

EL MOVIMIENTO ANTIABORTISTA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XXI: EL PROTAGONISMO DE LOS GRUPOS LAICOS CRISTIANOS Y SU ALIANZA *DE FACTO* CON LA IGLESIA CATÓLICA (1)

SUSANA AGUILAR FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid

I. INTRODUCCIÓN.—II. LOS ACTIVADORES DE LA RELIGIÓN CON FINES POLÍTICOS: LOS GRUPOS CRISTIANOS Y LAS IGLESIAS.—III. LAS POLÍTICAS DEL ABORTO EN ESPAÑA: HACIA EL «MODELO DE PLAZOS».—IV. CAPITAL SOCIAL Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS: 1. *La sintonía entre grupos laicos cristianos y jerarquía católica en España*: 1.1. Los principales protagonistas de la protesta antiabortista: el Foro Español de la Familia y Hazte Oír.—V. LA IGLESIA CATÓLICA ESPAÑOLA EN PERSPECTIVA COMPARADA: 1. *Las peculiaridades de la ICE como grupo de interés*.—VI. CONCLUSIONES.—VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

RESUMEN

Aunque en Europa no existe una clara evidencia de un resurgimiento de la religión en la esfera pública, políticas de contenido moral como la despenalización y/o ampliación del aborto han provocado la protesta de grupos laicos de inspiración religiosa, *advocacy coalitions*, e iglesias. Si bien no es sorprendente en democracia que este tipo de políticas conciten la movilización social, una de las novedades de la protesta antiabortista de las últimas décadas es que la protagonizan grupos cristianos, que afirman no estar vinculados a la iglesia, y colectivos de expertos que ponen el

(1) Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación, Religiosidad, ideología y voto en Europa, dirigido por el prof. José Ramón Montero y financiado por el Plan Nacional de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia.

énfasis no tanto en argumentos morales como científicos. Las iglesias, por otra parte, han desempeñado papeles muy distintos en los diferentes países: la Iglesia Católica española (ICE), a diferencia de otras, ha optado por actuar como grupo de interés opositor y como aliado *de facto* de los grupos laicos cristianos. En España la estrategia de oposición del «mundo cristiano organizado» se debe, básicamente, a la nueva agenda socialista (2004-2011) que apuesta por «políticas moralmente sensibles» como la ampliación del aborto, la aprobación del matrimonio homosexual, y la introducción de la asignatura Educación para la Ciudadanía. Más allá de su aparente unidad, el análisis de los grupos cristianos demuestra que exhiben diferencias importantes en cuanto a sus discursos y formas de actuación. Asimismo, demuestra también que existe un significativo fenómeno de *overlapping membership* entre los mismos y la ICE, por mucho que ambos actores recalquen que son independientes y que no existen vínculos formales recíprocos. Finalmente, se señala cómo la religión en las sociedades secularizadas puede convertirse en un asunto público si existen actores de inspiración religiosa (laicos o no) que movilizan con éxito a sectores conservadores de la sociedad que exhiben una alta intensidad de preferencias con respecto a políticas de contenido moral.

Palabras clave: aborto; grupo de interés; Iglesia católica; grupos cristianos; protesta social.

ABSTRACT

Even though no relevant evidence exists about the revival of religion in the European public sphere, certain «moral policies», such as those dealing with the regulation of abortion, have unleashed the protest of Christian-inspired lay groups, *advocacy coalitions* and churches. Social mobilization against this type of policies is not surprising in democracy, but one of the new traits of the antiabortion protest over the last decades is that it has been led by social groups and experts, not connected with the church, who emphasize scientific, rather than moral or religious arguments. On their part, churches in different countries have played different roles: unlike other religious institutions, the Spanish Catholic church (SCC) has clearly played the role of an adversarial interest group and has been *de facto* an important ally of Christian social groups. The adversarial strategy of the organized Christian world is basically due to the new Socialist agenda (2004-11), which has stressed morally-sensitive issues such as the liberalization of abortion, same-sex marriage and the subject of Education for Citizenry. The analysis of Christian social group shows however that important differences regarding their framings and repertoires are to be found. Likewise, relevant overlapping membership between these groups and the SCC can be detected, even though both actors have reiterated that no formal links exist between them. Finally, that religion in secularized societies may become a public issue should there be religiously-inspired actors who successfully mobilize Conservative

sectors in the society which express a high intensity of preferences in the face of morally-laden policies, is another finding to be borne in mind.

Key words: abortion; interest group; Catholic Church; christian groups; social protest.

I. INTRODUCCIÓN

Desde comienzos del 2009 se ha desarrollado una importante protesta contra la reforma de la ley del aborto promovida por el gobierno de Zapatero. Los protagonistas de la misma son fundamentalmente grupos laicos de inspiración cristiana que han encontrado en la Iglesia Católica española (ICE) un importante aliado *de facto*, pues ésta se ha sumado a la protesta diseñando campañas (en las que ha invertido importantes recursos económicos) y fomentando la participación social en acciones colectivas. Aunque estos dos actores son autónomos entre sí y no exhiben vínculos institucionales o formales, mantienen indudablemente una relación de cooperación y dependencia recíproca. Partidos conservadores y de orientación demócrata-cristiana han contribuido también, aunque de forma más subsidiaria, a movilizar sus bases en contra de la reforma. El «movimiento antiabortista de segunda generación» se nutre así de grupos cristianos de muy distinto tipo que, en su mayoría, ponen el énfasis en argumentos científicos y éticos (y no tanto religiosos) para oponerse al aborto, lo cual les distancia del fanatismo religioso de muchos colectivos de la década de los ochenta (la primera generación). La coincidencia de objetivos y planteamientos de estos grupos con la ICE, que ha actuado en la protesta como grupo de interés opositor, junto al hecho de que sus líderes y bases sociales sean predominantemente católicos, permite calificarlos como de inspiración cristiana a pesar de que se autodefinan mayoritariamente como aconfesionales. Algo parecido sucede con respecto a su presentación como apartidistas: los partidos conservadores, que han votado en las cámaras en contra de la reforma y promovido la participación de sus bases en las actividades antiabortistas, son también aliados *de facto* de estos grupos, aun cuando no existan acuerdos explícitos entre los mismos.

Antes de que comenzara la acción colectiva contra el aborto, los grupos cristianos habían actuado junto con la ICE como adversarios políticos del gobierno de Zapatero. Esta estrategia coincide prácticamente con el inicio de su mandato en 2004 y se debe, principalmente, a que bajo el nuevo liderazgo socialista se ha producido un cambio en el rumbo de las prioridades políticas: los objetivos social-demócratas, tradicionalmente centrados en el empleo y la solidaridad, se han visto ensombrecidos por otros a favor de la am-

pliación de libertades y derechos civiles (Calvo, 2009) (2). La apuesta del PSOE por políticas de contenido moral (la aprobación del matrimonio homosexual, la inclusión curricular de la asignatura Educación para la Ciudadanía, y la ampliación del aborto, entre otras) ha activado la protesta de grupos cristianos y elites eclesiásticas en un contexto en el que los partidos habrían ido adoptando progresivamente un perfil más definido en cuanto a cuestiones religiosas (o que afectan a los votantes más religiosos) y la religión habría ido cobrando fuerza como factor explicativo del voto (Montero, Calvo y Martínez, 2008).

La hipótesis del artículo es, por lo tanto, que la religión en las sociedades secularizadas deja de ser un asunto esencialmente privado (aunque nunca lo haya sido ni vaya a serlo de forma exclusiva) si existen actores de inspiración religiosa que, ante la aparición de *issues* morales, deciden desempeñar un papel político, desarrollar campañas públicas y movilizar con éxito a determinados sectores de la sociedad. Estos actores pueden ser laicos o eclesiásticos. Los primeros, que han sido los principales impulsores de la movilización antiaborto en España, han «modernizado» su mensaje, enmarcando lo que denominan derecho a la vida como derecho natural y universal según criterios éticos, jurídicos y médico-biológicos. Mientras que la movilización de grupos sociales en contra de estos *issues* no es un fenómeno sorprendente en democracia, el papel de las iglesias no es tan fácilmente predecible. Es interesante resaltar que, a diferencia de otras iglesias (tanto protestantes y ortodoxas como, lo que es más significativo, católicas) en distintos países europeos, la ICE no se ha limitado a funcionar como conciencia crítica de la sociedad (difundiendo ideas críticas con respecto a determinadas políticas del gobierno), sino que ha actuado claramente como grupo de interés opositor. Las razones por las cuales la ICE ha decidido elegir esta opción, mientras que otras iglesias se han abstenido de entrar en la arena política o lo han hecho de forma dubitativa, será uno de los temas a analizar en este trabajo (3). Aunque existan razones exógenas que puedan explicar el activismo

(2) Aunque en España el conflicto público entre grupos cristianos, actores eclesiásticos y partidos políticos haya coincidido principalmente con gobiernos socialistas, la tensión ha sido mayor bajo la presidencia de Zapatero. A pesar de que existe una cierta afinidad programática entre la ICE y el PP, ambos han defendido ideas distintas en una serie de temas: aun exhibiendo el PP una retórica antiabortista, el gobierno de Aznar no revocó la ley de despenalización del aborto aprobada en 1985, mientras que su estricta posición en temas de inmigración fue criticada por ciertas figuras religiosas. También se produjeron importantes desacuerdos en relación con el apoyo del gobierno del PP a la intervención bélica en Irak.

