y/o espiritual, como se puede observar con detalle en la tabla 5.

Tabla 5 – Definición de la espiritualidad y/o religiosidad de la persona entrevistada. En porcentaje sobre el total de los encuestados. 2008-2017

	2008	2017
Soy seguidor/a de una religión y me considero una persona espiritual, interesado/a en lo sagrado o lo sobrenatural	20,1	15,9
Soy seguidor/a de una religión, pero no me considero una persona espiritual interesado/a en lo sagrado o lo sobrenatural	36,2	33,1
No soy seguidor/a de ninguna religión, pero me considero una persona espiritual interesado/a en lo sagrado o lo sobrenatural	14,7	16,8
No soy seguidor/a de ninguna religión y tampoco me considero una persona espiritual interesada en lo sagrado o lo sobrenatural	21,7	30,2
No puedo elegir	6,3	3,1
N.C.	1,1	0,9
(N)	100	

Fuente: CIS (2008; 2017).

Cabría hacer profundas matizaciones a estos datos –por ejemplo, qué entienden los entrevistados por ser religioso o ser espiritual–, una situación que habitualmente acontece cuando tratamos de aplicar una interpretación cualitativa a datos cuantitativos. No obstante, una lectura detenida de esta información ya nos revela tres cuestiones importantes.

Por un lado, si sumamos las dos categorías del estudio de 2017 que podríamos calificar de híbridas –aquellos que se declaran seguidores de una religión, pero no interesados en lo espiritual y viceversa–, obtenemos un 49% de la población encuestada, es decir, casi la mitad de los entrevistados escogen una categoría en la que se disocia pertenencia religiosa de interés espiritual.

Por otro lado, los datos también ponen de manifiesto las dos líneas más habituales de hibridación, que se encuentran en diálogo con la literatura académica producida en España y en otros contextos. En primer lugar, la tendencia que ilustrarían aquellos que se declaran religiosos y no espirituales, es decir, el vaciamiento progresivo de su contenido espiritual (religiosidad) para conservar las dimensiones culturales, identitarias y rituales de lo religioso,

dinámica que enlaza con el debate sobre la “religión culturalizada” (Astor y Maryl, 2020) y que en España continúa ejemplificando de modo evidente la figura del católico no practicante. A pesar de que las estadísticas nos revelan una religión culturalizada que principalmente atañe al ámbito católico –dado que la mayoría de los entrevistados religiosos se adscriben a esta religión–, esta categoría también puede ser aplicada a otras confesiones religiosas, como por ejemplo el islam, en la que parte de los que se declaran seguidores de esta confesión pueden adherirse a ella por motivos más culturales que estrictamente religiosos. Esto se observa, por ejemplo, en la práctica del Ramadán, que es transversal a todos aquellos que se identifican como musulmanes, sean más religiosos o menos, y en la que se entremezclan –como en el caso, por ejemplo, de la Semana Santa para los católicos– las razones familiares, culturales y sociales con las espirituales.

En segundo lugar, las personas que se declaran “espirituales no religiosos” apuntan hacia la dirección inversa, es decir, a una erosión de los contenidos culturales, tradicionales e identitarios de la religión que no implica el fin del interés y/o búsqueda espiritual. Esta “espiritualidad no religiosa”, que también ha recibido una creciente atención por parte del debate académico, posee largas raíces que se hunden en toda la contemporaneidad. Sin embargo, su popularización se consolida durante la década de los sesenta de la mano, entre otras corrientes y movimientos, de la *New Age* –Nueva Era– (Huss 2014). Mientras unos jóvenes en aquel momento cortaban de raíz con toda expresión religiosa, otros experimentaban y buscaban nuevas espiritualidades, alejadas de las tradiciones religiosas en las que fueron educados. A pesar de la popularidad que tuvo la Nueva Era durante todo el final del siglo XX, hoy tenemos que hablar de un universo más complejo y plural de espiritualidades no afiliadas, en el que se entrelazan –entre otras muchas cuestiones– esoterismo, terapias, creencias de diferentes tradiciones religiosas y magia, tal y como muestra el reciente estudio dirigido por Cornejo y Blázquez (2024).

