

Religiones e inmigración en la España actual. Análisis de los cambios en el campo religioso

Religions and immigration in today's Spain. Analysis of changes in the religious field

Rafael Briones Gómez

Profesor Titular de Antropología Social jubilado, Universidad de Granada (España)

rabrigo43@gmail.com

FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA. HOMENAJE A PEDRO GÓMEZ

MONOGRÁFICO COORDINADO POR MIGUEL MORENO (Universidad de Granada)

RESUMEN

En este artículo se tratan tres temas que, interrelacionados, llevan a plantear el proceso de cambio de la España de los últimos cuarenta años: la inmigración, el pluralismo religioso y los cambios que estos factores han causado en el campo religioso. El catolicismo, sobre todo oficial-jerárquico, pierde terreno. La secularización se acelera desde los años ochenta, causando una "descatolización" de las instituciones sociales y de las conciencias y prácticas individuales. Contradictoriamente, junto a la pérdida de la religiosidad, se da una revitalización de lo religioso, una cierta des-secularización que se manifiesta en la fuerza que tiene el catolicismo popular y en la visibilidad cada vez mayor de otras religiones. Este pluralismo religioso proviene en gran parte de la inmigración. En el artículo se analiza su incidencia en el campo religioso y la funcionalidad de la religión como mecanismo adaptativo de los inmigrantes.

ABSTRACT

This paper is about three interrelated issues that lead to the process of change in Spain over the last forty years: immigration, religious pluralism and the changes that these factors have caused in the religious field. The Catholicism, especially official-hierarchical, is losing ground. Secularization has accelerated since the 1980s, causing a "de-catholization" of social institutions and of individual conscience and practices. Contradictorily, in addition to the loss of religiosity, there is also a revitalization of the religious, a certain des-secularization that is manifested in the strength of popular Catholicism and in the increasing visibility of other religions. This religious pluralism comes largely from immigration. Its impact on the religious field and the functionality of religion as an adaptive mechanism for immigrants are analyzed in the paper.

PALABRAS CLAVE

religión | inmigración | pluralismo religioso | catolicismo | secularización

KEYWORDS

religion | immigration | religious pluralism | Catholicism | secularization

Introducción

En este artículo voy a referirme a tres temas que quiero interrelacionar para plantear algunas consideraciones antropológicas sobre la situación de la España de los últimos cuarenta años: el creciente fenómeno de la *inmigración* y el *pluralismo religioso* que comienza a hacerse más visible sobre todo en los ámbitos en que están más presentes los inmigrantes. Este análisis nos llevará a detectar e intentar explicar los cambios que se han producido en el "campo religioso" español (Bourdieu 1971).

El argumento principal del artículo será el siguiente: El campo religioso en España -en paralelo con otros campos sociales- se ha venido transformando de una manera notable en los últimos cuarenta años. Esto se manifiesta de dos maneras: por una parte, el catolicismo, sobre todo oficial-jerárquico, pierde terreno en su presencia en las creencias y prácticas de los españoles, así como en la influencia en las instituciones sociales; por otra, en los últimos treinta años se ha ido haciendo visible un aumento del pluralismo religioso, ligado en gran parte a la creciente inmigración; con esto el catolicismo se debilita y deja de ser el único referente en el campo religioso, como ha sido el caso en los últimos cinco siglos

(Briones 2010).

En el “campo religioso” español hay dos hechos que actualmente son muy relevantes y que aparecen como contradictorios: por un lado, la progresiva secularización que se acelera intensamente desde los años ochenta, y que se manifiesta en una creciente “descatolización” de las instituciones sociales y de las conciencias y prácticas individuales; ambas se van desvinculando del seguimiento y de la tutela de las creencias y prácticas de la Iglesia católica y de sus ministros. Los principales indicadores de esta secularización son la disminución de la práctica religiosa y de las creencias del llamado “catolicismo oficial”, sobre todo por parte de los jóvenes; por otro lado, también desde los treinta últimos años, un nuevo fenómeno, aparentemente de signo contrario, toma fuerza: un resurgir religioso que se visualiza, por un lado, en una diversidad de grupos religiosos no católicos que se instalan en toda la geografía española y andaluza (Briones 2010), y, por otro, en el ámbito católico, los rituales de religiosidad popular individual y colectiva persisten con un vigor incluso creciente en prácticas populares del denominado frecuentemente “catolicismo popular” (1), que se presenta frecuentemente en un paralelismo y, a veces, en una confrontación con el “catolicismo oficial”(Briones 2000: 1-2).

La hipótesis con la que intentaré interpretar estos hechos contradictorios es la siguiente: la religión en un mundo secularizado persiste en la medida en que las prácticas sociales en las que se manifiesta siguen teniendo algunas funciones sociales, culturales o individuales; por tanto, su desaparición o persistencia en este caso que nos ocupa en España y, más concretamente, en Andalucía, está en relación directa con su utilidad y funcionalidad en el campo de las identidades colectivas, la integración social, la dimensión festiva, la experiencia de sociabilidad y en la satisfacción de necesidades materiales, espirituales, terapéuticas y de oferta de sentido global a la vida. Las religiones que no aportan nada terminan desapareciendo; y, dentro de cada religión, las prácticas religiosas que desaparecen son aquellas que no significan nada o que no movilizan a los individuos o a los grupos, especialmente a aquellos que son más activos o que están llamados a ser los gestores de esa sociedad, como es el caso de los jóvenes. Sobre esto estamos trabajando mucho los antropólogos desde comienzos de los años 1980, no sin ciertas manifestaciones de malestar por parte de los obispos que, celosamente, creían ser los únicos actores con derecho a estudiar el patrimonio religioso católico.