(3) Para un análisis más pormenorizado de la ICE como grupo de interés, véase AGUILAR (2010).

político religioso (la lucha contra la secularización que se inició con el Papa de Juan Pablo II y se mantiene con Benedicto XVI), se argumentará que son más relevantes las de tipo endógeno: en concreto, la históricamente enraizada posición de la ICE dentro de una sociedad que se autodefine mayoritariamente como católica así como la también privilegiada relación iglesia-estado en un país que es constitucionalmente aconfesional. La nueva agenda política socialista, con su énfasis no solo en temas de contenido moral sino también de igualdad de género y recuperación de la memoria histórica, ha activado asimismo la protesta de la ICE y de determinados grupos que reaccionan ante lo que consideran un ataque frontal a los valores cristianos dominantes en el país.

El artículo se estructurará de la siguiente forma. La primera parte ubica el trabajo dentro de las denominadas teorías de la oferta o del mercado religioso, las cuales defienden que, al ser estable la demanda en las sociedades secularizadas europeas (es decir, al existir un porcentaje importante de población que se autodefine como creyente a lo largo del tiempo), los cambios que se observan en la relevancia política de la religión en distintos países deben ser explicados desde el lado de la oferta: lo que importa son los actores que activan la religión con fines políticos. Mientras que la segunda parte describe la evolución de la política de regulación del aborto en España, la tercera analiza los principales protagonistas de la protesta antiabortista: los grupos laicos de inspiración cristiana. Se presentan en esta sección argumentos de la teoría del capital social, que relaciona la asistencia a las iglesias con la participación política en *issues* morales, y distintos hallazgos sobre el asociacionismo civil en grupos pro-vida y el conflicto en torno al aborto en Estados Unidos (país que ha generado la mayor cantidad de literatura académica sobre el tema). Asimismo, el activismo antiabortista español es analizado a través del rastreo sistemático de sus numerosas páginas web así como continuas declaraciones en la prensa y medios audiovisuales de sus líderes; esta información primaria ha sido complementada con tres entrevistas en profundidad (dos de ellas en el Foro de la Familia y Hazte Oír, como principales actores de la protesta, y una tercera en Confapa, organización del ámbito educativo que también participa en la causa antiabortista) (4). En la cuarta parte se analiza el aliado *de facto* de los grupos antiabortistas: la ICE.

(4) Las entrevistas se realizaron el día 17 de mayo de 2010, y los entrevistados fueron Ignacio García-Juliá (director del Foro de la Familia), Víctor Rodríguez Gago (director de comunicación de Hazte Oír) y Mercedes Coloma (presidenta de Cofapa, Confederación de Padres de Alumnos, a medio camino entre la Concapa, escuela católica, y la Ceapa, escuela pública).

A diferencia de estos grupos, que disfrutaban de una libertad de maniobra que les permite funcionar tanto como movimiento social (al presentar una lógica de desafío a las autoridades y exhibir motivaciones no materiales) como grupo de interés (5), la ICE se encuentra más constreñida en su actuación: el clima post-Concilio Vaticano II ha desincentivado el apoyo explícito de las iglesias católicas a los partidos y, además, la injerencia política de las elites eclesiásticas en democracia es vista con suspicacia por amplios sectores sociales. A pesar de ello, la iglesia en España, a diferencia de otras iglesias europeas que se asemejan más a instituciones públicas, ha actuado claramente como grupo de interés opositor. Se analizan, por lo tanto, las distintas razones que explican la comparativamente beligerante presencia política de la ICE en la lucha contra el aborto. En las conclusiones se hilvanan los argumentos histórico-institucionales (el peso de la iglesia en una sociedad que se autodefine —cultural y religiosamente— como mayoritariamente católica, así como la relativa independencia política de los actores eclesiásticos en el estado aconfesional) y los más contingentes, de tipo electoral-partidista (los partidos pueden obtener beneficios electorales si definen sus perfiles religiosos en contextos sociales en los que el electorado reacciona de forma distinta a políticas de contenido moral), que explicarían el intenso activismo político de los grupos laicos de inspiración cristiana y de la ICE.

II. LOS ACTIVADORES DE LA RELIGIÓN CON FINES POLÍTICOS: LOS GRUPOS CRISTIANOS Y LAS IGLESIAS

El término *resurgencia* describe «tanto un *revival* de la religión como un nuevo contexto en desarrollo en el que los *issues* relacionados con la religión se han vuelto controvertidos en la esfera política» (Madeley, 2003, 2). Contrariamente pues a la tesis de Luckmann (1973), según la cual la religión habría pasado a ser un asunto privado e invisible en las sociedades secularizadas, algunos autores afirman que ciertas religiones han adquirido un visible perfil público en las últimas décadas (Casanova, 1994; Warner, 2000). Esta

(5) Mientras que los grupos de interés son «organizaciones que no forman parte del gobierno al que intentan influir» o «representantes de subgrupos concretos en la sociedad que establecen vínculos con los partidos políticos para así ser representados en el proceso político» (BERRY, 1997, 4-5; WARNER, 2000, 18), los movimientos sociales no siempre adoptan la forma de organizaciones ni tienen necesariamente «constituencias» definidas. Según TARROW (2004), los movimientos sociales son desafíos colectivos promovidos por personas que comparten intereses comunes y solidaridad, las cuales se embarcan en acciones contenciosas en una interacción mantenida con elites, autoridades y oponentes. Los elementos de solidaridad y de acción contenciosa no tienen por qué estar presente en los grupos de interés.

visibilidad es aplicable sobre todo a las iglesias católicas latinoamericanas vinculadas a la teología de la liberación y a las conservadoras iglesias evangélicas norteamericanas, y no tanto a las europeas. Aunque en esta región existe «poca evidencia del resurgir de la religión como tal» (Madeley, 2003, 2), ciertos *issues* de contenido moral como el aborto han provocado la protesta de grupos laicos de inspiración religiosa, *advocacy coalitions* de expertos y ciertas iglesias principalmente católicas. Estos actores «retan en nombre de la religión [y crecientemente de principios científicos] la legitimidad y la autonomía de las esferas seculares primarias, el estado y la economía de mercado» (Casanova, 1994, 5).

El presente trabajo se centra pues en la religión como *cleavage* manifiesto o, más concretamente, en los grupos sociales de inspiración cristiana y en la ICE como actores que deciden, bajo determinadas circunstancias, activar políticamente la religión, así como principios éticos y científicos, con el objetivo de actuar contra la reforma del aborto promovida por el gobierno. La transformación de un *cleavage* religioso latente en uno manifiesto con consecuencias políticas se hace visible a través de la opción (estrategias de movilización) adoptada por los activadores del *cleavage* (los grupos cristianos y la ICE) y de los resultados tangibles de tal opción (creación de un clima de enfrentamiento político). Por ello, es el ámbito de la oferta (grupos sociales e iglesia) y no el de la demanda (los creyentes, católicos en su gran mayoría, pueden reaccionar o no a los ofertantes) el que será objeto de estudio. Las teorías que se centran en la oferta han sido propuestas por aquellos estudiosos de la religión que trabajan dentro de las aproximaciones de la elección racional y la movilización de recursos. Ambas aceptan que «la demanda pública de religión... es constante» y aspiran a «rectificar el olvido en el que ha caído el lado de la oferta en los análisis sociológicos de la religión [a través] de dirigir la atención hacia el trabajo que desarrollan los líderes y activistas religiosos en cuanto a la movilización de recursos». Los racionalistas afirman, asimismo, que la libre competencia en los mercados religiosos es altamente deseable porque «las empresas religiosas buscan maximizar sus beneficios aumentando sus miembros y otros recursos materiales; si no existe regulación pública o subsidios estatales —los cuales distorsionan el mercado—, el éxito de las empresas religiosas dependerá de su habilidad a la hora de satisfacer a sus clientes». El escenario opuesto, caracterizado por «condiciones de monopolio u oligopolio, generalmente con subsidios estatales y barreras a la entrada [de nuevas empresas religiosas], favorece que las instituciones religiosas se vuelvan holgazanas y carezcan de los incentivos necesarios para proporcionar sus servicios de forma eficaz» (en Norris e Inglehart, 2004, 11; en Aldridge, 2000, 101, 103-4).

A pesar de que el argumento básico de las teorías basadas en la oferta (los ofertantes religiosos son importantes y explican la diferente relevancia política de la religión en diferentes países) es uno de los hilos conductores del presente trabajo, existe un importante desacuerdo con estos estudios: el diferente grado de religiosidad en Europa y Estados Unidos no puede ser explicado mediante el pluralismo que caracteriza el mercado religioso norteamericano. Este desacuerdo es especialmente relevante por dos razones distintas: en primer lugar, porque los grupos laicos de inspiración cristiana en España funcionan en un contexto social católico enormemente homogéneo (solo un 7-8% de la población pertenece a iglesias que no son la católica y este porcentaje tiende a identificar, además, a la población inmigrante) (6); y, en segundo lugar, porque la ICE opera en un mercado cuasi-monopolista con generosos subsidios estatales y, sin embargo, no muestra el tipo de «apatía política» que los racionalistas frecuentemente adscriben a las iglesias (nacionales) protestantes en contextos parecidos de mercado religioso. Podría argumentarse, al contrario, que tanto la identidad como la participación religiosa pueden ser más intensas en mercados monopolistas (España, Polonia, Irlanda, Italia) que pluralistas. Se puede argumentar también que, bajo determinadas circunstancias, esta identidad puede ser movilizadada y convertida en acción política más fácilmente en mercados no competitivos que competitivos (7).

