

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS  
SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS

SECULARITZACIÓ I PLURALISME  
EN LA SOCIETAT CATALANA  
D'AVUI

Discurs de recepció de  
JOAN ESTRUCH I GIBERT  
com a membre numerari de la  
Secció de Filosofia i Ciències Socials,  
llegit el dia 17 de juny de 1996

BARCELONA  
1996



SECULARITZACIÓ I PLURALISME  
EN LA SOCIETAT CATALANA D'AVUI



INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS  
SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS

SECULARITZACIÓ I PLURALISME  
EN LA SOCIETAT CATALANA  
D'AVUI

Discurs de recepció de  
JOAN ESTRUCH I GIBERT  
com a membre numerari de la  
Secció de Filosofia i Ciències Socials,  
llegit el dia 17 de juny de 1996

BARCELONA  
1996

This One



9630-T42-2YYJ

Biblioteca de Catalunya. Dades CIP:

**Estruch i Gibert, Joan**

Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui

A la part superior de la portada: Institut d'Estudis Catalans, Secció de Filosofia i Ciències Socials

ISBN: 84-7283-317-8

I. Institut d'Estudis Catalans. Secció de Filosofia i Ciències Socials. II. Títol

1. Secularització — Catalunya — Assaigs, conferències, etc.

211.5:301 (467.1) (042)

© 1996, Joan Estruch i Gibert

Editat per l'Institut d'Estudis Catalans  
Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: juny de 1996  
Tiratge: 500 exemplars

Compost i imprès per Altés, s. l.  
Caballero, 87. 08029 Barcelona

ISBN: 84-7283-317-8  
Dipòsit Legal: B. 25750-1996

Les meves primeres paraules volen ser —han de ser— d'agraïment pel privilegi que m'ha estat atorgat d'esdevenir membre de l'Institut d'Estudis Catalans. El Ple de l'Institut va acceptar d'elegir-me com a membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials. Prèviament, aquesta Secció havia volgut proposar el meu nomenament. El meu agraïment, doncs, ho és per partida doble. Amb la particularitat que no acabo de saber ben bé a qui haig d'estar més agraït: als uns, per haver-me elegit, en la majoria dels casos sense conèixer-me gaire, i potser precisament per això mateix; o bé als altres, per haver-me proposat, sovint coneixent-me una mica més, i presumiblement malgrat el fet de conèixer-me.

En el decurs dels propers anys, tinc la certesa que gaudiré de l'oportunitat d'aprendre moltíssimes coses dels il·lustres col·legues que integren aquest venerable senat cultural dels Països Catalans al qual, des d'ara, tinc l'honor de pertànyer. Per això em vaig esverar un xic quan precisament un d'aquells de qui més puc aprendre, el meu amic Pere Lluís Font, com a secretari de la Secció, em va assabentar del recent costum de demanar dels nous membres un discurs de recepció. Un costum que sens dubte saludaré amb entusiasme a partir de demà mateix, un cop passat el tràngol d'haver hagut de pronunciar-lo jo.

Davant d'aquesta perspectiva, la primera possibilitat que vaig contemplar fou la d'articular aquest discurs a l'entorn de la meva concepció de la sociologia com a disciplina, com a forma de coneixement i com a forma de consciència. Ràpidament, però, vaig haver de desistir, per una raó ben senzilla. En efecte, pocs dies després rebia un plec de documents de l'Institut, entre els quals hi havia el text del discurs de recepció pronunciat per Josep Maria Terricabras *Com entenc la tasca del filòsof*. I en llegir-lo vaig comprendre que si jo volia dir quelcom d'interessant no podria afegir-hi res de nou, mentre que si, allunyant-me del seu plantejament, volia ser original, probablement no sabria dir res d'interessant.

Descartada, doncs, aquesta opció, em va semblar que el més raonable —tot confiant que no sigui alhora el més avorrit— fóra mirar de dibuixar un cert balanç provisional de l'estat de la qüestió en aquell àmbit concret de la sociologia en el qual més he treballat fent recerca. Fa ja molts anys, en efecte, que em dedico sobretot a cultivar aquesta flor relativament exòtica en què s'ha convertit, ara per ara, la sociologia de la religió. I voldria fer aquí un exercici d'aplicació de les eines d'anàlisi d'aquesta disciplina a la realitat de la societat catalana dels nostres dies.