En tercer lugar, la tabla anterior sobre religiosidad/espiritualidad también nos introduce en otra cuestión interesante: si bien las personas que se vinculan a una religión pero no manifiestan interés en la espiritualidad constituyen el perfil más escogido entre las cuatro opciones que ofrece la encuesta –lo que nos revela el importante peso que el cristianismo como religión cultural continúa teniendo en España–, se observa una tendencia decreciente (-3,1 puntos porcentuales) para esta realidad entre 2008 y 2017, lo que en cierto modo constituye una evidencia del avance del proceso de exculturación en parte de la sociedad española. Por el contrario, la espiritualidad no-religiosa aumenta ligeramente (+2,4 puntos porcentuales) durante el periodo que estamos analizando.

Para explicar esta hibridación, que observamos tanto en la discusión teórica como en los resultados de las encuestas, tenemos que hacer referencia a tres dinámicas con las que cerraremos el presente texto. Estas tres dinámicas nos permiten repensar el análisis presentado a lo largo de estas páginas a la luz de la hibridación, dado que, como hemos subrayado, esta tendencia constituye una línea transversal a todo el tablero sociorreligioso.

1) *La centralidad del individuo a la hora de conformar la cosmovisión religiosa y no-religiosa.* Aunque enfoquemos nuestros análisis sobre la secularización en el “declive religioso”, esta apreciación es más claramente aplicable a las dimensiones que atañen a la institucionalización religiosa que a la espiritualidad/religiosidad. De ahí que sociólogos como Luhmann (2007) sostengan que el subjetivismo religioso y, por tanto, también la desinstitucionalización, y no la desaparición de las religiones, conforma la principal dinámica que caracteriza a los contextos secularizados y que, a su vez, subyace a la hibridación. Como resultado, emerge una vivencia religiosa más difuminada, que escapa a las variables con las que solemos estudiar la cuestión, identidad y práctica, categorías, por otra parte, que son heredadas de la tradición cristiana y que en muchas ocasiones se muestran insuficientes para comprender un paisaje religioso poscristiano, como es cada vez en mayor medida el de España. De tal modo, aunque las autoridades y representantes religiosos pueden tener una mayor o menor influencia dependiendo del sector social que analicemos, en último término para la mayoría de los individuos que forman parte de nuestra sociedad los contenidos religiosos profesados necesitan tener sentido en el fuero interno de cada sujeto, que se convierte en el hacedor de un credo religioso *customizado*. Así lo muestran las respuestas que los encuestados ofrecen cuando son preguntados por la cuestión del sentido: es el “yo” quien debe dotar de sentido a la existencia, una realidad que se manifiesta tanto en personas no-religiosas como religiosas. Según los datos del citado estudio del CIS (2017), la inmensa mayoría de la población española (78,8%), en la que también entran más o menos religiosos, más o menos practicantes, afirma que el sentido de la vida es el que cada uno decide.

Desde esta realidad se pueden comprender otras tendencias como el bricolaje religioso –es decir, la conformación de una visión religiosa propia a partir de los retazos de una o varias religiones/espiritualidades, como se contempla con frecuencia en las personas espirituales no afiliadas– o la autoidentificación con tradiciones religiosas que no se practican o de las que sólo se aceptan parte de sus contenidos, lo que conduce a fenómenos como el “cristianismo flexible” (Garelli 2013: 12-13). A este respecto, según el informe sobre la juventud española (González-Anleo y López-Ruiz, 2017: 262), un importante porcentaje de jóvenes que se autoidentifican como católicos declaran profesar creencias distintas y ajenas (en el estudio se citan

la reencarnación y la creencia en Dios como una energía) a las del credo de su Iglesia.

2) *Los límites fluidos entre sagrado y secular que subyacen a las cosmovisiones (no)religiosas.* En los análisis sociológicos sobre la secularización ha existido una común tendencia a estudiar cómo la sociedad se descristianiza, es decir, cómo ya no encuentra lo sagrado dentro de los muros de las iglesias. Sin embargo, esta perspectiva parte de una aproximación reduccionista, que encapsula lo sagrado a las religiones. Aunque lo “sagrado” se ha asociado histórica y socialmente a las religiones, excede el campo religioso. A este respecto es reveladora la definición que nos proporciona Danièle Hervieu-Léger (1999), quien define lo sagrado como cualquier “cosa que pueda ser investida de un carácter absoluto, no negociable, y que organiza el sentido para los individuos o los colectivos”.