La oferta es entonces relevante debido a que la demanda en muchos países europeos secularizados no ha cambiado sustancialmente: la mayoría de los ciudadanos todavía se autodefinen como cristianos de distinto tipo (8).

(6) Según ROZENBERG (1996), a mediados de los años noventa había aproximadamente 200.000 protestantes, 175.000 musulmanes y 15.000 judíos en España. Datos de 2007, procedentes del registro oficial de entidades religiosas del Ministerio de Justicia, indican que más de tres millones de españoles (en torno al 7% de la población) no son católicos. El número de entidades islámicas inscritas se ha multiplicado por cuatro en una década, mientras que las evangélicas casi se han duplicado en 10 años. También ha experimentado un gran crecimiento el número de entidades ortodoxas: un 160% desde 1997 (<http://madrepatria.blogspot.com/2007/03/la-inmigracin-cambia-el-mapa-religioso.html>).

(7) Por ello, las teorías basadas en la oferta tienen «problemas a la hora de explicar la prolongada fuerza de las congregaciones en muchos países del sur de Europa, a pesar del papel monopolista de las iglesias católicas» (NORRIS e INGLEHART, 2004, 13). Como señala además CASANOVA (2009): «los países católicos suelen ser más religiosos que los protestantes o los mixtos» (143). Por supuesto, la acción política de inspiración religiosa en España (y en otros países) es obviamente distinta de la innegablemente más alta participación en organizaciones religiosas de base que encontramos en Estados Unidos.

(8) Esta auto-definición podría ser entendida mejor como identidad cultural (y no religiosa) cristiana (CASANOVA, 2009).

La estable auto-definición religiosa no va sin embargo acompañada de una práctica religiosa estable, pues esta última se ha reducido prácticamente en todos los lugares. Si la demanda es estable (auto-definición), o ha decaído (práctica), ¿cómo puede explicarse que la religión haya sido activada políticamente en determinados países pero no en otros? La respuesta estriba en el tipo de liderazgo religioso, eclesiástico o no, existente en distintos contextos así como en factores de largo alcance vinculados al peso histórico de la iglesia en la sociedad y a la relación iglesia/estado en el país. Como señala Enyedi (2003, 220), «la historia y las aproximaciones que ponen el énfasis en el *path-dependency* son particularmente útiles a la hora de explicar la varianza» relativa a la diferente relevancia, y los distintos contenidos, que caracterizan los *issues* que relacionan iglesia, religión, sociedad y estado en distintos países europeos.

III. LAS POLÍTICAS DEL ABORTO EN ESPAÑA: HACIA EL «MODELO DE PLAZOS»

La política sobre el aborto es una política moral de carácter regulativo. Es moral porque afecta a «los derechos, principios o valores básicos de los individuos», y es regulativa porque no se ve acompañada generalmente de gasto público, tiene efectos inmediatos y porque el estado, al legislar sobre la misma, autoriza o prohíbe que estos mismos individuos realicen determinadas acciones. Además, y a diferencia de las políticas económicas que están condicionadas por factores internacionales que no son fácilmente controlables ni predecibles por los políticos, la regulación del aborto no se ve sujeta a constricciones externas. Por lo tanto, a los partidos políticos no les resulta fácil justificarse ante sus electores si deciden no regular esta práctica, o (si se regula) no oponerse a su regulación, pues en ambos casos estarían incumpliendo sus programas y promesas electorales (pro-abortistas, en el primer caso, y antiabortistas, en el segundo) (Barreiro, 2000, 10).

La naturaleza moral de la política sobre el aborto favorece que el debate se plantee en torno a posiciones extremas (la defensa a ultranza de los derechos del feto, que convierte cualquier interrupción de la gestación en un crimen, frente a la defensa a ultranza de los derechos de la mujer sobre su cuerpo, lo cual la permitiría abortar libremente dentro de determinados plazos) que provocan profundas divisiones en la sociedad. La discusión en torno a cómo concebir la vida (los derechos del embrión frente a los derechos reproductivos de la madre) parece abocar el tema a un conflicto irresoluble y, por lo tanto, a juegos de suma cero en los que resulta imposible distribuir costes y beneficios. En la práctica, sin embargo, la regulación del aborto (al igual

que muchas otras políticas) puede llegar a convertirse en un asunto desagregable: o bien se divide en distintas decisiones, o bien se posponen decisiones difíciles dentro de una lógica incrementalista. La desagregación puede atemperar el «fundamentalismo» que muchas veces caracteriza el debate. Ahora bien, «la desagregación en el ámbito de una política moral es poco flexible, puesto que debe hacerse respetando un claro esquema de justicia» (Barreiro, 2000, 26).

El proceso político que conduce a la primera regulación sobre el aborto se inicia en España en 1983, en un contexto en el que el PSOE, aun contando con la mayoría absoluta en el Parlamento, inicia una reforma relativamente moderada para evitar que triunfe el anunciado recurso de inconstitucionalidad presentado finalmente por el principal partido de la oposición: la coalición de Alianza Popular y Partido Demócrata Popular (AP-PDP). Además, en presencia de una sociedad que se define como predominantemente católica y de la existencia de una influyente ICE, el PSOE había ido suavizando sus iniciales posiciones anticlericales con el objetivo de maximizar sus posibilidades de triunfo electoral y evitar un enfrentamiento frontal con la iglesia. De hecho, la llegada de los socialistas al poder se apoya claramente en el voto de los católicos, sobre todo de aquéllos no practicantes (cuadro 1).

CUADRO 1. *Voto al PSOE en 1982 según perfil religioso*

Elecciones 1982	Total voto al PSOE	Total electorado
Católicos practicantes	37%	47,6%
Católicos no practicantes	48,5%	40%
No creyentes o indiferentes.	13,4%	11,6%

Fuente: en Barreiro (2000, 86).

La defensa por parte de los socialistas de una regulación del aborto genera una confrontación con aquellos partidos que exhiben un cierto perfil demócrata-cristiano. La ICE, por su parte, muestra también una frontal oposición al aborto pero desempeña un papel ambiguo durante el proceso político que conduce a su despenalización, pues no le concede una relevancia prioritaria en ninguna de las dos comisiones (política y técnica) que el PSOE creó para discutir sobre cuestiones que afectaban a los intereses católicos (9): «en

(9) De todos modos, la jerarquía eclesiástica de aquel momento era distinta de la actual. Prueba de ello es la declaración del obispo Iniesta, entonces colaborador del cardenal Tarancón: «mi conciencia rechaza el aborto totalmente, pero mi conciencia no rechaza la posibili-

el ámbito de la relación institucional con el gobierno, la jerarquía eclesiástica prefirió centrar su atención en luchas sobre cuestiones concretas de poder, como la educación (10) o los fines de la televisión pública» (Barreiro, 2000, 93-4). Asimismo, los grupos antiabortistas, liderados por la Federación Española de Asociaciones Pro-Vida, se manifiestan en las calles en contra de la reforma: en una de sus más exitosas convocatorias, celebrada en 1983 en Madrid y con destacada presencia de políticos del PP-PDP, reúnen a unas 150.000 personas —un millón según los organizadores (*El País*, 6/3/1983)—. La legislación que finalmente se aprueba en 1985 (193 votos a favor, 56 en contra y ocho abstenciones), tras la intervención del Tribunal Constitucional, es moderada, pues está «a medio camino entre las posturas que identifican el aborto con el crimen y aquellas que defienden la libre decisión de la mujer»... La ley trata «de desactivar la polarización propia de este asunto... sobre todo, gracias a la intervención de los tribunales constitucionales... que obligan a los representantes a descartar las posiciones extremas». De hecho, tras la sentencia constitucional, los diputados de AP-PDP atemperan su posición anterior y presentan enmiendas de grupo que defienden «un sistema de eximentes» [el aborto no se penalizaría si se demostraba que se había realizado siguiendo los supuestos contemplados por la ley] que coinciden en gran parte con el proyecto socialista (Barreiro, 2000, 17-8, 41).

En un análisis comparado, la legislación española de 1985 se situaría *de iure* en el extremo restrictivo del espectro (modelo de requisitos) frente al modelo de plazos, el más liberal, colocándose en medio el modelo de ansiedad (cuadro 2): el primero (*indication model*) considera el aborto una excepción que debe ajustarse, para ser practicado, a una serie de requisitos definidos en la ley; el segundo (*period model*) otorga a la mujer una libertad ilimitada dentro de determinados plazos; y el tercero (*distress model*) permite que la gestante aduzca una situación de necesidad social o de ansiedad para finalizar su embarazo. *De facto*, sin embargo, y al igual que otras leyes también restrictivas, el aborto en España se «liberaliza» en su posterior desarrollo al permitirse su práctica en clínicas privadas en las que el cumplimiento del sistema de eximentes es muy laxo.

dad de que la ley deje de condenarlo como un hecho delictivo» (*El País*, 1-5-1979). Ello no impidió que posteriormente, en la denominada «guerra de los catecismos», la iglesia equipara «el aborto al asesinato, haciéndose comparaciones con la guerra y el terrorismo» (BARREIRO, 2000, 95).

(10) «La Ley sobre la Organización de la Enseñanza (LODE), aprobada en 1984, fue vivida como un auténtico desafío por los obispos, quienes movilizaron a los partidarios de la enseñanza privada... El conflicto quedó neutralizado cuando el gobierno aceptó entablar negociaciones directas con la Comisión permanente de los obispos sobre la aplicación de dicha ley». ROZENBERG (1996, 262-3).