D'un temps ençà ha esdevingut força habitual referir-se a l'actual societat catalana tot qualificant-la de societat secular, d'una banda, i de societat plural, de l'altra. Fins i tot en el si de l'Església catòlica, reticent durant molt de temps a acceptar aquesta terminologia si no era carregant-la de connotacions negatives, ambdós adjectius semblen haver adquirit recentment carta de naturalesa. Les resolucions del Concili Provincial Tarraconense celebrat l'any 1995 són encapçalades per un reconeixement obert d'aquesta doble condició de la nostra societat.

I, certament, tots dos adjectius escauen perfectament en aquest cas, puix que, des d'una perspectiva d'anàlisi sociocultural, la modernització ha suposat, a Catalunya, un doble procés de secularització i de pluralització. La qual cosa vol dir que les dues nocions de secularitat i de pluralisme poden ser-nos unes eines força útils per a entendre-la. Sempre, és clar, que es facin servir amb un mínim rigor, i no pas com unes meres fórmules retòriques, i segons com demagògiques i tot. I el perill de la banalitat, de la reducció d'aquests conceptes a un mer tòpic, avui hi és, i molt. Per tres raons diferents: en primer lloc, perquè tant l'un com l'altre són termes polisèmics, és a dir, que poden significar coses diverses i que són, per tant, susceptibles de diverses interpretacions. En segon lloc, perquè en l'àmbit de la sociologia les teories de la secularització i del pluralisme foren elaborades des d'uns contextos culturals diferents del nostre, pensades per a explicar unes situacions que no sempre coincideixen amb la nostra, i importades massa sovint de manera acrítica per tal de ser aplicades mecànicament a una realitat diferent d'aquella per a la qual havien estat concebudes. I en tercer lloc, perquè subjacents a l'ús d'ambdues nocions hi ha algunes ambigüitats més que notables, que fan que en algunes ocasions, més que ajudar a entendre la nostra societat, ens puguin despistar i desorientar.

Què volem dir exactament, doncs, quan afirmem que la societat catalana és avui una societat secular? Les teories sociològiques sobre la secularització posen l'accent en múltiples dimensions diferents, tres de les quals són aquí particularment pertinents, en la mesura que posen de manifest elements cabdals i certs de la nostra situació actual, ni que totes elles es presentin simultàniament amb alguna de les ambigüitats suara esmentades.

Una societat secular —se'ns dirà d'una banda— és aquella en la qual la religió deixa de tenir un paper clau en l'articulació de les creences, en la defensa dels valors dominants, en la preservació de la cohesió social i en la construcció de la identitat personal dels individus que la integren. És, per tant, una societat —diran alguns— caracteritzada per una crisi de la religió, en el doble sentit que hi ha una crisi de credibilitat de les institucions religioses, i que les persones travessen una crisi que les



conduïx a l'abandó de les pràctiques i de les expressions de la religiositat. És, en definitiva, una societat —diran d'altres més agosarats, o que confonen tal vegada llurs desitjos personals amb la realitat— en la qual la religió no és sinó un vestigi residual del passat, en via de desaparició gradual i progressiva. La societat catalana seria, doncs, una societat que, com a conseqüència del procés de secularització, apareixeria avui com una societat «descristianitzada».

Sembla prou clar que molts d'aquests elements s'adiuen, efectivament, amb alguns dels trets culturals bàsics de la Catalunya de l'any 2000; però no sense introduir-hi, tanmateix, una sèrie de precisions i de matisacions prou importants. És cert, en primer lloc, que modernització i secularització hi han estat dos processos ben paral·lels, i coincidents en el temps. Mes això no ens hauria de fer perdre de vista el caràcter no pas general ans, al contrari, més aviat excepcional de la situació europea, i més específicament encara de la situació catalana contemporània. A escala mundial, difícilment es pot parlar avui de l'existència d'una crisi religiosa de dimensions universals. Al contrari: amb l'excepció de la majoria dels països europeus —entre els quals Catalunya ocupa, en aquest sentit, un lloc destacat—, als quals caldria afegir algun altre cas escadusser, com és ara el del Quebec o el d'alguna de les societats de l'Extrem Orient, el món de l'any 2000 no ha deixat de ser religiós. Continua essent religiós com sempre, i àdhuc ferotgement religiós en molts casos. L'expansió de tota mena de fonamentalismes en el si de les grans tradicions religioses n'és una prova força indiscutible. Com ho és igualment el fet que una societat com la nord-americana, que no és, d'altra banda, una societat poc moderna o premoderna, pugui ser qualificada de qualsevol cosa menys de societat poc impregnada de religiositat.