Estos dos procesos, vistos en conjunto, nos descubren cómo para parte de la sociedad española aquello tradicionalmente considerado como “sagrado” se desacraliza. No obstante, eso no implica necesariamente el fin de la experiencia sacra, dado que, junto a nuevas sacralizaciones con las que se revisten los espacios religiosos, asistimos también a la sacralización de otros ámbitos que en nuestros análisis son considerados como “seculares”, tal y como observamos particularmente en parte de las espiritualidades no religiosas. Es decir, una persona puede entrar en una iglesia y verla como un museo, perdiendo toda el aura sagrada (más allá de cierta sacralización que subyace a la musealización de los espacios). Sin embargo, otras cuestiones como la naturaleza, la estética, el cuerpo, las experiencias, lo digital, se convierten en *loci* (lugares) de vivencia sacralizada, “absoluta, no negociable, dotadora de sentido y de identidad”. Incluso, puede suceder que experiencias y espacios religiosos pierdan parte de su significación tradicional para adquirir nuevos sentidos, nuevas sacralizaciones, desde otros códigos ajenos al credo que sostiene simbólicamente esos fenómenos. Así pues, las encuestas muestran que casi un 20% (19,9%) de las personas que peregrinaron a Santiago de Compostela durante el año 2024 lo hicieron por motivos no-religiosos, según las estadísticas ofrecidas por la Oficina del Peregrino en Santiago⁷. Igualmente, en parte de los ritos enmarcados en el universo simbólico del catolicismo, como las procesiones de Semana Santa, coexisten junto a las personas que viven estas manifestaciones desde su religiosidad otros sectores para los que las escenas contempladas han perdido la significación desde la Historia Sagrada, y se convierten más bien en un escenario en el que experimentar –y en muchos casos *performar* (participar activamente en)– una sacralidad asociada a los recuerdos familiares, a los vínculos sociales, a la estética y a la emoción.

⁷ Cf. <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas-2/>

Esta realidad porosa entre lo sagrado y lo profano confirmaría las hipótesis de investigadores como George Ritzer (2000), Hartmut Rosa (2019) o Hans Joas (2021) cuando apuntan a que, en paralelo a la secularización, opera también un proceso de transferencia de lo sacro en otros campos (arte, política, deporte), apareciendo incluso nuevas experiencias espirituales híbridas que son en ocasiones difícilmente clasificables, como se ve, por ejemplo, en la irrupción de la espiritualidad asociada al mundo empresarial (Cabanas e Illouz, 2019). Si durante la modernidad y su proceso de diferenciación funcional, trabajo y religión se concebían como esferas autónomas e independientes, en las últimas décadas vemos una suerte de desdibujamiento entre ambas esferas. En la actualidad la utilización de técnicas espirituales como el yoga en un evento empresarial se ha naturalizado, mostrándonos una vez más las realidades híbridas que pueblan el espacio sociorreligioso contemporáneo, en el que los límites entre lo secular y lo religioso se revelan difusos.

3) Por último, *la dinámica de hibridación descansa en el carácter multidimensional de la religión*, que se ve reforzado, además, en el escenario incierto ante el que nos hallamos. Habitualmente, cuando hablamos de religión y religiosidad, solemos limitar estos conceptos a las creencias. De hecho, si preguntamos en una conversación informal a una persona: “¿Tú crees?”, probablemente la respuesta afirmativa o negativa dependa de cómo se posicione ante aquello que identifique como religioso o espiritual. Aunque asociemos “creer” a “creer en una religión” o a “creer en Dios” o “en una fuerza superior”, sin duda nuestra condición como sujetos creyentes no se limita a la esfera religiosa: creemos en muchas cosas que no tienen relación alguna con las religiones. Y viceversa, las religiones no se reducen a su dimensión creyente, sino que en lo religioso hallamos identidad, cultura, moral, comunidad, sentido, seguridad, entre otras cuestiones destacadas por aquellos estudiosos que han explorado la multidimensionalidad de la religión (Glock, 1971; Ruiz Calderón, 2021). De esta realidad también cabe explicar su capacidad de hibridación, ya que en este contexto en el que el individuo se confirma como el hacedor religioso y de límites fluidos entre lo sagrado y lo secular, las religiones y las espiritualidades aparecen a su vez como repositorios de respuestas ante los diversos retos del presente.