1. Cambios en el “campo religioso” español

Desde finales de los años sesenta, habían empezado ya a aparecer cambios sociales y culturales que, indirectamente, tendrían posteriormente repercusiones importantes en el “campo religioso”, propiciando la secularización general de la vida social y la lenta aparición del pluralismo religioso. Algunos de los cambios más relevantes fueron la incorporación de España a la Comunidad Europea y una mayor apertura a otros países, la mayor participación de la mujer en la vida pública tanto en la formación universitaria como profesional, los cambios demográficos, el desarrollo económico y tecnológico, y otros; pero sobre todo, desde los años noventa, el creciente desarrollo de la inmigración procedente de tres frentes predominantes (el Magreb y los países subsaharianos del África negra, las poblaciones procedentes de América Latina y los países europeos de la antigua URSS), visibilizó la presencia entre nosotros de otras culturas y religiones diferentes al catolicismo; éste ha sido, sin duda, uno de los factores que más han acelerado el cambio religioso actual (Briones 2010: 29-31). Ahora bien, el factor más determinante de estos cambios religiosos ha sido de orden político; la nueva Constitución democrática de 1978, en su artículo 16, afirma y garantiza la libertad ideológica y religiosa en el Estado español: “ninguna confesión tendrá carácter estatal” (*Constitución Española*, art. 16.3). En ella se define el Estado como aconfesional; su estatuto no es el de una clara laicidad, dado que en relación con el hecho religioso no se adopta una postura de separación y neutralidad total y de ausencia de compromiso, al reconocer el carácter social del hecho religioso plural y también el compromiso de los poderes públicos a mantener “relaciones de cooperación” con las confesiones, con una mención particular y explícita a la Iglesia católica. En el año 1980, por desarrollo de la Constitución, se promulgó la Ley Orgánica de Libertad Religiosa que concretaba estas relaciones; esta ley fue la que hizo perder el miedo y la invisibilidad a muchos de los grupos no católicos que habían estado o en el exilio o en la

clandestinidad en los años del nacionalcatolicismo y en los primeros de la transición, temiendo aún la persecución. Esta ley dio pie a que en 1992 se firmaran los Acuerdos con las confesiones de “notorio arraigo” (judaísmo, islam y protestantismo). Sin duda este hecho fue el comienzo del desmoronamiento del monopolio religioso que el catolicismo tenía en España así como un gran avance en la implantación institucional del pluralismo religioso en la época democrática. Finalmente, en la legislatura que empezó en 2008 se planteó un proyecto de revisión de esta ley, en una línea de una mayor laicidad, que asegurase la separación total del Estado de las iglesias, y que corrigiera los agravios comparativos que se daban entre la manera de privilegiar a la Iglesia católica respecto a las otras confesiones; me consta que el proyecto de ley ya estaba listo a finales de 2009 para ser aprobado en el parlamento pero, por fuertes presiones en contra de su aprobación, fue pospuesto para otra legislatura.

El campo religioso ha sido, pues, uno de los más afectados por estos cambios estructurales. La generación de jóvenes que tiene menos de cuarenta años no ha conocido ni vivido directamente la sociedad de la dictadura franquista, que se rigió por un sistema político de un nacionalcatolicismo en que se daba una alianza del Estado con la Iglesia católica. En estos años el catolicismo imperaba en todos los frentes de la vida social con un poder omnímodo, al mismo tiempo que justificaba y respaldaba la política del dictador. Los últimos años del franquismo, desde comienzos de los años setenta, supusieron un cambio en parte de algunos obispos (al frente de los cuales estaba el cardenal Tarancón) y de sacerdotes que, influenciados por el concilio Vaticano II, evolucionaron hacia posturas y acciones muy críticas con el sistema político, lejos ya de aquella célebre carta de los obispos españoles de 1937 (Castón 1985). Este cambio de la jerarquía católica ha sido reconocido por diversos analistas como uno de los factores que más influyeron en el declinar y desmoronamiento de la dictadura y en la implantación de la democracia (Díaz 2006). Muchos de los actuales padres y madres de las generaciones jóvenes tuvieron una experiencia frecuentemente traumática de este catolicismo que se les impuso en su infancia, sobre todo en colegios de religiosas o religiosos. Como consecuencia, algunos de ellos o bien han abandonado la práctica religiosa católica regular (quedándose en la práctica estacional o “festiva”, ligada a la celebración de los momentos de cambio en el ciclo vital de los individuos por los “rituales de paso” (Gennep 1986), o han aflojado la intensidad de la transmisión de las convicciones y prácticas religiosas a sus hijos/as, por no querer repetir la misma experiencia, tenida con sus padres, de imposición de unas creencias y prácticas religiosas. En todo caso, el resultado ha sido un notable descenso de la práctica religiosa institucional católica, que se revela de forma inequívoca en las recientes encuestas sociológicas, sobre todo para el mundo de los jóvenes.

Sin embargo en esta sociedad fuertemente secularizada no se ha evaporado la constelación de lo mágico-religioso como desde finales del siglo XIX habían pronosticado algunos sociólogos de la religión: las nuevas minorías religiosas diferentes del catolicismo lo testifican, por una parte, y el catolicismo popular, por otra, mantiene también, en vigor, algunas prácticas religiosas en esta sociedad “secular”, donde “los dioses no parece que hayan muerto” (Cox 1965).

Dicho de otra forma, y haciéndome eco de algunas teorías sociológicas sobre la secularización, podríamos decir que en España se están dando al mismo tiempo un proceso de secularización-desecularización de la sociedad española, que va dejando de regirse por las normas y valores religiosos católicos, y, por otra, aparecen grupos pequeños de religiones diferentes, sobre todo el islam y el evangelismo en sus diferentes formas, especialmente en la pentecostal, que serían la prueba de una “desecularización”, entendida como una pérdida de fuerza o retroceso de la secularización, según la hipótesis del sociólogo de la religión Peter Berger (1999). Ambos fenómenos, la desaparición y el resurgir de lo religioso estarían dándose en nuestra sociedad simultáneamente.

Todos estos profundos cambios en el campo religioso, como nos enseñan los grandes sociólogos de la religión, son, por una parte, consecuencia de los cambios económicos, tecnológicos, políticos e ideológicos que se han dado en la sociedad española, y, por otra parte, también son generadores de cambios que inciden en esferas materiales, sociales, mentales y espirituales (Cox 1965). Una característica de estos cambios en el campo religioso español, en paralelo con los otros sectores del campo social general, es que se han dado de una manera acelerada en los últimos treinta años. La muerte del general Franco en 1975 y la aprobación de la Constitución en 1978 marcan el fin de una era

caracterizada por el dictado y control de lo católico desde la unificación de España con los Reyes Católicos bajo el signo del absolutismo religioso en 1492 y abren el comienzo de una andadura intensa, a veces difícil y problemática hacia una vida social e individual cada vez más autónoma y libre de las referencias religiosas obligatorias. Lo que en el resto de Europa se ha ido gestando a lo largo de cien años, está ocurriendo en España en los últimos cuarenta años.

2. El reciente y creciente fenómeno de la inmigración y su incidencia en el campo religioso

Es ya una evidencia que en estos últimos años España ha pasado de ser un país de emigración a otro de inmigración. Desde hace unos treinta años se está dando un aumento progresivo y notable de la presencia de extranjeros, que llegan sobre todo por una motivación económica y de búsqueda de trabajo. Esta inmigración no tiene visos de ser provisional, transitoria y coyuntural sino que se muestra con pretensiones de estabilidad, con lo cual irá implantándose en la estructura española e irá transformando el campo de fuerzas sociales.