També és ben cert, en segon lloc, que en el decurs dels darrers decennis l'abandó de les pràctiques religioses i de moltes expressions de la religiositat ha assolit en la societat catalana unes proporcions molt notables. Però en aquest punt topem amb la primera de les grans ambigüitats, de la qual les «enquestes sociològiques» en són les principals responsables. Allò que sistemàticament hom pregunta en els qüestionaris d'aquests mal anomenats «estudis sociològics» és si la gent va o no va a missa, i amb quina freqüència. I de la constatació d'un descens de la pràctica dominical dedueixen, amb una injustificable frivolitat, que la gent és menys religiosa que no pas abans. Quan allò que diuen les dades és estrictament que van menys sovint a missa, i no pas si són molt o poc religiosos. Succeeix, però, que es produeix en aquest punt una curiosa connivència d'interessos no explicitats entre, d'una banda, els autors d'unes enquestes que no saben com posar-se a mesurar i a quantificar la religiositat si no és per la via dels recomptes de la pràctica dominical i, d'altra banda, un cert tipus de buròcrates eclesiàstics en qui aquest mateix desfici per la comptabilitat denota més aviat una voluntat de control.

De fet, hi hauria, però, una hipòtesi alternativa perfectament plausible per a explicar les raons d'aquest descens de la pràctica dominical: l'aparició, comprovada en totes aquestes enquestes, d'un sector considerable de població que es declara catòlic tot i que poc practicant, en comptes de ser interpretat com una fase transitòria en un procés evolutiu que aniria de la religiositat tradicional a l'abandó pur i simple

de tota convicció religiosa, podria molt bé significar la progressiva cristal·lització d'un nou model d'adhesió religiosa, d'una modalitat nova de consciència de pertinença i de relació amb la institució eclesiàstica, que revestiria formes diferents de les tradicionals, i que concretament no estaria basada — com abans — en l'adscripció a unes estructures parroquials, ni seria tan tributària dels antics preceptes ni es deixaria controlar fàcilment.

I és que, en darrer terme, la tesi de la descristianització de la societat catalana és, ben mirat, d'una extraordinària ambigüitat. En part perquè, com s'acaba de dir, tan sols des d'una concepció molt determinada del cristianisme es pot afirmar, a la nostra societat d'avui, que el fet d'anar poc sovint a missa equival automàticament a desentendre's de la religió. I en part perquè, per poder parlar de descristianització cal que hom es refereixi comparativament, de manera explícita o implícita, a una altra situació històrica en la qual la societat no estava descristianitzada. I bé: en el cas de Catalunya, quin és aquest període històric en el qual es pot parlar d'una societat plenament cristiana o íntegrament cristianitzada? Són potser els anys del franquisme, que hom enyora amb nostàlgia? Era la societat catalana dels anys de la República la que no estava descristianitzada? O bé ens hem de remuntar més enllà, i fins on? Al segle XVII? O tal vegada a una mitificada època medieval? Tothom qui llegeixi qualsevol estudi sobre la societat catalana i sobre l'Església catalana durant l'edat mitjana s'adonarà immediatament que aquesta suposada cristianització és, sense cap mena de dubte, una llegenda. I és ben poc raonable haver de recórrer a una llegenda imaginària per tal de trobar la referència imprescindible que permeti de diagnosticar «científicament» la situació present d'una societat.

Finalment, i en relació encara amb aquest tema de la suposada «descristianització» de la societat catalana, fixar-ne l'esdeveniment en el darrer mig segle, que és el dels canvis culturals que hom sol anomenar «modernització», suposa ignorar un fet absolutament cabdal: i és que la immensa majoria d'aquells que avui es consideren catòlics per res del món no estarien disposats a retornar a les condicions d'existència del catolicisme de fa mig segle. En d'altres paraules: que si s'ha produït quelcom que pugui ser imprecisament qualificat de descristianització, alhora cal reconèixer que simultàniament a aquest procés se n'ha produït un altre, de transformació i de renovació internes d'aquest mateix cristianisme.