En esta era de la interconexión, en la que por un momento pudimos pensar que todos nos convertiríamos en ciudadanos del mundo, las viejas preguntas sobre la identidad vuelven a ponerse en el centro del debate social y político (Bauman, 2001; Fukuyama, 2018), quizá además particularmente exacerbadas al contemplar la imposibilidad de dar una respuesta unívoca a tal dilema. En el actual marco de optimismo tecnológico, las lacras que han acompañado a la especie humana, la enfermedad y la guerra, sin obviar la persistencia de otro de los jinetes –el hambre– en muchos contextos, expanden su larga sombra a lo largo de nuestro mundo globalizado. Ante

la incertidumbre del presente, la seguridad emerge de nuevo como valor fundamental en nuestras sociedades. Todo ello se suma a la miríada de preguntas y sensibilidades, a las que aludíamos en la sección panorámica, que nos alientan a buscar en nuestra vulnerabilidad, a superar los marcos individualistas de la modernidad hacia una cultura de los cuidados, a proteger la casa común de la tierra ante la amenaza climática. El futuro, en definitiva, se antoja colmado de interrogantes, de preguntas que en ocasiones hacen que los individuos vuelvan los ojos a las religiones y a las espiritualidades que, en su multidimensionalidad, no sólo proporcionan reflexiones para seguir imaginando el presente individual y colectivo, sino que además lo hacen de manera plural. A unos les conferirá seguridades ante la “sociedad del riesgo”, a otros precisamente les hará ir más allá de la comodidad para construir un mundo distinto, para caminar hacia la utopía; dará identidad y marcos culturales o proporcionará vías de encuentro espiritual, dependiendo de las preguntas desde las que nos aproximemos a sus depósitos de sentido.

5. Reflexiones finales

España en los últimos 25 años ha experimentado un importante proceso de secularización, como evidencian las estadísticas que hemos presentado durante nuestra panorámica. Sin embargo, las religiones y espiritualidades continúan desempeñando un papel fundamental para los individuos que componen la sociedad española, un rol que, además, se ve intensificado en un marco global en el que la mayoría de las personas de nuestro mundo continúan identificándose con una religión. Parte de las paradojas descritas las hemos tratado de comprender –más que resolver– a través de las dinámicas de hibridación que, aunque en ocasiones favorezcan que las realidades religiosas y espirituales aparezcan de modo más sutil, más difuminadas, y por tanto más difíciles de detectar desde una aproximación macro, nos revelan también que las religiones y espiritualidades no sólo persisten de manera renovada en los espacios habituales, sino que incluso irrumpen en lugares en los que *a priori* quizá no las esperábamos encontrar.

Esta hibridación es para algunos sociólogos un residuo religioso en tiempos de secularización (Warner 2010: 100), es decir, el último estadio de una sociedad que aún no ha aprendido a vivir sin las preguntas religiosas tras toda una historia a cuestas en la que las instituciones configuradas en torno a las religiones han moldeado los cuestionamientos individuales y colectivos. Para otros, por el contrario, la hibridación, que –como hemos señalado– constituye una dinámica transversal a los distintos sectores religiosos y no-religiosos, es la muestra de que lejos de su desaparición nos encontramos ante un escenario de transformación religiosa que no logramos captar plenamente porque en nuestros análisis seguimos planteando