CUADRO 2. Modelos de regulación del aborto

Indication Model	Distress Model	Period Model
España, Irlanda, Portugal, Suiza	Francia, Países Bajos, Austria, Bélgica, Italia, Alemania, Gran Bretaña	Dinamarca, Finlandia, Noruega, Suecia

Fuente: Adaptado de Minkenberg (2003, 208).

En España la protesta antiabortista de los grupos sociales irá perdiendo fuerza una vez que la ICE concentre sus esfuerzos en otras cuestiones y los partidos acaten la sentencia constitucional: de hecho, la primera manifestación pro-vida tras 1985 no tendrá lugar hasta el 2004 (Entrevista Foro, 2010) (11). No hay que olvidar, además, que las encuestas del CIS señalaban que la mayoría de los españoles estaban a favor de la despenalización del aborto en los términos que planteaba la ley de 1985. Todo ello puede explicar que el gobierno del PP (1996-2004) decida no tocar esta legislación así como que no exista una presión visible y continua por parte de la iglesia (12) o de los grupos sociales antiabortistas con respecto a su revocación durante las dos legislaturas conservadoras. De hecho, ya en vísperas de los comicios de 1989, Aznar había afirmado que el PP no modificaría la legislación de despenalización del aborto si ganara las elecciones: nunca practicaría «una política que [invadiera] la conciencia privada de la persona» (El País, 13/10/1989). Es sólo tras la nueva reforma abortista del 2008 cuando las alarmas se disparan, llegando entonces algunos políticos del PP como Mayor Oreja a reconocer que hubo responsabilidad en el partido por «haber mirado hacia otro lado» en el tema del aborto —responsabilidad además compartida con muchos otros españoles que no se movilizaron en contra de la ley de 1985 (13).

El *issue* del aborto vuelve a la esfera pública con la reforma que el gobierno de Zapatero anuncia en agosto del 2008, y después de que a finales del año anterior la Guardia Civil interrogara a mujeres y asistentes sanitarios por supuestas prácticas ilegales de aborto en Barcelona tras la querrela pre-

(11) A finales de 1986 el grupo Acción Familiar presenta un recurso contencioso-administrativo ante el Tribunal Supremo en el que se pide la suspensión del RD 2409/1986 que liberalizaba la aplicación de la norma abortista —esta suspensión prospera inicialmente hasta que a finales de 1988 la instancia judicial decide desestimarla.

(12) La ICE circunscribió su oposición al aborto al ámbito de las declaraciones. En una Nota de la Comisión Permanente del 17/02/2000 afirmaba, por ejemplo, que la legislación entonces vigente era «gravemente injusta» y debía «ser abolida».

(13) <http://www.noticias.terra.es>, consultado el 13-5-2010.

sentada por la organización católica e-Cristians (14). Mientras que en el programa electoral del PSOE del 2004 se mencionaba una ley de plazos, en el del 2008, tras el epígrafe «salud sexual y reproductiva», se anunciaba que se promovería «la reflexión y el debate social sobre cómo [estaba] funcionando la vigente Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo y sobre la posibilidad de modificar la misma y aprobar una nueva ley» (15). La reforma finalmente aprobada en 2010, que contempla entre otras cosas el aborto libre durante las 14 primeras semanas de gestación así como la posibilidad de que las jóvenes de 16 años puedan interrumpir su embarazo sin informar a sus padres, coloca claramente la legislación española dentro del modelo liberal de plazos (*period model*). Prueba de la controversia política que la ley ha generado es su ajustado resultado parlamentario (184 votos a favor y 158 en contra —PP, UPN, CC, y siete miembros de CiU, tres del CDC y cuatro de UDC—) así como el hecho de haber sido recurrida ante el Tribunal Constitucional.

A comienzos del nuevo siglo, y a diferencia de mediados de los años ochenta, el perfil religioso tanto de los votantes como de los partidos ha cambiado: mientras que el voto religioso ya no se divide de forma relativamente equitativa entre la izquierda y la derecha y tiende a concentrarse más en esta última, la «identidad» religiosa de los partidos se ha hecho también más definida. Ahora bien, en el contexto de una sociedad crecientemente secularizada (entendido este fenómeno principalmente como declive en la asistencia a los oficios), el número de católicos que va a misa con regularidad se ha reducido tanto dentro de las filas del PSOE como del PP. Según datos del CIS, frente al 85,5% de católicos (practicantes y no practicantes) que decían haber votado al PSOE en 1982, la encuesta postelectoral del 2008 (que recoge el recuerdo de voto en las elecciones del 2004) muestra un menor número de católicos apoyando al gobierno de Zapatero: el 75,4% (frente al 92,9% que habría votado al PP); además, del porcentaje de votos católicos que va a parar al PSOE, el 60,6% no asiste casi nunca a misa y solo el 12,1% va casi todos los domingos (frente al 42,0% y el 23,0% para el PP).

IV. CAPITAL SOCIAL Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS

Los estudios sobre capital social han puesto el énfasis en el papel de las iglesias a la hora de promover el asociacionismo y el compromiso cívico y

(14) <http://www.lavanguardia.es>, consultado el 10-6-2010.

(15) <http://www.estaticos.elmundo.es>, consultado el 15-6-2010.

político (Putnam, 1993 y 2000). Norris e Inglehart (2004) han constatado en una macro investigación internacional que la asistencia a la iglesia se asocia positivamente con la pertenencia a organizaciones religiosas (tal y como cabría esperar), pero que también se vincula a niveles bajos de discusión e interés políticos, confianza social (a diferencia de lo que la teoría del capital social parece afirmar) y participación en formas radicales de protesta política (192). En otro proyecto internacional de grandes dimensiones, se sostiene que la religión es importante para la gente «y que correlaciona de forma positiva con la felicidad» en distintas regiones del planeta. Además, en contextos de religiosidad moderada, «distintos estudios muestran que aquellos que tienen fe son, como promedio, más felices que otros. No está claro si es más probable que la gente más feliz sea la que tiene fe, o que sea la religión la que les hace más felices, o que exista un efecto generalizado que provenga de las redes sociales que a menudo acompañan a la religiosidad». Con respecto a este último punto, la autora del estudio señala que «hay un vínculo entre niveles altos de participación en organizaciones religiosas y niveles altos de felicidad», lo cual se mantiene «incluso cuando se introducen medidas de control para el capital social —por ejemplo, el alcance de participación en todo tipo de organizaciones cívicas». Además, el pertenecer a una religión incide en una mayor satisfacción con la vida y hace a los individuos más optimistas (Graham, 2009, 190-1, 62). Por otro lado, los estudios sobre asociacionismo en Estados Unidos corroboran que los que asisten regularmente a la iglesia suelen tener opiniones conservadoras con respecto a temas morales como el aborto (16) y, lo que es más importante, constatan que tener una posición fuerte en contra del aborto convierte este tema en un «*issue engagement* que, por sí mismo, promueve la participación política..., [y] actúa como una fuerza independiente a la hora de movilizar la actividad política». Además, aunque «el poder de las actitudes extremas hacia el aborto a la hora de aumentar esta actividad podría depender de si estas actitudes son

(16) La característica social que en Estados Unidos mejor explica la oposición al aborto es la religiosa o «la frecuencia de la práctica dominical» (DE MIGUEL, 1983, 163). Dos décadas después, Castells coincide en este punto: los valores y las creencias políticas religiosas son más importantes que las características demográficas, ocupacionales o residenciales para explicar el fundamentalismo cristiano; «el movimiento pro-vida (antiaborto) es la expresión más militante e influyente del fundamentalismo cristiano en los Estados Unidos» (2003, 56). El grupo de presión antiabortista más relevante, el Comité Nacional por el Derecho a la Vida (*National Right to Life Committee*), «es básicamente católico... con creencias religiosas firmes y por lo general muy conservadoras». Además, la principal organización sustentadora de la lucha antiabortista «ha sido la *National Conference of Catholic Bishops*». A partir de 1980, se unieron los evangélicos y los protestantes fundamentalistas de la *Moral Majority* (DE MIGUEL, 1983, 168, 170).

pro-elección o pro-vida» (pues ambas funcionan como predictores significativos de las actividades relativas al aborto), «el impacto de las actitudes pro-vida es más del doble que el de las posiciones pro-elección» (Verba *et al.*, 1995, 405). En términos de la teoría de la elección, ello implica que el aborto está vinculado a una alta intensidad de preferencias o, como diría Olson, que la fracción del interés asociada a conseguir el bien colectivo de la ilegalización del aborto sería comparativamente más grande entre los grupos antiabortistas que lo que lo sería entre los pro-abortistas el conseguir su legalización (17). Las encuestas también reflejan que los activistas de la iglesia no expresan «un deseo de influir en la política del gobierno... y es más probable que mencionen gratificaciones cívicas y sociales y menos los beneficios materiales» (Verba *et al.*, 125). Al no existir en la lucha antiabortista incentivos materiales directos, aparecen los de tipo *purposive*: es decir, la «satisfacción por haber contribuido a hacer del mundo un lugar mejor» (Berry, 73). Los incentivos morales, centrados en los «conceptos universalistas de justicia y deber», motivan pues la acción individual (18) (Robles, 2007, 187).