Una segona dimensió bàsica del procés de secularització és aquella que hi veu sobretot una creixent autonomització de la societat — és a dir, de la societat «civil» — respecte de la institució religiosa. Especialment en aquells països on històricament hi havia hagut aliances diverses entre el tron i l'altar, entre la creu i l'espasa, entre l'Estat i l'Església, aquesta diferenciació i relativa independització entre l'un i l'altre és un fet indiscutible, que arrenca de lluny i que és característic de la modernitat. Ni que en quedin encara residus en forma d'esglésies que són esglésies oficials d'un estat, es pot dir que no hi ha pràcticament estats moderns que siguin estats confessionals.

Contemplada des d'aquesta perspectiva, la secularització ajuda, d'altra banda, a prendre consciència de fins a quin punt un règim com el franquisme fou, històrica-

ment, un pur anacronisme en l'Europa de la segona meitat del segle XX. En tots aquells indrets on la secularització entesa en aquest sentit és un fet, els textos constitucionals consagren el principi de l'autonomia recíproca entre les esferes civil i religiosa, rebutgen tota possibilitat de discriminació de les persones per raó de llurs conviccions religioses, i en molts casos fins i tot exclouen que ningú pugui ser obligat a declarar quines són aquestes conviccions.

Aquest darrer punt reflecteix amb prou claredat la que és probablement una de les conseqüències fonamentals de la secularització: el fet que en una societat secular la religió es privatitza, en el sentit que esdevé un afer de la consciència de cadascú i, per tant, qüestió de preferències personals i matèria opinable. Per descomptat que això no vol pas dir que no hi hagi una presència activa dels cristians en la vida pública, de la mateixa manera que tampoc no significa, ni de bon tros, que l'Església no pugui tenir, a través dels seus diversos moviments organitzats, una incidència notable en els diferents àmbits de la vida social. Però sí que modifica, i d'una manera força radical, el tipus d'inserció de la institució eclesiàstica en la societat global: en una societat secular, en la qual s'ha produït una privatització de la religió, l'Església no gaudeix ja de cap mena de monopoli en la definició de les creences legítimes, ni pot pretendre exercir una funció de tutela de la cultura d'aquesta societat. I modifica també, correlativament, el tipus de relacions que els mateixos membres de la institució mantenen amb ella: la primacia atorgada, en l'àmbit religiós, a la consciència de l'individu fa que aquest es consideri amb capacitat autònoma d'avaluació de determinats pronunciaments fets des de les instàncies oficials d'autoritat, que en certes ocasions pugui posar-los en quarantena, i que en alguns casos arribi fins i tot a decidir senzillament de no fer-ne cas. I això, que és sobretot cert en aquelles qüestions que afecten precisament la vida privada dels individus —els temes relacionats amb la vida familiar o amb la moral sexual, per exemple—, s'esdevé tanmateix en d'altres terrenys: en darrer terme, el fenomen de la privatització ha provocat el col·lapse de la plausibilitat de la noció clàssica de l'ortodòxia religiosa.

Des del punt de vista de la defensa dels interessos institucionals, és evident que un fet així no resulta fàcil de pair. No ha d'estranyar, doncs, que en el decurs dels darrers vint o trenta anys s'hagin produït en el si del catolicisme reaccions poc o molt virulentes contra els efectes del fenomen de la privatització. Algunes de les organitzacions més puixants del catolicisme contemporani —Comunió i Alliberament, Opus Dei, etc.— s'han erigit en portaveus d'aquesta tendència i han intentat potenciar, en canvi, una estratègia i una ideologia que hom podria qualificar de «desprivatització» de la religiositat i de les seves expressions. És en aquest sentit, per tant, que en la tesi de la secularització entesa com a procés de privatització del factor religiós hi ha igualment una certa ambigüitat que convé de no menystenir. Ni tots els corrents actuals van en la direcció de la privatització, ni l'autonomització de l'esfera civil respecte de la religiosa, tot i ser un fet, és un procés tancat i resolt. Subsisteixen determinats conflictes entre ambdues esferes que generen polèmiques i que demostren que l'equilibri és, com gairebé tots els equilibris, precari i inestable: la

qüestió de l'ensenyament de la religió fet des d'una òptica confessional en seria, avui i a casa nostra, un exemple prou patent entre d'altres possibles.