La población inmigrante procede del Magreb sobre todo marroquí, del África subsahariana, de América Latina y de la Europa del Este. Los inmigrantes llegan a España con los referentes simbólicos de su cultura de origen, figurando la religión como uno de los más importantes y vertebradores de sus referencias culturales.

Este proceso está generando en el campo de fuerzas sociales de Andalucía y de España el establecimiento visible de una serie de agrupaciones religiosas diferenciadas y nuevas respecto a la institución religiosa católica que durante mucho tiempo ha sido el único y hegemónico universo simbólico religioso establecido. Dicho con otras palabras, se está produciendo una creciente transformación del campo religioso español (Bourdieu 1971).

La comunidad autónoma de Andalucía es la tercera comunidad de España, tras Madrid y Cataluña, en cuanto a extranjeros residentes. Según datos procedentes del Instituto Nacional de Estadística, un 40% de estos extranjeros proceden del espacio económico europeo y el resto del continente africano, latinoamericano y de países de Europa del Este. Tomando como muestra la provincia de Almería y con datos obtenidos de la subdelegación del Gobierno a través de su oficina de extranjeros sabemos que en Almería viven extranjeros procedentes de 116 nacionalidades diferentes.

Desde hace más de una década el incesante número de inmigrantes que llegan a nuestro país se ha convertido en un elemento nuevo de atención y preocupación por parte de los poderes públicos, los medios de comunicación y los investigadores del campo de lo social. Podríamos decir que la inmigración es uno de los hechos más determinantes y problemáticos de la España actual. Las características que el fenómeno migratorio adquiere en la actualidad (aceleración de flujos, diversidad de origen, diferencias culturales, etc.) están teniendo repercusiones demográficas, económicas, sociales, políticas y culturales. Por referirnos al campo de lo político, y, a modo de ejemplo, en los últimos años las diferentes comunidades autónomas están diseñando políticas migratorias a nivel de atención social y educativa al constatar que la inmigración conlleva una serie de problemas aparejados que son muy complejos y que no pueden eludirse. La Junta de Andalucía publicó la Ley de Solidaridad de la Educación (BOJA nº 140, 2 diciembre de 1998), cuyo cap. V se dedica al alumnado procedente de minorías étnicas y culturales presentes en los centros educativos de modo creciente por la inmigración. Más recientemente, han desarrollado esta ley con una orden de 26 de febrero de 2004 por la que se ponen en marcha y se ofrecen Planes de Compensación Educativa con recursos económicos y de apoyo a aquellos centros sostenidos con fondos públicos que tengan una población inmigrante entre sus alumnos y que quieran acogerse a ellos.

Desde mediados de los años noventa el tema de la inmigración se ha convertido en un tema estrella para la investigación; son muchos los estudios y artículos que sobre la cuestión migratoria se han publicado en España por parte de estudiosos e investigadores de las Ciencias Sociales (sociólogos y antropólogos, trabajadores sociales, sicólogos, juristas, antropólogos, etc. (Checa 2002 y 2001).

Sin embargo, hemos constatado que, a pesar del impacto cultural y simbólico que el sistema de creencias y prácticas religiosas tiene sobre los inmigrantes tanto en el país de origen como en el país receptor, pocas son las investigaciones que han profundizado en la cuestión religiosa como elemento vertebrador de identidades y como factor activo ambivalente en las situaciones multiculturales. No han faltado, sin embargo, autores como Basternier, Kepel, Dasseto, Moreras entre otros que sí han analizado la religión como proveedora de estrategias de integración en los contextos migratorios y que utilizan esta variable en sus análisis (Basternier y Dassetto 1979, Moreras 2007 y 2009, Kepel 2016).

3. El comienzo del fin del monopolio de lo religioso por el catolicismo

Es, sin duda, otro de los cambios importantes de la reciente sociedad española. Este cambio supone el fin del régimen político franquista, el nacionalcatolicismo, que diseñó, encauzó y controló la España posterior a la guerra civil y el comienzo de una etapa democrática que se inicia en 1978, con una constitución no confesional, que, sin embargo, no ignora el hecho religioso plural, aunque con un reconocimiento especial del catolicismo.

Pero este cambio no se ha dado de la noche a la mañana, de manera brusca, sino que se está gestando aún, progresivamente. Se suele decir que España siguió siendo católica aunque su ordenamiento constitucional no fuese ya confesional. Es verdad que las referencias y las costumbres en los años inmediatamente posteriores al inicio de la democracia seguían inspirándose fuertemente en el catolicismo. Esta persistencia social del catolicismo en los años de la ya iniciada democracia ha sido el gran argumento de los grupos conservadores y de los obispos que no acaban de resignarse a aceptar la pérdida del monopolio en asuntos sociales, jurídicos, médicos, éticos y educativos. Sería larga la lista de temas que son síntomas de esta no aceptación por parte de autoridades católicas de la pérdida del poder social hegemónico (matrimonio homosexual, enseñanza de la religión en la escuela, ética sexual y de la reproducción, así como otra serie de cuestiones de bioética). Ha sido en una generación nueva que nació en los ochenta y se educó en la democracia, donde se ha ido gestando el cambio de la presencia y de la influencia del catolicismo en la sociedad española. La función subsidiaria que tenían las instituciones católicas en el campo de la educación, de la sanidad, de la integración jurídica ha ido siendo asumida por instancias públicas laicas (colegios, hospitales, rituales de paso...). Unas costumbres, una moral y unos valores nuevos, no dictados por los agentes religiosos católicos han ido apareciendo. El catolicismo va perdiendo terreno, sobre todo a nivel institucional y entre los jóvenes. La misma Conferencia Episcopal Española reconoce y analiza los cambios de valores en la sociedad española y las razones de una situación que alejó de la fe y de la obediencia a numerosos fieles (*El País* 15 de mayo de 2006; este periódico presenta un amplio reportaje en que se muestra una pérdida de terreno del catolicismo en España, que es reconocida y explicada por los mismos obispos).