Muchos de los hallazgos relativos al asociacionismo religioso, en general, y a la protesta antiabortista en Estados Unidos, en particular, son exportables al caso español. Una de las excepciones es que los grupos pro-vida en España insisten actualmente en definirse como aconfesionales, por mucho que tengan una clara inspiración religiosa o, más concretamente, católica—sus líderes, si acaso, prefieren el término cristiano—. La idea de la aconfesionalidad se puede entender desde un doble punto de vista: por un lado, el derecho a la vida del no nacido se enmarca como principio ético universal que no conoce barreras de credo, nacionalidad o ideológicas (de ahí que estos grupos resalten también su apartidismo); mientras que en Estados Unidos «la lucha contra el aborto simboliza todas las luchas para preservar la familia, la vida y el cristianismo, tendiendo un puente a las otras fes cristianas» (Castells, 2003, 55), en España la protesta antiabortista ha trascendido el mundo cristiano, participando en la misma las comunidades de musulmanes y judíos del país. Por otro lado, la autodefinición de aconfesionalidad de estos grupos encaja dentro del modelo constitucional español, el cual implica, a diferencia del norteamericano, que no existe una estricta separación igle-

(17) Otro tema moral, el del rezo en las escuelas, parecido al aborto en cuanto a que polariza la opinión pública y correlaciona positivamente con la implicación religiosa, no despierta sin embargo tanta pasión ni promueve tanta participación política (VERBA *et al.*, 407).

(18) En términos económicos, la utilidad procedural que derivan los activistas de la lucha antiabortista parece depender más de la participación en sí misma y no tanto de sus resultados.

sia/estado y que las autoridades públicas no son neutrales ante el hecho religioso (o, más específicamente, ante el predominio sociológico de los católicos en el país) (19). De forma similar a otros países, sin embargo, se ha comprobado en España que la actividad religiosa de los individuos y sus creencias se relacionan entre sí de manera positiva (Brañas y Neuman, 2008) y que la satisfacción que los grupos antiabortistas derivan de su lucha parece más emocional que instrumental. Esto no debe llevar a pensar que éstos no concedan importancia al impacto tangible de su protesta (en términos de una hipotética revocación de la legislación abortista o de su aplicación restrictiva), pero sí que la plantean como misión ineludible con independencia de sus resultados. Asimismo, su misión es percibida como una lucha a favor de la transformación de las mentalidades en el medio plazo: una vez que cambie la opinión pública, ésta presionará a los partidos que, simultáneamente, son ya objeto de presión directa por parte de los grupos antiabortistas (Entrevistas Foro y HO, 2010).

1. *La sintonía entre grupos laicos cristianos y jerarquía católica en España*

Los grupos laicos de inspiración cristiana han tomado la iniciativa a la hora de protagonizar una intensa movilización contra la reforma del aborto en la segunda legislatura del gobierno de Zapatero. La oposición al matrimonio homosexual y a los cambios educativos han movilizado igualmente a estos mismos actores durante la primera legislatura. El eslogan utilizado, «La familia sí importa», recoge precisamente tres objetivos: la defensa del matrimonio (entendido como la unión entre un hombre y una mujer); la defensa de la vida (entendida como el rechazo a todo tipo de interrupción de la gestación); y la defensa de la libertad educativa (entendida como el derecho a la elección del centro educativo y a una educación ética no condicionada por el estado, rechazándose así la supuesta intromisión de los poderes públicos a través de la asignatura Educación para la Ciudadanía).

Aunque la idea de protección de la familia está siempre presente en el discurso de los grupos antiabortistas españoles, el asociacionismo familiar en España representa un fenómeno más amplio y heterogéneo no solo por el

(19) La no neutralidad del estado ante el hecho religioso es la tónica dominante en Europa, por mucho que la relación iglesia/estado exhiba una gran diversidad de modelos en los distintos países europeos. Véase el monográfico «Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality», en *West European Politics*, enero, 1, 2003, principalmente el artículo de MADELEY.

número de asociaciones que abarca sino también por los distintos idearios que recoge. Las asociaciones familiares españolas, como colectivo, están «menos organizadas y [han tenido] un [más] débil impacto en la vida cívica» que sus homólogas europeas. Además, dentro de las mismas pueden distinguirse dos tipos ideales de familia: la convencional (representada por el Foro Español de la Familia) y la plural (la Unión Nacional de Asociaciones Familiares, cuyo ideario en su art. 2.º señala: «toda persona tiene derecho a elegir su forma de convivencia, y a formar una familia independientemente de cuáles sean las características de ésta»). Debido a que la dictadura franquista utilizó la familia como eje de un discurso ideológico fuertemente influido por el pensamiento social católico, durante las décadas de los sesenta y setenta se fundaron miles de asociaciones familiares. Sin embargo, sólo unas pocas de éstas sobrevivieron en democracia: en el Registro Nacional de 1994, únicamente un 6% había sido creado antes de 1975 (Ayuso, 2009, 114, 119). Por ello, aunque las asociaciones familiares que luchan contra el aborto coincidan en su mayor parte con el discurso de la familia convencional, han surgido en un contexto político de democracia pluralista y estado aconfesional.

A pesar de que existen diferencias entre los grupos contrarios a las reformas promovidas por el PSOE, es también innegable que comparten rasgos relevantes: en las manifestaciones es notoria la participación de jóvenes o, al menos, la implicación de la juventud en las filas del movimiento es activamente promovida por parte de las organizaciones que lo conforman; la mayoría de los grupos tiene una naturaleza laica pero, en algunos pocos casos, se han creado unidades dirigidas por sacerdotes; generalmente exhiben una orientación ética-espiritual (no social) y no son inclusivos, en cuanto que se adscriben a un código ético estricto basado en principios universales absolutos; suscriben un enmarcado radical de la protesta (se habla por ejemplo de luchar contra «la cultura de la muerte») aunque todos se autodefinen como moderados; finalmente, tienden a preferir estrategias de movilización en el espacio público frente a otras de tipo más convencional vinculadas al *lobbying*. El total de miembros que reúnen sería aproximadamente de 5.000.000 pero la existencia de afiliación solapada permite conjeturar que esta cifra esté probablemente hinchada (20).

(20) Según propia estimación, basada en SÁNCHEZ-VALLEJO, 2009; www.redescristianas.net y distintas páginas web; y *El País*, 2-1-2011. Esta cifra abarca Concapa (tres millones de padres), Cofapa (900.000 padres), Foro Español de la Familia (más de 5.000 asociaciones y cuatro millones de miembros), Hazte Oír (HO, 4.200 asociados, 100 voluntarios, seis empleados y más de 200.000 suscripciones a su página web), Camino Neocatecumenal (100.000 miembros), Obra de María (40.000 miembros), Opus Dei (35.000), Regnum Christi (5.000),

Es igualmente importante resaltar que los grupos de inspiración cristiana coinciden en gran medida con los dictados de la ICE o de su portavoz principal: la Conferencia Episcopal Española (CEE). Resulta relevante que la sintonía entre estos grupos y la jerarquía eclesiástica sea en ocasiones mayor que la que se encuentra dentro del propio universo de la iglesia católica, con sus numerosas congregaciones e instituciones religiosas de muy distinto tipo: en relación con la controvertida Educación para la Ciudadanía, por ejemplo, el grupo laico católico creado en 1992, Profesionales por la Ética, se alineó con la CEE en su rechazo total a la asignatura y participó en la organización del movimiento de objeción de conciencia de los padres a la misma, mientras que la FERE (Federación Española de Religiosos de la Enseñanza) relativizó la controversia y presentó sus propios libros de texto. La coincidencia entre grupos cristianos y la CEE se constata de muy distintas formas: en sus páginas web se recogen campañas de apoyo al Papa, a la iglesia, en general, y a distintos preladados, en particular; existe un constatado solapamiento en la afiliación, en el sentido que muchos de estos grupos se nutren de miembros de organizaciones religiosas o de carácter no laico (como el Opus Dei, los Legionarios de Cristo o Camino Neocatecumenal); los objetivos y las estrategias de la iglesia son defendidos en sus medios *on-line*, comunicados, ruedas de prensa y actos de protesta (21); y los líderes de estas organizaciones son invitados a participar en blogs (COPE.es), programas radiofónicos (COPE, Radio María), canales televisivos (Popular Televisión, Intereconomía) y universidades (Francisco de Vitoria, San Pablo CEU) en manos de la iglesia, congregaciones religiosas o grupos afines a la ICE.

La explicación de la sintonía entre los grupos cristianos y la jerarquía de la iglesia podría estribar en que la gente que participa en los mismos sea probablemente la que muestra una más alta asistencia a los oficios. Y es que, como señalan Norris e Inglehart (2004, 194), «la participación religiosa (me-

Comunión y Liberación (1.000) y Asociación Católica de Propagandistas (594). Algunos ejemplos de solapamiento son: Concapa pertenece al Foro, HO afirma tener miembros del Opus Dei y de los Legionarios de Cristo en sus filas, la presidenta de Cofapa también perteneció al Foro, Cofapa y Concapa aparecen conjuntamente en distintas publicaciones, y en el comité de e-Cristians existen miembros de Camino Neocatecumenal. El director general del área televisiva de Intereconomía, Marcial Cuquerella, es fundador de HO y su esposa creó la Asociación Víctimas del Aborto. Un caso de cooperación recíproca es la invitación cursada por la Universidad Francisco de Vitoria (de los Legionarios de Cristo) al presidente de HO para que impartiera un curso sobre Internet y Participación Ciudadana. El Director del Foro, Ignacio García-Juliá, fue asimismo profesor de esta universidad.