las preguntas desde parámetros pasados (Heelas, 2008; Casula, 2015: 50). Sin duda, cualquier respuesta cerrada a esta cuestión es precipitada y está condenada al óxido del tiempo, como ha sucedido con tantas prospectivas sobre el futuro de las religiones. No obstante, en los informes del CIS (2008; 2017) hallamos un dato interesante: si en 2008 un 21,9% de las personas entre 18 y 24 años se consideraban “espirituales, pero no religiosos”, en 2017 la cifra había ascendido hasta el 28,8%. A este crecimiento debemos añadir dos cuestiones a las que hemos aludido en nuestro capítulo: el aumento del porcentaje de católicos entre los más jóvenes durante los últimos años, así como el incremento sostenido de personas de otras confesiones religiosas en todo el periodo estudiado. ¿Puede que sea esta una confirmación de la segunda propuesta –la hibridación como transformación del campo religioso– frente a la primera –hibridación como paso previo a una mayor secularización–? Corresponde sólo al continuado proceso de construcción del presente la respuesta a este interrogante. O quizá no. Quizá en este tiempo incierto debamos más que nunca aprender a vivir con una realidad paradójica de declive y transformación, de vitalidad y erosión, una realidad paradójica que configura el paisaje sociorreligioso como igualmente atractiva nuestra propia existencia.

Bibliografía

- Astor, A., & Mayrl, D. (2020). Culturalized religion: A synthetic review and agenda for research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 59(2), 209-226. <https://doi.org/10.1111/jssr12661>
- Bauman, Z. (2001). *Identity in the Globalizing World*. Polity Press.
- Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI de España Editores.
- Beider, N. (2023). Religious residue: The impact of childhood religious socialization on the religiosity of nones in France, Germany, Great Britain, and Sweden. *The British Journal of Sociology*, 74(1), 50-68. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12982>
- Berger, P. L. (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu.
- Berger, P. L. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad: en busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Sígueme.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Éditions de Minuit.
- Bullivant, S. (2020). Explaining the rise of 'nonreligion studies': Subfield formation and institutionalization within the sociology of religion. *Social Compass*, 67(1), 86-102. <https://doi-org.bucm.idm.oclc.org/10.1177/0037768619894815>
- Bullivant, S. (2022). *Nonverts. The Making of Ex-Christian America*. Oxford University Press.
- Cabanas, E., & Illouz, E. (2019). *Happycracia: cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Paidós.
- Camorrino, A. (2022). Gods of "Second Modernity": Religion and Spirituality from Ulrich Beck's Sociological Perspective. *Italian Sociological Review*, 12, 931-948. <http://dx.doi.org/10.13136/isr.v12i8S.595>
- Candiard, A. (2023). *Fanatismo. Cuando la religión enferma*. Ediciones Rialp.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. The University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2007). La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: una comparación Unión Europea/Estados Unidos. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 77, 13-39.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Anthropos.
- Casula, M. (2015). Between Secularization and Desecularization. What Future does Religion have in a Globalized World? *Religioni e Società*, XXX(82), 49-61.
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (1998). *Religión (I) (International Social Survey Programme)*. Estudio 2301. <https://www.cis.es/detalle-ficha-estudio?origen=estudio&idEstudio=1290>
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (2000). *Barómetro de marzo 2000: cultura política*. Estudio 2387. <https://www.cis.es/es/detalle-ficha-estudio?idEstudio=1375>
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (2008). *Religión (II) (International Social Survey Programme)*. Estudio 2776. <https://www.cis.es/detalle-ficha-estudio?origen=estudio&idEstudio=10382>

- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (2017). *Redes sociales I / Religión (III) (International Social Survey Programme)*. Estudio 3197. <https://www.cis.es/detalle-ficha-estudio?origen=estudio&idEstudio=14366>
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (2020). *Barómetro de julio 2020*. Estudio 3288. <https://www.cis.es/es/detalle-ficha-estudio?idEstudio=14515>
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (2023). *Encuesta sobre cuestiones de actualidad. Marzo 2023*. Estudio 3401. <https://www.cis.es/detalle-ficha-estudio?origen=estudio&idEstudio=14706>
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) (2024). *Barómetro de julio de 2024*. Estudio 3468. <https://www.cis.es/ca/detalle-ficha-estudio?idEstudio=14828>
- Cipriani, R. (2017). *Diffused Religion. Beyond Secularization*. Palgrave Macmillan.
- Comas, D. (2006). La evolución del pluralismo religioso en España. *Letra internacional*, 90, 39-54.
- Cordero, G. (2014). La activación del voto religioso en España (1979-2011). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 147, 3-20. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.147.3>
- Cornejo, M., & Blázquez, M. (2024). Espiritualidad sin religión: características de la espiritualidad no afiliada en Madrid. *Cuestiones de Pluralismo* 4(1). <https://doi.org/1058428/RSFP4752>
- Cotter, C. R. (2020). *The Critical Study of Non-Religion: Discourse, Identification and Locality*. Bloomsbury Academic.
- Davie, G. (2006a). Vicarious Religion: A Methodological Challenge. En N. Ammerman (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (pp. 21-36). Oxford University Press.
- Davie, G. (2006b). Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account. *European Journal of Sociology*, 47(2), 271-296. <https://doi.org/101017/S0003975606000099>
- Díaz-Salazar, R. (1994). La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente. En R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión* (pp. 71-114). Alianza Editorial.
- Díez de Velasco, F. (2023). *La diversidad religiosa en España: Reflexiones y ejemplos*. Ediciones Clásicas.
- Dreher, R. (2019). *La opción benedictina*. Ediciones Encuentro.
- Durkheim, É. (1914). L'avenir de la religion. En *Le sentiment religieux à l'heure actuelle, troisième entretien : La conception sociale de la religion* (pp. 97-105). Vrin.
- European Values Study (EVS) (2011). *European Values Study 1999: Integrated Dataset (EVS 1999)*. GESIS Data Archive. <https://doi.org/10.4232/110789>
- European Values Study (EVS) (2020). *European Values Study 2017: Integrated Dataset (EVS 2017)*. GESIS Data Archive. <https://doi.org/10.4232/113511>
- Eagleton, T. (2017). *La cultura y la muerte de Dios*. Paidós.
- EFE (2016, 14 de diciembre). Los españoles creen que hay siete veces más musulmanes en el país de los que hay. *20minutos*. <https://www.20minutos.es/noticia/2912578/0/espana-musulmanes-porcentaje-poblacion-percepcion-prejuicios/>

- Fukuyama, F. (2018). *Identity: contemporary identity politics and the struggle for recognition*. Profile Books.
- Funcas (2025). *Notas de coyuntura social*. Madrid: mayo de 2025. <https://www.funcas.es/boletines/notas-de-coyuntura-social-mayo-2025/>
- Fundación Encuentro (2005). Capítulo III: Los jóvenes y su sentido de la vida. *Informe España 2005*. <https://blogs.comillas.edu/informeespana/wp-content/uploads/sites/93/2019/05/IE2005Cap3.pdf>
- Fundación Encuentro (2007). Parte 2ª: Religiosidad de la sociedad española. *Informe España 2007*. <https://blogs.comillas.edu/informeespana/wp-content/uploads/sites/93/2019/05/IE2007Parte-2%C2%AA.pdf>
- Furedi, F. (2008). Fear and Security: A Vulnerability-led Policy Response. *Social Policy & Administration*, 42, 645-661. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9515.2008.00629x>
- Furseth, I. (2018). Secularization, Deprivatization, or Religious Complexity? En I. Furseth, *Religious Complexity in the Public Sphere. Comparing Nordic Countries* (pp. 291-312). Springer.
- García, J., & Perugorria, I. (2025). Repolitizando lo religioso: La movilización neoconservadora de inspiración católica contra las políticas morales desde el marco de la postsecularidad. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e95448. <https://doi.org/10.5209/ilur.95448>
- Garelli, F. (2013). Flexible Catholicism, Religion and the Church: The Italian Case. *Religions*, 4(1), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel4010001>
- Gil-Gimeno, J., & Urrutia, G. (2025). The Structure of Beliefs and Religious Practices in Spain: A Three-Part Society? *Religions*, 16(3), 389. <https://doi.org/10.3390/rel16030389>
- Glock, C. Y. (1971). Sobre las dimensiones de la religiosidad. En J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión* (pp. 166-188). Alianza Editorial.
- González-Anleo, J. M., Ballesteros Guerra, J. C., Megías Quirós, I., Pérez Coutado, A., & Rodríguez San Julián, E. (2020). *Jóvenes españoles 2021. Ser joven en tiempos de pandemia*. Fundación SM.
- González-Anleo, J. M., & López-Ruiz, J. A. (2017). *Jóvenes españoles entre dos siglos. 1984-2017*. Fundación SM.
- Griera, M. (2017). ¿Religión en la esfera pública? Catolicismo banal, religiosidades militantes y diversidad religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, 23(1), 45-60.
- Habermas, J. (2008). Apostillas sobre una sociedad postsecular. *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 169-183.
- Han, B.-C. (2024). *En el enjambre*. Herder.
- Hazard, P. (1988). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Alianza Editorial.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Blackwell Pub.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le Pèlerin et le Converti: La Religion en Mouvement*. Flammarion.
- Huss, B. (2014). *Spirituality: The New Age and Beyond*. Brill.