El 98% de los españoles se declaraba católico durante los años de la dictadura (1939-1975). Actualmente el 80% se confiesa católico, pero sólo el 42 % cree firmemente en Dios; el 50% raramente acude a los templos, excepto para bodas o funerales y sólo el 19,5% va a misa los domingos. España contaba con 8.397 seminaristas a principios de los sesenta, y en la actualidad son 1736. Y la edad media del clero es de unos sesenta años. Respecto a las normas morales, es evidente el desencuentro entre el precepto católico y una sociedad plural y refractaria a prohibiciones, especialmente las que afectan al sexo y el placer. Millones de españoles que se identifican como católicos se divorcian, abortan, buscan la reproducción asistida, usan el preservativo, no van a misa o no les merece ninguna confianza la Iglesia institución y sus jerarcas. El alejamiento entre los jóvenes de 15 a 25 años resulta más acusado: el 49% se dice ahora católico, contra el 77% en 1994, según el sondeo *Jóvenes Españoles 2005*, de la Fundación Santa María difundido en abril de 2006. Sólo un 10 % va a misa los domingos (Fundación Santa María 2006).

Estos datos de la desafección y pérdida de terreno de las creencias y prácticas relativas al catolicismo oficial, habría que matizarlas con otros datos que van en sentido contrario: el mantenimiento e incluso incremento de algunas creencias y prácticas del catolicismo popular, tanto por parte de los adultos como incluso de los jóvenes. Me refiero concretamente a la celebración de los momentos de cambio de estado

en la vida (nacer, crecer, casarse y morir) según los rituales católicos (bautismos, primeras comuniones, matrimonio religioso y entierros), y al mantenimiento de los rituales y fiestas religiosas (patronales y otras), la pertenencia y participación activa en las cofradías y procesiones de Semana Santa, la asistencia a santuarios marianos y otros, con sus respectivas romerías, las grandes concentraciones mediáticas, la devoción y visita con promesas a Cristos, vírgenes y santos/as con fama de ser muy “milagrosos” para la resolución de problemas de salud, de paz social o de otro tipo de problemas. No quiero entrar en el debate sobre la “secularización” y/o “deseccularización” o “contraseccularización”, es decir, si se ha dado, dónde y de qué manera, la secularización anunciada, si actualmente se está dando una vuelta o resurgir de lo religioso, o si se trata de una pervivencia porque nunca se fue. Mi opinión es que sobre todo en el occidente europeo no se ha dado una desaparición total de lo religioso sino una descomposición y recomposición de este. Tampoco voy a tratar de ver si la secularización relativa a las instituciones sociales (que se liberan de la tutela y del dictado de la religión) hay que hacerla extensible también a la secularización de las conciencias. Luckmann ha hablado de la “religión invisible”, esa que los individuos se hacen a su medida, tomando elementos del “supermercado de lo simbólico” que está disperso en nuestra sociedad de la comunicación (Luckmann 1967).

4. La visualización social del pluralismo religioso en las agrupaciones religiosas de los inmigrantes

Varios pastores evangélicos entrevistados me han manifestado que la Europa cristiana que evangelizó a otros continentes ha perdido la fe y que muchos de los inmigrantes, que vienen a solucionar sus problemas económicos, colateralmente, están evangelizando a la Europa que está convirtiéndose en atea. La inmigración estaría, en este sentido, poniendo en marcha un proceso de “deseccularización” de la sociedad española, paralelo pero coexistente con la secularización.

A partir de los distintos estudios que, desde las ciencias sociales, se han realizado sobre los procesos migratorios, se ha puesto de manifiesto que uno de los primeros pasos en el proceso de adaptación de los inmigrantes extranjeros en la nueva sociedad es la formación de agrupaciones y asociaciones (Bolzman 1997: 78). Estas agrupaciones pueden ser asociaciones culturales, sindicales, casas del pueblo, etc., así como agrupaciones religiosas en las que el inmigrante puede comunicarse en su propio idioma, reproducir sus pautas culturales de origen, establecer un campo social de relaciones (amistad, apoyo, ocio compartido, reivindicaciones, resolución de problemas, etc.) y expresar, de manera más o menos formalizada, sus identidades colectivas. En España-Andalucía la forma preferente de agrupamiento entre los inmigrantes se está dando en torno a los espacios religiosos. Los inmigrantes se remiten a los espacios religiosos cuando quieren señalar un lugar prioritario al que acudir en busca de apoyo, ayuda o de referentes conocidos. Así, por ejemplo, los marroquíes suelen acudir en primer lugar a la mezquita u oratorio más próximo, los ucranianos, rumanos y polacos se dirigen a las iglesias más representativas del lugar (católicas, ortodoxas o evangélicas), y los latinoamericanos, según sea su fe, a las iglesias evangélicas o a las parroquias católicas y a sus servicios sociales, preferentemente a Caritas parroquial.

El agrupamiento religioso ha adoptado dos modalidades, asociacionismo informal y formal. El asociacionismo informal constituye la modalidad más frecuente entre los inmigrantes en sus primeras fases del trayecto migratorio; después, muchas asociaciones pasan a convertirse en formales y a institucionalizarse, a medida que el proceso de asentamiento se va haciendo definitivo. Este paso de lo informal a lo formal se realiza a medida que los inmigrantes se van regularizando y van adquiriendo conocimientos y desarrollando destrezas sobre el marco jurídico-administrativo en el ámbito religioso (tras la práctica lograda en los ámbitos laboral, sanitario, educativo, etc.) y sobre sus derechos como colectivo.

El islam y el evangelismo pentecostal son las formas religiosas que más resaltan en el nuevo campo religioso español. Pero, sin duda, el islam es el gran contrapunto en la diversidad religiosa en la España actual. Esto se puede verificar sobre todo en el mundo de la educación, asomándose al patio de un

colegio de un barrio donde vivan inmigrantes (por ejemplo, Roquetas de Mar en Almería o el Polígono de Cartuja de Granada). El actual debate sobre la diversidad cultural y religiosa se centra, sobre todo, en la inmigración procedente de países musulmanes; y esto por diversos motivos: por constituir el colectivo más numeroso hasta fechas recientes, por la construcción de la distancia cultural asociada a la religión y por los acontecimientos sociopolíticos relacionados con ellos (Primera Guerra del Golfo, 11-S en Nueva York, el 11-M en Madrid, 7-J de Londres, etc., y algunos otros más recientes). De modo que la identificación entre inmigración-religión se realiza, fundamentalmente, con el colectivo procedente de países de mayoría islámica, olvidando a los inmigrantes de otras confesiones religiosas de esos mismos países o de otros. En las situaciones de pluralismo religioso emergente ligado a la inmigración, la construcción del campo religioso se divide en un centro hegemónico y compacto que es el catolicismo y una periferia minoritaria y fragmentada; se considera a todos los inmigrantes como pertenecientes a "otras religiones", excluyendo a inmigrantes que son asimismo cristianos y católicos procedentes de la Europa del Este, Sudamérica e incluso algunos países africanos o también a otros que piensan o viven como no creyentes o agnósticos (Babes 1996; esta autora considera que la presencia y el ejercicio del poder religioso, que estaba en manos de la Iglesia católica, va a ir debilitándose, mientras que el islam y las Iglesias evangélicas de distinto signo va a ir ganando en visibilidad e influencia social). Evidentemente, los inmigrantes católicos poseen mayores recursos y facilidades para practicar su religión, aun con las matizaciones propias de sus lugares de origen, en contextos fundamentalmente católicos y con una gran diversidad de expresiones. Esto explica, en parte, el cómo dan preferencia conformar agrupaciones informales propias, en ocasiones mediatizadas por la propia institución católica que pone a disposición de los inmigrantes a especialistas, sacerdotes, en torno a los cuales se configura la agrupación; prefieren esta forma de agrupación a integrarse en la comunidad católica española siempre que sea posible.