(21) Aprovechando un juego de palabras, la ICE insertó el lema de su última campaña antiabortista, «Un tú en ti», en la red social Tuenti, pero los responsables de ésta la cancelaron. HO defendió la campaña en su página web y criticó a los responsables de la red.

didada como frecuencia de participación en los servicios religiosos) se relaciona de forma positiva con la pertenencia a organizaciones religiosas» (22). Dicho de otra forma: como asistir a los oficios en España es una práctica en descenso (más de la mitad de la población católica nunca va a misa, en algo más de dos décadas casi un 20% más de católicos ha dejado de asistir [y] aquéllos que van todos los domingos no alcanzaban un quinto en el 2008, mientras que en 1985 ascendían a más de un cuarto» (Martín y Tzirbas, 2009, 15), los que aún siguen haciéndolo se encuentran más expuestos al discurso oficial de la jerarquía de la iglesia (23). Es más, algunos de estos grupos, como Hazte Oír y otros afines (Instituto de Política Familiar, Profesionales por la Ética...), parecen tener una orientación pre-conciliar y ser más conservadores que incluso los más conservadores de entre los obispos: beben de la ideología neocon norteamericana y, entre otras cosas, no aceptan el evolucionismo. Se ha llegado incluso a argumentar «que su misión en España es construir un lobby conservador fuera del control de la jerarquía eclesiástica» (24).

Las diferencias que indudablemente existen dentro de los grupos laicos de inspiración cristiana tienen que ver con el momento de su creación y la existencia de una implícita división interna del trabajo. En lo que respecta a la dimensión temporal, puede distinguirse entre grupos recientemente creados y grupos de larga trayectoria: a la primera categoría pertenecen aquéllos que se definen como aconfesionales y han adquirido relevancia al calor del revuelo provocado por las reformas del gobierno de Zapatero (el Foro Español de la Familia, creado en 1999, y HO, del 2001, entre otros) (25); la se-

(22) «Entre los que asistían a los servicios religiosos al menos una vez por semana, una tercera parte pertenecía a una asociación religiosa o relacionada con la iglesia, en comparación con solo el cuatro por ciento que no asistían regularmente. Esta pauta se aplica a todas las confesiones religiosas», excepto la ortodoxa y la islámica (NORRIS e INGLEHART, 2004, 186).

(23) Uno de los últimos temas en los que se aprecia una coincidencia de criterio entre estos grupos sociales es el del velo islámico en la escuela, cuyo uso se defiende como plasmación de una libertad religiosa que no debe ser coaccionada por el estado. La CEE se encuentra sin embargo dividida sobre este tema. De forma más amplia, la defensa del velo se enmarca en una lucha contra la laicización de la vida pública.

(24) En palabras del profesor de Historia de la San Pablo CEU, Orella Martínez (*El País*, 2-1-2011). La dirección de HO recae sobre un joven abogado, Ignacio Arsuaga, el cual, tras conocer a personas ideológicamente afines en el *think tank* neocon republicano, Phoenix Institute (Arizona), decidió crear una «plataforma transversal» de inspiración cristiana con el objetivo de promover la participación política de los católicos.

(25) El presidente del Foro, Benigno Blanco, ha reconocido que su organización «adquirió un nuevo ímpetu tras la llegada al poder del PSOE», mientras que Mercedes Coloma, la

gunda categoría recogería tanto organizaciones católicas más antiguas (la Confederación Católica de Padres de Familia, Concapa, de 1930) (26), como otras de carácter pastoral (Camino Neocatecumenal, 1964). La distinción que puede establecerse en cuanto a «especialización temática» sería entre grupos pro-vida (Foro, HO, Derecho a la Vida...), pro-familia (Foro, Asociación de Familias Numerosas...), orientados al ámbito educativo (Concapa y Cofapa) y grupos pastorales (Camino Neocatecumenal, Obra de María, Opus Dei, Comunión y Liberación...). Esta distinción es básicamente analítica ya que muchos de éstos comparten los mismos objetivos y participan en las mismas campañas: Concapa y Cofapa han asistido, por ejemplo, a manifestaciones contra el aborto y el matrimonio homosexual aunque su principal interés se sitúe en el campo de la educación; el Foro, por otro lado, se ha mostrado activo en las protestas contra las reformas educativas. Estas diferencias, junto con otras relativas a su distinta aproximación a los partidos políticos y a la elección de diferentes estrategias de actuación (que se expondrán en el siguiente apartado), explican que no se pueda hablar de forma apresurada acerca de la completa unidad y cohesión de un supuesto «bloque católico», tal y como han hecho algunos autores (27).

1.1. *Los principales protagonistas de la protesta antiabortista: el Foro Español de la Familia y Hazte Oír*

El principal actor de la protesta antiabortista en la España del siglo XXI ha sido el Foro de la Familia, una organización paraguas creada en 1999 que abarca más de 5.000 asociaciones (agrupadas en 117 federaciones y 19 confederaciones) y representa estimativamente a unos cuatro millones de familias (28). Engloba asimismo a los grupos pro-vida de los años ochenta (Fe-

presidenta de COFAPA, ha señalado que el mayor activismo de estas organizaciones se debe a las políticas de Zapatero (Entrevista Cofapa, 2010). Asimismo, HO organizó una concentración en Madrid con el lema «Yo rompo con Zapatero», en la que pedía el voto para cualquier partido que no fuera el PSOE (Entrevista HO, 2010).

(26) «Las primeras asociaciones familiares que se crearon en España nacen en la década de 1930 vinculadas a los círculos católicos en el ámbito educativo... la Concapa «puede considerarse la primera gran asociación familiar que se constituyó en nuestro país» (AYUSO, 2009, 116).

(27) «El bloque católico defiende un proyecto unitario, designado principalmente por la jerarquía, y compuesto por cuatro sectores: los intelectuales orgánicos que pertenecen a la jerarquía...; los organizadores de las masas católicas (Concapa, Camino Neocatecumenal...); los medios de comunicación (COPE, Abc, La Razón...); y los partidos políticos de inspiración católica (DÍAZ-SALAZAR, 2008, 141).

(28) www.forofamilia.org, consultado el 28-4-2010.

deración Española de Asociaciones Pro-Vida, FEAPV) y, tras décadas de inacción, es el responsable de la refundación del movimiento antiabortista en noviembre del 2003 cuando convoca a unas 5.000 personas ante la clínica Dator. El Foro ha organizado las manifestaciones más numerosas en contra de la liberalización del aborto a través de una cuidadosa coordinación de muy distintos actores. El segundo protagonista relevante, Hazte Oír (HO), fue miembro del Foro hasta el 2009 y ha ganado relevancia recientemente al organizar por su cuenta distintas concentraciones. HO es un grupo compuesto fundamentalmente por gente joven cuyo presidente fomenta el uso de las nuevas tecnologías de la información como instrumento para la acción política de inspiración cristiana —un ejemplo de este uso es la primera campaña de alertas a través de los móviles en defensa de la familia que se lanzó con el patrocinio del Phoenix Institute en el 2001 (29)—. Tanto HO como el Foro son organizaciones *multi-issue* porque no se centran únicamente en el tema del aborto: la agenda del segundo está más típicamente orientada a la familia (ayudas a los hogares, promoción de la natalidad, educación...), mientras que el primero se implica en una amplia gama de asuntos políticos (desde la defensa del cheque escolar hasta la denuncia de los intentos reguladores de Internet por parte de las autoridades). De hecho, como estrategia de especialización HO creó la plataforma Derecho a Vivir en el 2008.

A diferencia de los grupos antiabortistas de los años 80, los cuales habrían sido «demonizados como fanáticos e intransigentes» (Entrevista Foro, 2010) en la línea de determinados sectores duros del movimiento *pro-life* en Estados Unidos que llegaron a asesinar médicos abortistas y atacar centros donde se practicaban abortos, los nuevos actores de la protesta han realizado un esfuerzo deliberado por cambiar de imagen: se presentan como moderados, se centran en el uso de argumentos científico-racionales (médicos, jurídicos...) (30), y no tanto emocionales o religiosos, y ponen en práctica campañas de comunicación positivas y amables (no se criminaliza a la mujer ni se muestran imágenes truculentas de fetos descuartizados, sino que se recalca el estar a favor de la vida y de la maternidad) (Entrevistas Foro y HO, 2010). Debido a su autodefinición como grupos aconfesionales (aunque en los estatutos de HO aparece el término «humanismo cristiano») y apartidistas, tanto el Foro como HO recalcan que quieren llegar a todo tipo de públi-

(29) Según ARSUAGA (*El País*, 2-1-2011).

(30) De hecho, el Manifiesto de Madrid (16/3/2009), promovido por HO, consistió en una declaración suscrita por más de dos millares de expertos en distintas ramas del conocimiento (medicina, biología, derecho, psicología...) que afirmaba que «la vida humana empieza en el momento de la gestación» (<http://www.hazteoir.org>).

co (no necesariamente católico ni conservador) porque el tema de la vida no conoce fronteras religiosas ni ideológicas y, además, posee una dimensión mundial. La internacionalización del movimiento es también una característica novedosa: HO pertenece al *World Congress of Families* (con base en Washington) mientras que el Foro reconoce su «vocación internacional» y fomenta los contactos con grupos de otros países.