Hi ha encara una tercera variant de les teories de la secularització, d'abast més general que les dues anteriors, segons la qual una societat secular seria aquella que correspondria a un món dessacralitzat, o, per dir-ho en la terminologia de Max Weber, a un «món desencantat». Un món desencantat és, per a aquest sociòleg alemany, aquell del qual han quedat foragitats els elements misteriosos, les forces sobrenaturals, la màgia, els esperits, els àngels i els dimonis. La societat secular seria, en canvi, una societat presidida per la ciència i per la tècnica, per la racionalitat, per la calculabilitat: una societat en la qual la providència ha estat substituïda per la previsió, és a dir, on les forces del destí i l'imperi de la voluntat divina han estat reemplaçats per un creixent control per part de l'home de la seva situació, del món i del seu esdevenidor.

Fóra massa fàcil de fer en aquest punt un discurs moralitzador, de crítica de les lectures ingènuament optimistes que sovint s'han fet d'un diagnòstic que, com a mínim en el cas de Max Weber, d'optimista no en tenia absolutament res, ans al contrari. Si, com s'ha dit, després d'Auschwitz es fa difícil de creure en Déu, per la mateixa regla de tres no resulta pas gaire més senzill de creure en aquesta capacitat de l'home de controlar el seu destí. Erich Fromm va escriure ja fa anys que l'home contemporani era un ésser que combinava el cervell d'un ordinador amb els sentiments d'un primat. I si la tècnica i la racionalitat ens han permès d'accedir als plaers de la navegació per Internet, no sembla que els cinquanta anys que van d'Auschwitz a Srebrenica hagin suposat un salt qualitatiu de la mateixa magnitud.

Però més enllà —o més ençà— d'aquest tipus de reflexions, que ràpidament depassarien el marc d'una perspectiva estrictament sociològica, aquesta tercera concepció del que és una societat secular comporta una ambigüïtat encara més fonamental que les anteriors, a partir del moment que hom en conclou —sembla que ineluctablement— que una societat secular és una societat presidida per la increença.

La societat catalana de l'any 2000, una societat sense creences, atea, incrèdula o descreguda? Com es pot anar avui pel país, amb els ulls oberts, tot afirmant que la increença n'és un tret característic? En aquest estereotip de la increença, arrelat i persistent, hi ha un doble error, històric i conceptual alhora. Sobta, en primer lloc, que la immensa majoria d'aquells que avui no es consideren cristians acceptin tan acríticament, i tan alegrement, la designació de «no creients», i que sovint s'autodefineixin ells mateixos com a tals. Sobta també, encara que potser ja no tant, que l'Església s'encaparrí a continuar qualificant de «no creients» aquells que simplement es caracteritzen pel fet de no compartir les seves mateixes creences. En efecte —i per aquí va l'errada històrica—, tan sols en un context en el qual l'Església gaudís del monopoli de la definició de les creences socialment considerades com a legítimes resultaria comprensible el recurs a la fórmula dels «no creients» per tal de designar els dissidents. Però precisament en una societat secularitzada l'etiqueta resulta perfectament anacrònica. Des d'un punt de vista conceptual i lògic, d'altra ban-

da, si hi ha en una societat secular una multiplicitat de formes legítimes de creença, tan «creients» són els qui creuen en la ciència, o en la llibertat i la justícia, o en la democràcia, com els qui creuen en les doctrines de la fe cristiana. La nostra pot ser una societat politeïsta més que no pas monoteïsta —una societat idòlatra, si es vol dir en un llenguatge més propi del món religiós cristià—, però en cap cas no és una societat atea. Com deia Chesterton, quan una persona deixa de creure en Déu, el problema no és pas que ja no cregui en res, ans més aviat que sembla esdevenir capaç de creure absolutament en qualsevol cosa. La societat catalana, com la majoria de societats secularitzades d'altra banda, no és una societat presidida per la increença, sinó per la credulitat.