Pongamos algunos ejemplos. Tras constatar el elevado número de emigrantes ucranianos asentados en Andalucía occidental, desde instancias eclesíasticas de Ucrania enviaron a un sacerdote para que atendiera sus necesidades "religiosas" en zonas de Sevilla, Huelva, Cádiz y Córdoba. La fórmula es la misma que se empleó por parte del episcopado español en los años sesenta y setenta para atender religiosamente a los emigrantes españoles: los "capellanes de emigrantes" que fueron enviados a Europa en esos años por parte del episcopado. Aunque sacerdote ucraniano citado depende de su Obispado en Ucrania, tiene que subordinar su ejercicio a los obispados españoles de Sevilla y Huelva cuando, por ejemplo, solicita una iglesia para celebrar cultos según el rito bizantino y en el idioma de origen. Esta interacción con las instituciones eclesíasticas locales no está exenta de dificultades puesto que es una cesión, a modo de préstamo, de un espacio religioso a un colectivo que se encuentra al margen y con independencia de la estructurada organización católica sevillana y onubense. La acción del sacerdote ha involucrado a gran parte de la población inmigrante ucraniana formándose agrupaciones en las distintas ciudades, principalmente Sevilla y Huelva, que, a su vez, están interrelacionadas entre sí incluso con otras agrupaciones de fuera de Andalucía. Las finalidades de este agrupamiento exceden los propósitos puramente religiosos, confluyendo otras motivaciones como buscar apoyo, transmitir información o, simplemente, relacionarse con los paisanos en el propio idioma, reafirmando la identidad de origen: todos somos ucranianos. Esta pequeña convivencia, que se repite cada domingo, ayuda a los inmigrantes ucranianos a sobrellevar dificultades y el desarraigo; la religión se está utilizando en este caso como estrategia adaptativa.

Otro ejemplo similar lo observamos entre los inmigrantes polacos o, mejor dicho y para ser más precisos, entre las inmigrantes polacas que desde hace varios años llegan a los campos de fresas y cítricos de Huelva en la época de la recolección. Aparte de algunos inmigrantes polacos y polacas asentados en nuestro territorio, y cuyas proporciones no son significativas, el caso de la inmigración polaca destaca por ser temporera, femenina y contratada en origen. Esta inmigración provoca que durante, al menos, los cuatro meses que dura la recolección, las localidades freseras onubenses aumenten ostensiblemente su población femenina, lo que está generando algunos conflictos en la convivencia entre las mujeres autóctonas y las inmigrantes (2). Para atender a esta inmigración temporal, se ha establecido en Moguer un sacerdote polaco, de la Compañía de Cristo por los Emigrantes Polacos o Misión Polaca, que es una congregación fundada en Polonia en torno al año 1932, cuya principal misión es atender a los emigrantes polacos, y que se ha extendido por aquellos países donde hay asentamientos de emigración polaca. Este

sacerdote, cuyo superior se encuentra en la Misión Polaca de París (que es la que centraliza todas las actividades en Europa), depende administrativamente del obispado de Huelva y fue este mismo obispado quien solicitó su presencia. Él atiende las necesidades “religiosas” de las temporeras polacas durante los meses de la campaña fresera, mientras que el resto del año ayuda al párroco con la población autóctona como coadjutor de la parroquia de Nuestra Señora de Granada de Moguer. Durante la semana, el sacerdote polaco se desplaza a las distintas poblaciones donde se concentran las inmigrantes (Moguer, Palos, Lucena, etc.), e incluso se acerca a los campos de cultivos, para celebrar misas y otros sacramentos en el idioma de origen.

Acudir a estas celebraciones religiosas suele ser la justificación para que el colectivo de mujeres se reagrupe e interactúe en un ambiente de ocio fuera del espacio laboral.

En Andalucía Oriental (Almería y Granada) hemos encontrado también este fenómeno de agrupación informal religiosa en torno a la infraestructura jurídica y espacial de la iglesia católica y bajo el liderazgo de un “capellán de inmigrantes”, en este caso con la población rumana, muy asentada en los trabajos agrícolas de los cultivos intensivos de la costa granadina y almeriense. El sacerdote forma parte del presbiterio de la parroquia. En Granada capital, en Motril y en Castell de Ferro el sacerdote grecocatólico Soria celebra todos los domingos una misa para rumanos y que es punto de encuentro. Su labor pastoral se centra en la atención del numeroso grupo rumano que se encuentra disperso y que se reúne precisamente por la asistencia a la celebración litúrgica del domingo, que tiene lugar en un templo parroquial.

Asimismo, gran parte de los inmigrantes sudamericanos católicos no suelen formar agrupaciones religiosas ni formales ni informales, ya que se insertan en el entramado católico del país cuando no reúnen un número suficiente para estar entre sí.

El caso de los inmigrantes latinoamericanos que vienen ya convertidos al evangelismo es diferente. Algunos de ellos, cuando llegan a España, buscan la referencia de una iglesia evangélica ya constituida y se adscriben a ella; en muchos casos, estas iglesias que son de pertenencia reducida y con fieles españoles, están creciendo ostensiblemente por la participación de los inmigrantes; bastantes de estas iglesias están registradas en el Ministerio de Justicia entre las Entidades Religiosas Minoritarias; en otros casos, los mismos inmigrantes evangélicos quieren formar una iglesia propia, con pastores también inmigrantes. Entre los bolivianos de la Vega de Granada se está formando una de estas iglesias, desgajándose de una iglesia evangélica de Armilla. Entre los rumanos de la costa granadina y sobre todo en Roquetas de Mar (Almería) hemos encontrado varias iglesias evangélicas pentecostales constituidas exclusivamente por rumanos, donde se celebran largas ceremonias los domingos en rumano. Los pastores son inmigrantes también. Estas iglesias no están todavía registradas aunque lo tienen como proyecto.