La salida de HO del Foro en octubre de 2008 muestra que el movimiento antiabortista se encuentra actualmente desunido (Entrevista HO, 2010), por mucho que su discurso sea muy similar y que estos dos grupos (junto con otros) estén actualmente colaborando en la organización de futuros actos de movilización. Una diferencia importante entre ambos está relacionada con su aproximación a los partidos políticos: existe un claro contraste entre el estilo comunicativo radical de HO y el más convencional del Foro. Mientras que HO no se inhibe a la hora de criticar abiertamente el liderazgo del PP por la supuesta postura dubitativa de Rajoy y sus acólitos ante el aborto y galardona a sus miembros más conservadores (Mayor Oreja, Nasarre), el Foro, cuyo presidente fue Secretario de Estado con el gobierno del PP, adopta una aproximación más cauta y menos agresiva. Es más, se ha llegado a afirmar que HO, junto con otras organizaciones afines, podría perseguir la creación de un partido a la derecha del PP, al estilo del *Tea Party* en Estados Unidos (31). La forma de entender las acciones públicas en la calle (o lo que se denominó anteriormente estrategias de actuación) constituiría una segunda diferencia: frente a las grandes manifestaciones que organiza el Foro en Madrid, que persiguen un golpe de efecto en los *mass media*, HO prefiere una estrategia descentralizada de «goteo constante» que se plasma en concentraciones simultáneas en muy distintas ciudades. Mientras que dentro del Foro las protestas se ven precedidas por un año de cuidadoso trabajo, durante el que se contacta individualmente con todas las asociaciones hasta que se llega a una agenda compartida que posteriormente es comunicada en una rueda de prensa (32), HO muestra una mayor improvisación y recalca que la presión debe ser constante y no limitarse a los grandes actos colectivos en la capital. Así, HO critica del Foro su falta de agilidad («todo tiene que pasar por su comité ejecutivo»), su rigidez (se quiso prohibir el corazón rojo y sonriente diseñado por HO e imponer un único uniforme blanco porque, de lo

(31) *El País*, 2-1-2011.

(32) El Foro tiene cinco grupos de trabajo que se reúnen semanalmente para preparar las manifestaciones: grupo de personal (voluntariado), de comunicación (de forma que los convocantes lancen un mensaje único), de operaciones (diseño del recorrido, permisos, coordinación ayuntamiento-policía), logístico (megafonía, vídeo...), y financiación (solo para las convocatorias nacionales) (Entrevista Foro, 2010).

contrario, «se incumplían acuerdos corporativos»), y su obsesión por los grandes eventos. El Foro, por su parte, denuncia que HO convoque concentraciones sin un detallado trabajo previo y pida adhesiones *a posteriori* (Entrevista HO y Foro, 2010). Finalmente, es también interesante que el repertorio del Foro sea más amplio que el de HO, en el sentido de combinar tanto técnicas convencionales (iniciativas legislativas populares, recurso a los tribunales...) (33) como otras de tipo más contencioso, al tiempo que confía menos en los instrumentos «virtuales» *on-line* y más en la persuasión de la palabra.

V. LA IGLESIA CATÓLICA ESPAÑOLA EN PERSPECTIVA COMPARADA

Un repaso a «las relaciones iglesia-estado en la Europa contemporánea revela... una sorprendente variedad... Aunque la variedad sea la regla, los diferentes contextos regulativos coinciden a la hora de ofrecer una quimera de neutralidad: “los acuerdos existentes en Europa se han desviado —y continúan haciéndolo, algunos más, algunos menos— de cualquier noción viable de neutralidad”» (Madeley, 2003, 23, 4).

A pesar de que históricamente la iglesia católica, ortodoxa y luterana han favorecido la comprehensividad, en el sentido de promover que todos los miembros de la sociedad estuvieran dentro de sus filas, en el último caso se ha producido a lo largo del tiempo una «relajación del monopolio religioso y una tolerancia efectiva hacia las diferencias dentro de la propia fe y hacia la indiferencia religiosa» (Madeley, 2003, 23). Las iglesias ortodoxas, por otra parte, «han sido generalmente pasivas desde un punto de vista político y han funcionado en simbiosis con gobiernos favorables». A diferencia de estas últimas, centradas en asuntos relativos a la comunidad y poco preocupadas por temas de moral individual, la iglesia católica «espera que los poderes seculares la reconozcan como la sociedad perfecta...» Las iglesias católicas poseen una doctrina social muy precisa y prestan una gran atención al proceso político relativo a temas morales. De hecho, a pesar de que las distintas religiones (protestante, católica, ortodoxa, musulmana) coinciden en rechazar el aborto, la idea de que éste «nunca está justificado» alcanza dentro del universo cristiano su punto máximo entre los católicos (45%), que solo son su-

(33) El Foro promovió una iniciativa popular legislativa contra el matrimonio homosexual que llegó al Parlamento en 2007 y fue ulteriormente rechazada. Asimismo, y en conjunción con otros grupos, ha recurrido a los tribunales en su lucha contra la asignatura Educación para la Ciudadanía.

perados por los musulmanes (60%) (Norris e Inglehart, 2004, 174). En este sentido, «el catolicismo siempre se ha caracterizado por mantener una activa presencia en su relación con la sociedad» (Enyedi, 2003, 222; Madeley, 2003, 38, 42).

Esta activa presencia está comparativamente más enraizada en España: la ICE percibe en las políticas de contenido moral del gobierno de Zapatero la necesidad indiscutible de «retar la absoluta autonomía legal de las esferas seculares y sus pretensiones a organizarse... sin tomar en cuenta consideraciones morales o éticas externas» (Casanova, 1994, 57-8). En claro contraste con otras iglesias (tanto la anglicana en Inglaterra como, lo que es más significativo, las católicas en Francia, Alemania y Bélgica), la ICE ha adoptado un explícito papel político beligerante en su lucha contra el aborto. Mientras que muchas iglesias europeas han funcionado más como institución pública que como grupo de interés, la española lo ha hecho claramente al revés (34). Además, en estos países no han sido tanto las iglesias sino determinadas alianzas políticas (*Prolife Alliance* en Gran Bretaña), *advocacy coalitions* de expertos médicos y jurídicos (en Francia) o grupos sociales no vinculados a la jerarquía eclesiástica (Alemania) los que han liderado la protesta antiabortista. En Alemania (sin una tradición laicista que, como en el caso francés, limite el margen de actuación de la iglesia), la liberalización del aborto en 1992 que siguió a la reunificación del país colocó a la iglesia católica en una incómoda situación pues, aunque oficialmente rechazaba la nueva legislación, «no quería perder la oportunidad de ofrecer consejo a las mujeres y recibir fondos estatales por ello. El conflicto resultante entre el Vaticano y la iglesia católica en Alemania se resolvió a favor de una aproximación “nacional”, defraudando así los obispos alemanes al Vaticano» (Minkenberg, 2003, 212). En Bélgica, la iglesia católica se ha opuesto a reformas políticas similares a las aprobadas en España, pero tanto los partidos demócrata-cristianos, que han votado en su contra en el Parlamento, como la jerarquía eclesiástica se han abstenido de activar políticamente a sus bases sociales (Botterman y Hooghe, 2009).

A pesar de que «los países católicos son de forma uniforme no pluralistas [funcionan como mercados religiosos monopolistas], no están regulados de forma uniforme». Frente al atípico caso francés, de relativa clara separación iglesia/estado, la mayoría de estos países estarían en una categoría intermedia de confesionalidad parcial (*partial establishment*), situándose los

(34) De hecho, según Katzenstein, las iglesias no son simplemente grupos de interés sino «instituciones parapúblicas» debido al estatus privilegiado que deriva de su especial reconocimiento público (en MINKENBERG, 2003, 206).

países nórdicos de religión protestante con iglesias estatales o *full establishment* en el otro extremo. Puede ser cierto, tal y como afirma Minkenberg (2003, 209), que este régimen intermedio aumenta el margen de maniobra de las iglesias y sea mejor a la hora de perseguir sus intereses, pero ello no explica el diferente papel de las iglesias católicas en la lucha contra el aborto en España, Francia, Alemania y Bélgica. Y tampoco explica los *outcomes* políticos, ya que las iglesias de estos países no han podido impedir (caso español), o no se han implicado suficientemente como para impedir (los otros tres casos), la liberalización de la regulación del aborto. En España, la práctica ausencia de religiones en competencia con el catolicismo y la relativa autonomía de la iglesia frente al estado deben combinarse con factores históricos de largo y medio alcance a la hora de explicar el activismo político de la ICE: el clima cultural-religioso católico dominante (por mucho que los españoles hayan experimentado una secularización parecida a la de otros europeos) y el peso de la iglesia a lo largo de la historia son elementos a tener en cuenta. Así, la secularización es perfectamente compatible con la existencia de sectores sociales que, resistiéndose a la misma, desarrollan una intensa actividad política en asuntos morales; esta actividad se encuentra, además, alentada por la ICE, la cual se percibe como una institución que dispone de un importante capital político y como representante de la mayoría de los españoles que son (nominalmente) católicos. Otros factores políticos de carácter más contingente, como la existencia de «condiciones políticas (centradas en las preferencias y estrategias de las elites) e institucionales (un sistema de partidos cuyos principales integrantes pueden recurrir a diversos espacios de identificación)» pueden explicar la renovada importancia del voto religioso, que «se establece en la intersección entre las estrategias de los principales partidos políticos, el comportamiento de las elites eclesásticas y la evolución del contexto político y social en el que se forman las decisiones de los votantes» (Montero, Calvo y Martínez, 2008, 21, 23).

1. *Las peculiaridades de la ICE como grupo de interés*

Aunque determinadas iglesias católicas (IC) como la española pueden comportarse como grupos de interés, lo hacen indudablemente de una forma muy peculiar. Históricamente, la relación de las IC con «los sistemas políticos democráticos y seculares ha sido problemática» por diversas razones: las iglesias «afirman que sus principios son universalmente aplicables» y se consideran «la autoridad moral última»; exhiben una extrema «sensibilidad» hacia lo que perciben como afrentas a sus prerrogativas y muchas de sus exi-

gencias «no son negociables»; además, «luchan por mantener el control sobre un aspecto de las personas que la mayoría de los grupos de interés han cedido al estado o al ámbito de la autonomía individual: los valores [y] la moral» (Warner, 2000, 7-8). En otras palabras, «las instituciones y organizaciones religiosas se niegan a limitarse al cuidado pastoral de las almas y siguen cuestionando las interconexiones entre la moral privada y la pública al tiempo que plantean retos a los subsistemas, particularmente los estados y los mercados, que pretenden estar exentos de consideraciones normativas externas» (Casanova, 1994, 5).