En definitiva, doncs, tenint en compte totes les ambigüitats subjacents a les diverses accepcions amb les quals és emprada la noció de secularització, i tornant a l'interrogant inicial, què volem dir exactament quan afirmem que la societat catalana de l'any 2000 és una societat secular? En primer lloc, que es tracta d'una societat en la qual l'Església ha perdut part de la seva influència, del seu prestigi, del seu poder; formulat amb un xic més de rigor, significa que és una societat en la qual l'Església no disposa com en d'altres temps de la capacitat d'imposar-se coactivament al conjunt de la població. En segon lloc, i correlativament, vol dir que amb independència del judici que hom pugui fer sobre la presència o l'absència de Déu, és una societat en la qual Déu ha deixat de ser col·lectivament obligatori. I finalment, i com a conseqüència de tot plegat, que es tracta d'una societat en la qual els cristians constitueixen una minoria. Més exactament, per tornar a formular-ho amb un xic més de rigor, una minoria cognitiva: és a dir que, prescindint de llur força numèrica, i independentment del pes social i cultural de les associacions i organitzacions vinculades a l'Església, les creences, els valors i les idees que aquesta Església propugna no són avui, en la societat catalana, les creences, els valors i les idees dominants.

Similarment, però ara ja amb més brevetat puix que la línia argumental serà la mateixa, què es vol dir exactament en parlar d'una societat plural? El pluralisme —pluralisme cultural, pluralisme ideològic, pluralisme religiós— significa bàsicament que en una societat moderna, sempre que hi hagi un mínim consens fonamental a l'entorn d'un nucli de valors o d'objectius que constitueixen evidències col·lectives, resulta relativament indiferent el sistema d'idees o de creences al qual hom recorre per tal de justificar l'adhesió a aitals valors, per tal de donar-los sentit, per tal de legitimar-los. Les teories sociològiques sobre el pluralisme es refereixen, doncs, no al nivell dels valors mateixos, on el pluralisme és força limitat i tendeix a derivar en conflictes col·lectius d'interessos, ni al nivell de les normes o mitjans destinats a la consecució dels objectius, on el problema es planteja en termes de racionalitat instrumental o d'articulació entre els mitjans i els fins, sinó al nivell de les legitimacions. Una societat plural és, així, aquella en la qual coexisteixen sistemes de legitimació diversos, en igualtat de condicions, sense que cap d'ells pugui aspirar a imposar-se de manera hegemònica en règim de monopoli. Una societat plural és, per dir-ho així, aquella en què no hi ha totalitarisme ideològic, ni partit únic, ni model de religió oficial, ni cap altra forma d'exclusivisme.

El pluralisme, d'altra banda, no és un fenomen exclusiu de la modernitat; però sí que n'és un fenomen típic. En el decurs de la història hi ha hagut en diversos períodes societats plurals. Així, per exemple, Américo Castro elaborà la seva tesi sobre la formació històrica d'Espanya partint de la constatació de l'existència d'una llarga època de convivència pacífica entre les tres grans tradicions de la religió bíblica: judaisme, cristianisme i islamisme. Als Països Catalans, Ramon Llull fóra un excel·lent representant d'aquest tarannà respectuós del pluralisme en una època prou allunyada encara de la modernitat. Semblantment, l'historiador britànic Edward Gibbon escrivia fa cent anys, en la seva obra sobre el període final de l'Imperi romà, que a la Roma d'aquells temps coexistien diversos tipus de cultes; i afegia una observació que podria ser prou pertinent aplicada als moments actuals, en afirmar que tots ells tendien a ser considerats com a igualment vertaders per part del poble, mentre que els intel·lectuals tendien més aviat a considerar-los tots igualment falsos, i els polítics preferien considerar-los tots com a igualment útils.

No és, doncs, el fet mateix del pluralisme allò que constitueix avui una novetat radical; però sí que és característica de la modernitat la generalització del fenomen, fins al punt que el pluralisme ha esdevingut avui inherent a la modernitat, i que les expressions *societat moderna* i *societat plural* han acabat convertint-se pràcticament en sinònimes.