5. Un marco jurídico desigual y poco operativo para el desarrollo del pluralismo religioso

Estudiar el fenómeno religioso plural en un contexto de inmigración implica necesariamente acercarse al ordenamiento jurídico español que regula ambas realidades y a su puesta en práctica. En este sentido, habría que decir que la visualización cada vez mayor de la diversidad religiosa no encuentra un cauce jurídico apropiado y fluido en una sociedad demasiado acostumbrada a la hegemonía y al monopolio católico de lo religioso. De esto se quejan los grupos religiosos no católicos.

Bien es verdad que los cambios políticos de los últimos treinta años han traído consigo un replanteamiento jurídico del fenómeno religioso en su relación con la sociedad culturalmente plural y un intento de solventar, con más o menos acierto, los posibles conflictos que de ello se derivan. Los principales retos que deben superar los poderes públicos y sociedad se centran en el entorno de las personas inmigrantes en España. Es ahí donde las prácticas religiosas distintas, nunca opuestas, a la católica, aparecen con mayor intensidad. La religiosidad de estos hombres y mujeres viene acompañando a todo un paquete cultural que traen en sus mochilas y que, en ocasiones, no es aceptado

ni por el Estado, ni por la propia ciudadanía, probablemente porque son vistos como mano de obra y no como personas con unas referencias socioculturales de origen.

Nuestra tradición de Estado confesional, *martillo de herejes*, elevó al catolicismo como religión oficial y única del país. Baste sólo recordar el texto del Fuero de los Españoles de 17 de julio de 1945, que hablaba de “la profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial”, y aquél otro de la Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado de 6 de julio de 1947, que convertía en Reino a una España políticamente unida y un “Estado católico, social y representativo..., según su tradición”.

En la actualidad estamos ya muy lejos de estas prácticas, pero, no obstante, en la realidad normativa vigente continúan existiendo ejemplos del catolicismo como religión protagonista y privilegiada en la palestra pública. La propia Constitución de 1978, en su artículo 16, y en la misma línea la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, dice en su apartado 1a, “la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley”. A continuación, su apartado 2 dice que: “Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias”. Pero en su tercer y último apartado, después de afirmar rotundamente que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”, que es tanto como decir que el Estado es totalmente laico (3), afirma que “los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones”. Por consiguiente, se acepta el pluralismo religioso; también se acepta la a-confesionalidad del Estado, pues ninguna confesión se vinculará directamente con el Estado; pero a pesar de todo ello, existe una sola religión -el catolicismo- que es nombrada y con mayúscula en la Constitución, pero ninguna otra.

Este sutil favoritismo estaba ya tejiéndose en la época de la redacción del proyecto de la Constitución de 1978, en la que el Gobierno de la UCD, mientras se discutía este texto, negociaba al mismo tiempo con la Santa Sede grandes acuerdos sobre asuntos jurídicos, económicos, de enseñanza y culturales, sobre la asistencia religiosa de las Fuerzas Armadas y sobre el servicio militar de los clérigos. Estos acuerdos fueron suscritos el 3 de enero de 1979, precisamente en el intervalo de tiempo de una Constitución ya aprobada y su puesta en marcha. En palabras del senador socialista Jordi Solé Tura, “el Gobierno de la UCD y el Vaticano se ponían de acuerdo para mantener el título de Iglesia católica como elemento intocable del paso de la vieja política franquista a la nueva democracia” (Solé 2002).

La posterior Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 posibilita el asociacionismo religioso formal de los inmigrantes, tanto por medio de la creación de nuevas agrupaciones como integrándose en las ya existentes. Esta ley reglamenta el derecho constitucional a la libertad religiosa y de culto, y regula elementos y procedimientos fundamentales para ello, como son profesar con libertad las creencias religiosas y/o abstenerse de declarar sobre ellas, practicar los cultos y recibir asistencia religiosa, recibir e impartir enseñanza e información religiosa, reunirse y manifestarse públicamente con fines religiosos. La ley también se ocupa de los derechos y formas de organización y prácticas colectivas de las distintas confesiones religiosas, así como prevé posibles acuerdos o convenios de cooperación con las iglesias, confesiones y comunidades religiosas (Ley Orgánica de Libertad Religiosa 1980).

Posteriormente, por el Real Decreto 142/1981, se crea el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, que regula los procedimientos jurídicos y administrativos para reconocer la personalidad jurídica de todas aquellas entidades que se inscriban en él, diferenciando entre Iglesia católica, minorías religiosas y fundaciones (cfr. Solé 2002). El funcionamiento de este Registro se regula a través de la Comisión Asesora, creada en 1983. Entre las competencias de esta Comisión Asesora se incluye el determinar qué entidades “por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España”. Este requisito y el haberse registrado serán necesarios para poder establecer acuerdos o convenios de cooperación. Inicialmente sólo se reconocieron como “confesiones de notorio arraigo” la islámica, la israelita y las evangélicas, suscribiendo acuerdos de cooperación con los órganos representativos de las federaciones registradas, quedando al margen aquellas otras entidades no federadas. Estos tres acuerdos de cooperación se firmaron en el año 1992, aunque el reconocimiento del

“arraigo en España” fue concedido al judaísmo, y protestantismo antes que al islam y por motivos diferentes: para el judaísmo “por tradición milenaria”, para el protestantismo “por el número de creyentes”, y para el islam “por su tradición secular” e “importancia en la formación de la identidad española”. Posteriormente se les otorgó este “notorio arraigo” debido a su número de fieles a los testigos de Jehová, a los mormones, a los budistas, y también a los ortodoxos. Actualmente se ha establecido un procedimiento y unos criterios para poder conseguir el “notorio arraigo” que posibilitará a las entidades religiosas establecer acuerdos con el Estado (por ejemplo, entre otros, el reconocimiento de efectos civiles al matrimonio celebrado según su forma religiosa).

A pesar de que estos acuerdos reconocen los mismos derechos que ejercen ya los católicos en lo relativo a enseñanza religiosa en colegios, asistencia a cárceles y hospitales, cementerios, jurisdicción para la celebración de bodas, etc., sin embargo, pasados los años aún no están vigentes, aunque, a medida que la inmigración aumenta, la presión para que se pongan en práctica está siendo mayor. Esto les ha obligado a crear federaciones, tanto entre los musulmanes como entre los protestantes, para ir haciendo realidad la consecución de esos derechos que les vayan otorgando una mayor visibilidad e integración social. El problema que tienen estos grupos religiosos aislados y minoritarios es la falta de interlocutor válido con el Estado en unas tradiciones religiosas muy fragmentadas y divididas cuando no enfrentadas. Estos factores juegan a favor de la inercia de la sociedad española a aceptar como normal un pluralismo real en materias religiosas.