- IAB Spain (2023). *Estudio de Redes Sociales 2023*. IAB Spain. <https://iabspain.es/estudio/estudio-de-redes-sociales-2023/>
- Inglehart, R. F. (2021). *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?* Oxford Academic.
- Joas, H. (2021). *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*. Oxford University Press.
- Latour, B. (1993). *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Debate.
- Lee, L. (2015). *Recognizing the non-religious: reimagining the secular*. Oxford University Press.
- Leguina, J. (dir.), & Macarrón, A. (coord.). (2023). *Transformación y crisis de la institución matrimonial en España*. Observatorio Demográfico/CEU-CEFAS. <https://cefes.ceu.es/wp-content/uploads/Informe-Nupcialidad-Observatorio-Demograficopdf>
- Luhmann, N. (2007). *La religión de la sociedad*. Editorial Trotta.
- Marzouki, N., McDonnell, D., & Roy, O. (eds.) (2016). *Saving the people: How populists hijack religion*. Hurst Publishers.
- Ministerio de Justicia (2017). *Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España 2017*. https://www.mpr.gob.es/mpr/subse/libertad-religiosa/Documents/InformeAnual/InformeAnual_2017.pdf
- Muñoz-Comet, J. (2022). Dificultades y retos para la cuantificación de las minorías religiosas en España. *Cuestiones de Pluralismo*, 2(1) <https://doi.org/1058428/BBFH7423>
- Navarra Ordoño, A. (2016). *El ateísmo: la aventura de pensar libremente en España*. Cátedra.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2019). *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*. Cambridge University Press. <https://doi.org/101017/9781108595841>
- Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2013). *II Encuesta sobre opiniones y actitudes de los españoles ante la dimensión cotidiana de la religiosidad y su gestión pública*. https://observatorioreligion.es/upload/74/95/II_Encuesta_sobre_opiniones_y_actitudes_de_los_espanoles_ante_la_dimension_cotidiana_de_la_religiosidad_y_su_gestion_publicapdf
- Pérez-Agote, A. (2012). *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. CIS.
- Pérez-Agote, A. (2022). The Processes of Religion in Modern Spain. En A. I. Planet Contreras, J. de la Cueva y M. Hernando de Larramendi (eds.), *Religious Landscapes in Contemporary Spain: The Impact of Secularization on Religious Pluralism*, (pp. 7-30). Sussex Academic Press.
- Pew Research Center (2018). *Being Christian in Western Europe*. <https://www.pewresearch.org/religion/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>
- Pew Research Center (2020). *The Global God Divide*. <https://www.pewresearch.org/religion/2020/07/20/the-global-god-divide/>
- Prini, P. (2003). *El cisma soterrado: El mensaje cristiano, la sociedad moderna y la Iglesia Católica*. Editorial Pre-Textos.