Però el fet és que les teories sociològiques contemporànies sobre el pluralisme són molt majoritàriament d'origen nord-americà. És a dir que han estat pensades des dels Estats Units per a mirar d'explicar la peculiar situació d'aquella societat. Importades acríticament, i mimèticament aplicades a un context diferent, com és ara el nostre, han estat útils en determinats aspectes, mentre que en d'altres han induït més aviat a una certa confusió. Allí, el pluralisme es presenta efectivament sota la forma d'una coexistència de tradicions —i especialment de tradicions religioses— diferents, revestides totes elles de la mateixa legitimitat social, i per tant en plena igualtat de condicions, tant des del punt de vista legal com en llur existència real i en la percepció que la població en té en la vida quotidiana. Vol dir que aquesta pluralitat de sistemes de legitimitat genera una situació de competència recíproca i intensifica alguns dels trets bàsics del fenomen de la privatització de la religió, en el sentit que tot allò que hi fa referència esdevé, literalment, una qüestió de preferències, per no dir de «gustos» personals. Peter Berger n'ha plantejat l'anàlisi en termes d'un model de mercat, en el qual hi ha una oferta molt diversificada en el subministrament de productes religiosos, i davant el qual l'individu tendeix inevitablement a posar-se en situació de consumidor. Un consumidor amb capacitat de triar, i amb la possibilitat de modificar les seves preferències i de canviar de producte amb relativa freqüència. Alhora, aquesta mateixa diversitat fa que els diferents productes tendixin a distingir-se cada vegada més per unes diferències tan sols marginals, la qual cosa explica la paradoxa que totes aquestes denominacions religioses —bàsicament, les diverses variants del protestantisme, més el catolicisme i el judaisme— acabin contribuint a la legitimitat de l'anomenada *American way of life*, o, en la terminologia d'altres autors, a la configuració d'una única «religió civil».

La societat catalana és també una societat plural, però el seu pluralisme presenta unes característiques força diferents de les d'Amèrica del Nord. Perquè a Catalunya, tot i que formalment els diferents sistemes de legitimació gaudeixen de condicions d'igualtat, en la pràctica i en l'experiència quotidiana de la gent aquesta igualtat dista molt de ser un fet. Dit d'una altra manera: en principi, res no s'oposa al fet que la setmana vinent qualsevol ciutadà pugui fer-se metodista, ortodox, adventista del setè dia o quàquer. Però ni que teòricament en tingui la possibilitat, per a la immensa majoria de la població aquesta possibilitat no deixa de ser sobretot això: una possibilitat teòrica. El pes de la nostra herència cultural i la desproporció entre qualsevol d'aquestes denominacions religioses i l'Església catòlica és tan descomunal, que la nostra situació real no té gran cosa a veure amb la del peculiar mosaic religiós nord-americà.

I això vol dir que la societat catalana no és plural exactament de la mateixa manera que la que exposen les teories sociològiques sobre el pluralisme. Ras i curt: en la pràctica, a Catalunya es pot parlar de pluralisme, no pas a partir del moment en què un individu ha pogut optar lliurement entre sistemes religiosos diferents, sinó des del dia en què li ha estat possible de dir *sí* o *no* a l'antic monopoli religiós del catolicisme. La societat catalana és una societat plural, no tant per l'existència d'un mercat obert de sistemes religiosos de legitimació en relació de competència mútua, sinó com a conseqüència d'un procés de desmonopolització de les legitimacions.

La distinció entre aquestes dues modalitats d'accés a la situació de pluralisme no és únicament important per raons de rigor conceptual i analític. Ho és sobretot perquè les conseqüències del pluralisme són radicalment diferents en un cas i en l'altre. Així, en la societat catalana, l'aparició del pluralisme ha suposat un increment molt notable del fenomen de la indiferència religiosa, mentre que el darrer que es podria afirmar raonablement de la societat nord-americana és que sigui una societat religiosament indiferent. En segon lloc, i des del punt de vista no ja de les conviccions sinó de la cultura religiosa, paral·lelament a aquest augment del fenomen de la indiferència s'ha produït un creixement espectacular dels nivells d'ignorància. La societat catalana és avui, en aquest sentit, sobretot pel que fa a les generacions més joves, una societat ben propera a l'analfabetisme religiós, una societat que tendeix al zero en cultura religiosa. I en tercer lloc, i paradoxalment tan sols a primera vista, la combinació d'aquests dos factors —ignorància des del punt de vista dels coneixements i indiferència des del de les conviccions— està tenint com a conseqüència una disminució no menys notable de les actituds d'hostilitat i de bel·ligerància contra tot allò que fa referència a la religió i, més específicament en el nostre cas, al catolicisme.

Mal acceptats en general des de les instàncies d'autoritat de l'Església catòlica, els fenòmens de la secularització i del pluralisme, entesos en el sentit que en aquestes pàgines s'ha proposat, i amb totes les matisacions que eren del cas, han conduït, en definitiva, no sols a la plena modernitat de la societat catalana de l'any 2000, sinó també a una certa normalització de la vida religiosa a Catalunya.