Junto a las religiones consideradas de “notorio arraigo”, el resto de las religiones también se pueden canalizar mediante entidades religiosas formalizadas, reconocidas e inscritas en el Registro, aunque no estén federadas. Para saber las entidades religiosas realmente existentes en el mundo de la inmigración hay que partir de las consignadas en el Registro de Entidades Religiosas, y, simultáneamente, utilizar las redes de contacto y otros registros (4) para descubrir los grupos informales no registrados y menos visibles. Porque uno de los datos que se descubren cuando se conoce la realidad de las religiones de la inmigración es que “ni son todos los que están (en el Registro de Entidades Religiosas), ni están todos los que son”. A este respecto es necesario hablar de la tarea de la Fundación Pluralismo y Convivencia, creada en 2004 con el fin de hacer conocer la diversidad religiosa en España y de contribuir a conocer mejor esta realidad que ha llegado a España para quedarse y de ayudar a ir consiguiendo los derechos sociales de las religiones, según la Constitución, así como a promover el diálogo interreligioso (5).

6. La religión como estrategia adaptativa en el mundo de la inmigración

La aventura migratoria tiene una trama simple pero profunda, que se podría resumir en dos palabras “aquí” y “allí”, y que son el río oculto y la fuerza viva que alimenta y orienta la trayectoria de la emigración. Son dos palabras claves en el discurso de los inmigrantes. Ellas nos indican la cantera de recursos simbólicos de que disponen los inmigrantes en la ineludible tarea de adaptación o acomodación a la situación española, nueva y diferente. Estos recursos simbólicos se alimentan y están ligados en gran parte a la religión y a la cultura del país de origen, tanto en sus creencias como en sus rituales y fiestas. De una manera latente, están presentes continuamente en el imaginario de los inmigrantes mientras discurre su vida en España; se hacen explícitos con frecuencia con la evocación de su vida “allí”, en su país; el reavivar este imaginario simbólico-religioso del “allí” se lleva a cabo por medio de diferentes recursos de las nuevas tecnologías de la comunicación, que se frecuentan mucho por los inmigrantes; los WhatsApp de los móviles, los locutorios para hablar por teléfono con la familia y amigos son uno de los recursos más utilizados por los inmigrantes; igualmente, los ciber-cafés, donde chatean con sus personas queridas, son otro de los lugares para la reactivación de experiencias simbólicas; es muy frecuente también el recibir videos con grabaciones de fiestas o rituales en torno a los eventos familiares del nacimiento, las bodas, los funerales y otros acontecimientos sociales y fiestas locales, nacionales o relacionados con la familia y amigos. Hay una actividad intensa en torno a estas mediaciones simbólicas extraídas del “allí”, que sirven de energía para soportar la dureza de la adaptación a la nueva situación, en el “aquí”, y que una gran parte de ellas es procurada por la religión. Un ejemplo para el mundo de la emigración latinoamericana son las fiestas de quinceañeras entre los

ecuatorianos a las que asistimos en el Polígono de Cartuja de Granada; se trata de auténticos rituales de paso y de transición a otra etapa de la vida en las niñas que se celebran en un clima de costumbres populares ligadas al mundo religioso y a las tradiciones culturales propias.

Esta sería una primera manera como el imaginario simbólico-religioso de la sociedad y cultura de origen influye como fuerza inspiradora en la dura experiencia de la adaptación a la nueva realidad, ofreciendo un sentido a la nueva situación desde la cosmovisión religiosa. Pero hay otra realidad, que también se convierte en recurso para hacerle frente a la acomodación a la nueva situación en el país de acogida y de la que ya hemos hablado: el contacto con la agrupación religiosa. Reunirse en torno a una iglesia, un grupo religioso, una mezquita, etc. es relativamente frecuente como comportamiento de sociabilidad entre los inmigrantes. En ella se va a dar la experiencia de no estar solo ni desintegrado sino de participar de la experiencia de estar con otros, de estar metido en una red de sociabilidad y de ayuda mutua. Es el estar por el rito festivo y religioso vinculado al mismo rito que están celebrando en esos días sus familiares y amigos en el país de origen. Si en lo anteriormente citado la religión les aporta una ayuda desde la dimensión trascendente vertical, en esta segunda la ayuda que se recibe se sitúa más en la horizontalidad de la sociabilidad. De esta forma, podemos decir que “a los inmigrantes la religión les da razones para vivir y ocasiones para convivir”.

Otra de las hipótesis que queríamos verificar es el hecho de que la religión de origen, a la vez que influye en el proceso migratorio, según hemos descrito, también se transforma en el contacto con la nueva situación de la sociedad de acogida. Hemos comprobado que en la experiencia que hace el inmigrante de una situación social nueva y diferente a la suya (una sociedad donde hay una gran secularización y racionalización de la vida y una presencia normalizada del ateísmo teórico y práctico), se van produciendo cambios en la misma concepción y vivencia de la propia religión de origen. Y los cambios van en una doble dirección, aparentemente contradictoria, según los casos: el debilitamiento o la pérdida de la religión o, por el contrario, la recuperación y refuerzo. En las agrupaciones religiosas que frecuenta, el inmigrante también adapta, por imperativo de la realidad social y cultural y en la medida de lo posible, sus creencias y prácticas religiosas a la nueva situación (por ejemplo, para los musulmanes las cinco oraciones diarias, las prescripciones alimenticias, el ramadán, etc.); el resultado es que las prácticas religiosas no pueden desarrollarse como en la sociedad de origen, donde la religión era probablemente seguida masivamente por el conjunto de la sociedad; aquí se encuentran en una situación de minoría y se impone una adaptación en tiempo, lugar y forma, aun a riesgo de que desde fuera esa adaptación pueda ser interpretada como una especie de relajación; naturalmente esto supone también que el inmigrante “cuestiona algunas de esas normas y valores interiorizados, que se daban por ‘sobrentendidos’ en su lugar de origen y que aparecen ahora como una posibilidad, no exclusiva, de interacción social” (Odgers 2002: 207). En esta confrontación el inmigrante aprende, selecciona y redefine los elementos culturales de origen. En definitiva, las estrategias de adaptación que éste desarrolla vienen dadas tanto por su bagaje cultural como por las que se derivan de la sociedad de acogida, y de su situación en la misma, formando parte del proceso de producción y reproducción cultural en el que se inscriben a lo largo del trayecto migratorio.