- Recio, J. L., Díaz-Salazar, R., & Uña, O. (1990). *Para comprender la transición española: religión y política*. Verbo Divino.
- Requena, M. (1994). Juventud y religión en España. En O. Velarde et al. (dir.), *Historia de los cambios de mentalidades de los Jóvenes entre 1960-1990* (pp. 77-97). Instituto de la Juventud.
- Ritzer, G. (2000). *El encanto de un mundo desencantado: revolución en los medios de consumo*. Ariel.
- Rodríguez, E., & Ballesteros Guerra, J. C. (2013). *Crisis y contrato social: Los jóvenes en la sociedad del futuro*. Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud-Fundación de Ayuda contra la Drogadicción (FAD).
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Katz.
- Roy, O. (2019). *¿Europa sigue siendo cristiana?* Ediciones Encuentro.
- Ruiz Andrés, R. (2022a). *La secularización en España: Rupturas y cambios religiosos desde la sociología histórica*. Cátedra.
- Ruiz Andrés, R. (2022b). Historical sociology and secularisation: the political use of 'culturalised religion' by the radical right in Spain. *Journal of Historical Sociology*, 35(2), 250-263. <https://doi.org/10.1111/johs12369>
- Ruiz Andrés, R. (2025). Mapping the Growth of the Nones in Spain: Dynamics, Diversity, and the Porous Boundaries of Non-Religion in the Postsecular Age. *Religions*, 16(4), 417. <https://doi.org/103390/rel16040417>
- Ruiz Andrés, R., Perugorriá, I., & García Martín, J. (2024). De qué hablamos cuando hablamos de Hakuna: claves para entender el catolicismo cool en España. *Revista Española de Sociología*, 33(3), a238. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2024238>
- Ruiz Andrés, R., & Sajir, Z. (2023). Desinformación e islamofobia en tiempos de infodemia. Un análisis sociológico desde España, *Revista Internacional de Sociología*, 81(3), e236. <https://doi.org/102989/ris.2023.81.3.20.18>
- Sajir, Z. (2023). A Post-Secular Approach to Managing Diversity in Liberal Democracies: Exploring the Interplay of Human Rights, Religious Identity, and Inclusive Governance in Western Societies, *Religions*, 14(10): 1325. <https://doi.org/10.3390/rel14101325>
- Sajir, Z. (2025). Agency Unveiled: The Interplay of Transcultural Capital and the Post-Secularization Paradigm in the Lives of Muslim Migrant Descendants in Europe. En: Z. Sajir & R. Ruiz Andrés (eds.), *Religious Diversity in Post-Secular Societies*, (pp. 301-342). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-83815-6_20
- Sajir, Z & Ruiz Andrés, R. (eds.) (2025). *Religious Diversity in Post-Secular Societies*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-83815-6_20
- Ruiz Calderón, J. (2021). *Lo religioso: diversidad, unidad y estructura: prolegómenos a una filosofía de la religión*. Letrame Grupo Editorial.
- Thiessen, J., & Wilkins-Laflamme, S. (2020). *None of the Above: Nonreligious Identity in the US and Canada*. New York University Press.
- Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395-415. <https://doi.org/10.2307/1387276>

- Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) (2023). *Estudio demográfico de la población musulmana: Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2023*.
- Vidal, F. (2025). Iglesia católica en España, siglo XXI: ciclos, dimensiones y estructuras. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e96500. <https://doi.org/10.5209/ilur96500>
- Waite, H. (2022). *The Nones: Who are they and what do they believe?* Theos.
- Warner, R. (2010). *Secularization and its discontents*. Continuum.
- Wilkins-Laflamme, S. (2022). *Religion, spirituality and secularity among millennials: The generation shaping American and Canadian trends*. Routledge.
- World Values Survey (WVS) (2022). *World Values Survey: All Rounds - Country-Pooled Datafile*. Inglehart, R., C. Haerpfer, A. Moreno, C. Welzel, K. Kizilova, J. Diez-Medrano, M. Lagos, P. Norris, E. Ponarin y B. Puranen (eds.). Madrid, Spain & Vienna, Austria: JD Systems Institute & WVS Secretariat. Dataset Version 3.0.0. <https://doi.org/10.14281/18241.17>
- Wuthnow, R. (1999). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. University of California Press.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia: la lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Paidós.
- Zuckerman, P., Galen, L.W., & Pasquale, F. (2016). *The Nonreligious. Understanding Secular People and Societies*. Oxford University Press.