De forma más específica: cuando se trata de políticas de contenido moral, la ICE no entiende la democracia tanto como mecanismo político de negociación y *trade-offs* sino como juego de suma cero en el que ganadores y perdedores pueden ser inequívocamente identificados. Esta postura no acomodaticia se relaciona con la definición de estas políticas como principios de moral absoluta y universal (legislar contra los mismos constituye un ataque al derecho natural). Además, la percepción de la democracia como juego de suma cero puede estar más enraizada en la ICE debido a su, comparativamente hablando, más corta experiencia democrática y a la forma en cómo percibe su rol magistral dentro de la sociedad. El que la iglesia no haya apoyado a ningún partido concreto en democracia no implica que se haya abstenido de transmitir consignas políticas al electorado católico, algo que ha ocurrido desde las primeras elecciones democráticas de 1977. Cuando los gobiernos mostraban una postura acomodaticia en relación con el *status quo* y los objetivos de la ICE, tal y como ocurrió durante la primera fase de la transición (1976-1982), la iglesia mostraba un perfil político bajo. Este perfil se transforma sin embargo en perfil político alto, adoptándose entonces una estrategia de grupo de interés opositor, cuando la iglesia percibe riesgos en las agendas de determinados gobiernos.

VI. CONCLUSIONES

No es sorprendente en democracia que políticas moralmente sensibles, como la regulación del aborto, provoquen la movilización de grupos sociales y alianzas políticas de distinto tipo. Una de las novedades de la protesta antiabortista de las últimas décadas es que la protagonizan principalmente grupos sociales laicos no vinculados a la iglesia, aunque de inspiración cristiana, y *advocacy coalitions* de expertos que ponen el énfasis en argumentos científicos, y no tanto morales o religiosos. Sí existe una varianza importante, sin embargo, en cuanto al papel que desempeñan las iglesias en esta pro-

testa: mientras que puede anticiparse de las iglesias estatales (*established*) de la Reforma (y también de las ortodoxas) que no se impliquen activamente en la lucha antiabortista, es más que probable que las iglesias católicas, con un definido cuerpo doctrinal en asuntos morales y en una situación de relativa independencia con respecto a los poderes públicos (*partially established*), se comporten como actores antagonistas. A pesar de ello, existen también diferencias significativas dentro del mundo católico: de forma comparada, la ICE ha funcionado como grupo de interés opositor frente al papel más institucional de las iglesias en Alemania, Bélgica y Francia. En España, por lo tanto, los grupos laicos cristianos antiabortistas han encontrado en la iglesia un aliado *de facto* importantísimo en sus movilizaciones contra el gobierno de Zapatero. Y es que por mucho que estos grupos se autodefinan como aconfesionales, su coincidencia de planteamientos con la ICE, la afiliación solapada entre sus miembros y distintas organizaciones religiosas, así como el predominio de católicos en sus filas, permite que puedan ser considerados como actores de inspiración religiosa. En un contexto de secularización (entendida principalmente como declive de la práctica religiosa), es muy probable además que los activistas de estos grupos sean los que exhiban una más alta asistencia a los oficios religiosos, lo cual (en la línea de los hallazgos de muy diversas investigaciones internacionales) reforzaría sus actitudes conservadoras en temas morales así como la mayor intensidad de su implicación política. Los argumentos de tipo histórico-institucional (el peso de la iglesia en una sociedad que se define como mayoritariamente católica así como la relativa independencia política de los actores eclesiásticos en un estado aconfesional) deben combinarse con otros más contingentes, de tipo electoral-partidista, para obtener una explicación más completa acerca del retorno de la religión a la esfera pública en España: desde mediados de los años noventa los partidos políticos han ido definiendo sus perfiles religiosos al tiempo que el electorado (crecientemente secularizado) distribuía gradualmente y de forma más nítida sus apoyos a los mismos según criterios religiosos. Es decir, si ahora es más probable que los electores que se definen como católicos (y practicantes) voten a la derecha, aparecen nuevos incentivos para que los partidos diferencien sus programas con el objetivo de maximizar sus beneficios electorales. Éste es el caso de la nueva «agenda de temas morales» del gobierno de Zapatero.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, Susana (2010): «El Activismo Político de la Iglesia Católica durante el Gobierno de Zapatero (2004-2010)», *Papers*, UAB, 95/4.
- ALDRIDGE, Alan (2000): *Religion in the Contemporary World*, Cambridge, Polity Press.
- ALLINGHAM, Michael (2002): *A Very Short Introduction: Choice Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- AYUSO SÁNCHEZ, Luis (2009): «Emergencia y Configuración del Asociacionismo Familiar en España», *RIS*, Vol. 67, n.º 1 (107-133).
- BARREIRO, Belén (2000): *Democracia y Conflicto Moral: La Política del Aborto en España e Italia*, Madrid, Istmo.
- BERICAT, Eduardo (coord.) (2008): *El Fenómeno Religioso. Presencia de la Religión y de la Religiosidad en las Sociedades Avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.
- BERRY, Jeffrey M. (1997): *The Interest Group Society*, New York, Longman.
- BOTTERMAN, Sarah y HOOGHE, Marc (2009): «The Christian Democratic Vote and Religious Belonging», paper presented at the ECPR General Conference, Postdam 10-13 Sept.
- BRAÑAS GARZA, Pablo y NEUMAN, Shoshana (2008): «Acciones y Creencias Religiosas. Regularidades Españolas», *RIS*, Vol. LXVI, n.º 49 (33-45).
- CALVO, Kerman (2009): «Calidad de la Democracia. Las Leyes de Derechos Civiles y la Reforma de la Política», en Anna BOSCO e Ignacio SÁNCHEZ-CUENCA (eds.), *La España de Zapatero: Años de Cambio, 2004-2008*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, págs. 205-227.
- CASANOVA, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago, London, The University of Chicago Press.
- CASANOVA, José (2009): «Immigration and the New Religious Pluralism: a European Union-United States Comparison», en Geoffrey BRAHM y Tariq MODOOD (eds.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CASTELLS, Manuel (2003): *La Era de la Información. El Poder de la Identidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- CIS (encuesta postelectoral 2008).
- DE MIGUEL, Amando (1983): «La Polémica sobre el Aborto en Estados Unidos», *REIS*, 21/83 (151-179).
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2008): «La Cohesión Social y las Formas Públicas de la Religión en las Sociedades Contemporáneas», en BERICAT, *op. cit.*
- ENYEDI, Zsolt (2003): «Emerging Issues in the Study of Church-State Relations», *West European Politics*, enero, 1.
- GRAHAM, Carol (2009): *Happiness Around the World*, Oxford University Press, Oxford.

- LIPSET, Seymour M. y ROKAN, Stein (1967): *Party Systems and Voter Alignments*, New York, The Free Press.
- LUCKMANN, Thomas (1973): *La Religión Invisible*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- MADELEY, John T.S. (2003): «A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe», *West European Politics*, enero, 1.
- MINKENBERG, Michael (2003): «The Policy Impact of Church-State Relations: Family Policy and Abortion in Britain, France and Germany», *West European Politics*, enero, 1.
- MONTERO, José Ramón; CALVO, Kerman y MARTÍNEZ, Álvaro (2008): «El Voto Religioso en España y Portugal», *Revista Internacional de Sociología*, Vol. LXVI, n.º 51 (19-54).
- NORRIS, Pipa e INGLEHART, Ronald (2004): *Sacred and Secular*, Religion and Politics Worldwide.
- MARTÍN, Irene y TSIRBAS, Yannis (2009): «The Church, Moral Issues and Socialist Governments in Greece and Spain», paper presented at the ECPR General Conference, Postdam 10-13 Sept.
- PUTNAM, Robert (1993): *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- PUTNAM, Robert (2000): *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon and Schuster.
- ROBLES MORALES, José Manuel (2007): «Bajo el Signo de la Moral. ¿Son Útiles los Incentivos Morales para Explicar la Acción Colectiva?», *RIS*, Vol. LXV, n.º 46.
- ROZENBERG, Danielle (1996): «Minorías Religiosas y Construcción Democrática en España», *REIS*, 74/96 (245-265).
- SÁNCHEZ-VALLEJO, M. A. (2009): «Los Nuevos Ejércitos del Papa en España» (www.redescristianas.net).
- TARROW, Sydney (2004): *El Poder en Movimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- VERBA, Sidney; LEHMAN SCHLOZMAN, Kay y BRADY, Henry E. (1995): *Voice and Equality. Civic Voluntarism in American Politics*, Cambridge Mass, Harvard University Press.
- WARNER, Carolyn M. (2000): *Confessions of an Interest Group*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Web pages: <http://www.conferenciaepiscopal.es>; <http://www.hazteoir.org>; <http://www.cis.es>; <http://www.forodelafamilia.org>; <http://madrepatria.blogspot.com/2007/03/la-inmigracin-cambia-el-mapa-religioso>; <http://www.noticias.terra.es>; <http://www.lavanguardia.es>; <http://www.estaticos.elmundo.es>; <http://redescristianas.net>