

ilustrativas. Y también el temible “clavo”, la repulsa del *atxiki* y muchas curiosidades más que hacen muy interesante su lectura.

Se puede afirmar sin temor a error que es la obra más completa hasta la fecha en relación con el tema por la extensión, minuciosidad y riqueza de contenido, y más aun por las sugerencias que propone con vistas al futuro pensando en la pelota misma, en la espectacularidad del juego y ante todo en los manistas y en especial en los incipientes jóvenes, los más vulnerables.

Si la parte científica de la obra puede interesar especialmente a médicos y sanitarios, su lectura total colmará los deseos ilustrativos de todo *pelotazale*. Lo doy por cierto.

Ignacio M.^a Barriola

DIAZ-SALAZAR, Rafael y GINER, Salvador (Compiladores)
Religión y sociedad en España
CIS, Madrid, 1994

En este volumen se presenta una colección de artículos donde se realiza una interesante radiografía sociológica de las implicaciones existentes entre creencias religiosas, prácticas religiosas y constelaciones institucionales en la España actual, a la manera de la compilación de Th. M. Gannon realizada en torno a las creencias específicamente católicas¹ que toma como referencia el escenario mundial.

El hilo conductor que vértebra esta compilación se manifiesta en la metamorfosis que experimenta la estructura de la relación existente entre la religión católica, como universo simbólico y sus portadores institucionales (iglesia) e individuales. En este sentido, en el escenario de una postguerra nacional, la religión política del nacionalcatolicismo (vease el estudio de Linz) que legitimaba precariamente al “nuevo” Estado nacional que emana del “resentimiento trágico de la vida” de 1939, sirve de base a un simbolismo religiológico integrista que se impone “desde arriba”, prolongándose hasta los aledaños de la década de los setenta. En este tiempo, la muerte del general Franco (1975) funge ritualmente como el acontecimiento crucial del comienzo del fin del monopolio cosmovisional de un catolicismo integrista dominante (veanse los estudios de Giner, Sarasa, Diaz-Salazar y Velasco) produciéndose la emergencia de nuevas opciones, de una diferenciación cultural y política, que generalmente cristaliza en el despliegue de ideologías políticas liberales, socialistas, comunistas y nacionalistas, que en buena medida representan una reacción al monolitismo religioso de la iglesia católica durante la dictadura y a una sociedad civil débil debido a la sobrerrepresentación de la “democracia orgánica” en el nivel político, asimismo se produce un realinamiento plural entre las ideologías políticas y la fe religiosa (vease el estudio de Montero). Quizás, hubiera sido interesante inicialmente determinar el significado y función del concepto de “secularización”, ya que ha sido objeto de un interesante debate en las ciencias sociales, donde han participado K. Löwith, H. Blumenberg, P. L. Berger y Th. Luckman. Con esta delimitación conceptual se podría haber usado una gramática profunda que hubiese servido como “keying frame” del conjunto de artículos.

1. Th. M. Gannon S.J. (edit.), WORLD CATHOLICISM IN TRANSITION, New York, 1988.

La religión nacional-católica actuó como un “simbolismo de centro”² (del Estado nacional) impuesto “desde arriba” a otros simbolismos periféricos, el caso del País Vasco, donde la religión católica y el clero actuaban como ilustración de una realidad social fragmentada, como “el corazón de un mundo sin corazón”. Aquí se inscribe la aportación de Alfonso Perez-Agote y de sus colaboradores. Yo destacaría dos momentos metodológicos claramente delimitados en su trabajo. En primer lugar, el momento de confrontación entre dos simbolismos religiosos, ambos de raíz católico-romana, pero el uno “de centro” y el otro “periférico”, el uno expresión de un fundamentalismo nacionalcatólico y el otro expresión de una realidad social opresiva. Para interpretar la relación existente entre ambos, Perez-Agote utiliza acertadamente el binomio “*religión-iglesia*” de honda reminiscencia durkheimiana, ya que “la religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”³. De esta forma, con una misma matriz simbólica (católica), Perez-Agote delimita dos “comunidades imaginadas” (subiglesias). La primera se impone a través de la violencia del poder estatal, la segunda representa a la “resistencia”, a la comunidad subyugada emergente. Aquí, la iglesia aparece como la portadora de la conciencia nacionalista y como transmisora del idioma (euskera), aspectos estos, sobre los que Perez-Agote y colaboradores presentan una documentada batería de datos. La “iglesia-religión” en el País Vasco no comparece como “opio del pueblo”, como latencia de una violencia manifiesta, sino como “arma de protesta”, como el símbolo de una fisura no suturada en los niveles cultural y político.

El segundo momento coincide históricamente con la muerte de Franco como evento ritual, y con el final de la dictadura y el comienzo de la transición. A partir de aquí el modelo “religión-iglesia” es substituido por el de la “*religión invisible*” que se despliega como universo simbólico de preferencia subjetiva, accesible desde la esfera privada; la religión ha perdido su visibilidad institucional⁴. Ahora es la familia la que aparece como portadora de los valores subyugados, ahí confluyen la privatización y la fase de la latencia de un simbolismo hendido en el “exilio” de la vida privada.

Finalmente, se podría dibujar un tercer momento, aunque habría que elaborarlo más en el trabajo, en el que se produce la *coexistencia* de las nuevas formas privatizadas de expresión religiosa con la persistencia de formas tradicionales, es decir, como un reacomodo de determinadas prácticas religiosas dentro de la religión institucional (iglesia), como consecuencia del fin de la inflación de anticlericalismo de la postdictadura, y, quizás, como respuesta también al declive de las ideologías políticas, en definitiva como respuesta a la inviabilidad de un desencantamiento total⁵.

Josetxo Beriain

2. Para comprender esta idea ver M. Eliade, LO SAGRADO Y LO PROFANO, Madrid, 1985, 37 ss.

3. E. Durkheim, LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA, Madrid, 1982, 42.

4. La última versión de la “religión invisible” aparece en Th. Luckman, DIE UNSICHTBARE RELIGION, Frankfurt/M, 1991.

5. J. Casanova, PUBLIC RELIGIONS, Cambridge, England, 1994.