Las diferentes agrupaciones religiosas tienen que adaptar sus estrategias a la nueva situación plural que ofrece el campo de fuerzas religiosas (Bastian y otros 2001), de modo que aquellas confesiones que eran mayoritarias en los lugares de origen de los inmigrantes deben adaptarse a la situación de minoría que tienen en España.

Estas nuevas estrategias, en ocasiones, implican recuperar funciones que los espacios religiosos tenían en el pasado y que ya no tienen en los lugares de origen; por ejemplo, el derecho a pernoctar durante tres noches en una mezquita-oratorio para los musulmanes que están en tránsito por un lugar.

La religión se convierte también en una estrategia adaptativa en tanto que los inmigrantes siguen las pautas observadas en la sociedad de acogida y aprovechan los recursos simbólicos de esta sociedad; así, por ejemplo, en la sociedad andaluza, donde la religiosidad popular está asociada a la pertenencia a agrupaciones relacionadas con imágenes de devoción concretas (Jiménez 1997: 18), se observa que algunos inmigrantes musulmanes se acercan a las hermandades sevillanas solicitando su inscripción en

ellas; también se ha constatado la presencia de nigerianos que, independientemente de su religión, se acercan y participan en los cultos de distintas iglesias esperando conseguir apoyo y ayuda en sus necesidades.

En otros casos el inmigrante establece un desplazamiento simbólico entre el “aquí” y el “allí”, entre origen y destino, adaptando su universo simbólico y ritual a la nueva situación, como, por ejemplo, el caso de inmigrantes judíos askenazis que se adaptan a la tendencia sefardí que es la predominante en Andalucía; igualmente, entre los inmigrantes evangélicos provenientes de América Latina, vemos como cosa frecuente que los fieles cambian en España de denominación religiosa si no encuentran ninguna iglesia evangélica igual a la que tenían en su país de origen.

Con esta dinámica de la adaptación a la sociedad de acogida desde los recursos religioso-simbólicos de la sociedad de origen, hemos comprobado que se puede llegar a distintos modelos de inserción social por lo religioso. Según sea el proyecto migratorio predominante (si se piensa volver al país de origen o si se piensa asentarse definitivamente en el país de acogida) se fomentará uno u otro modelo de la vivencia religiosa comunitaria (Bastienier y Dasseto 1979). Un primer modelo que hemos comprobado, y que es el predominante, es el de la constitución de iglesias que se reúnen por homogeneidad y coincidencia cultural. En este tipo de agrupación religiosa se trata de reproducir la religión del país de origen, con la lengua también de origen. A estos grupos religiosos acuden inmigrantes del mismo país. Y los rituales religiosos sirven como mecanismo de reproducción del allí y de integración social entre los iguales mientras están en el “destierro”. Se vive con el proyecto de la vuelta y se procura no perder el contacto con el “allí” por medio de los dispositivos simbólicos. Es un modelo que puede terminar en el grupo tipo “gueto”, yuxtapuesto o cortado del conjunto de la sociedad mayoritaria. Es el modelo que se fomenta entre los musulmanes en las mezquitas pero también en el caso al que nos hemos referido de los ucranianos de Huelva y Sevilla, de las polacas que vienen a Huelva a la fresa o de los rumanos de la costa de Andalucía Oriental. Los capellanes enviados por el país de origen son un elemento dinamizador de este modelo.

Un segundo modelo, más ideal que realmente existente, podríamos denominarlo modelo de “asimilación”; sería aquel en que los inmigrantes se integrarían en las celebraciones y dinámicas de las religiones que funcionan en el país de acogida. Lo hemos encontrado tímidamente en algunas parroquias católicas y en algunas comunidades evangélicas. Hay que señalar que aunque la religión sea la misma (católica o protestante evangélica) y aunque hablen el español, sin embargo, cuando los inmigrantes acuden a las iglesias autóctonas, confiesan -ellos y los sacerdotes o pastores- que se sienten un poco perdidos, porque el contexto cultural es diferente aunque se utilice la misma lengua y se manejen los mismos símbolos litúrgicos. Curiosamente este último modelo de la asimilación se da entre aquellos inmigrantes que tienen claramente un proyecto de asentarse definitivamente en España; coincide en el caso concreto de Andalucía con los argentinos o chilenos y otros inmigrantes procedentes de países de América Latina con un nivel de instrucción y de desarrollo mayor que el de los inmigrantes que vienen del Ecuador, Perú o Bolivia, que suelen proceder del mundo rural o indígena y cuyo plan migratorio es el de ahorrar y mandar remesas a su país para retornar a él. Por ello las comunidades religiosas de coincidencia cultural sirven como un refugio donde pueden conservar los lazos culturales que le unen a su país.

Conclusión

Obviar la realidad social y cultural de las personas que forman parte de la realidad productiva de España y de Europa, pero que no son tratadas como ciudadanos de la Unión Europea en un sentido pleno, los inmigrantes, es obviar la realidad europea misma. Europa, en estos momentos y en un futuro próximo se está perfilando en la dinámica de un proceso de sociedad culturalmente plural. Esto implica, a su vez, que en sus dinanismos identitarios el cristianismo seguirá presente en las raíces que se robustecieron en la época medieval, raíces, por cierto, que se mezclaron y enriquecieron mutuamente con el islam; también sigue dinamizando la Europa actual el laicismo ilustrado con todo el impacto secularizador que

supuso, sobre todo para las instituciones eclesíásticas y sus poderes en el campo de los saberes, de las costumbres y del poder. Y dentro de este futuro próximo de pluralismo religioso también ocuparán su lugar social en el campo religioso las religiones protestantes, que forman parte esencial de Europa y que vuelven ahora revitalizadas en un intento de evangelizar al evangelizador. Habría que señalar también la creciente presencia de las religiones orientales, que ya en los años sesenta empezaron a seducir a la sociedad occidental como contrapunto y crítica cultural y que ahora se encarnan no en occidentales de clases medias intelectuales y gentes de izquierda insatisfecha sino que toman rostro y hábitos de inmigrantes orientales.

Obviar las dificultades no es sino taparse los ojos y empeñarse en un cristianismo como religión predominante para tiempos venideros en que ciertamente no será el único; este pluralismo religioso también supone la generación de una serie de tensiones en el campo religioso de fuerzas, que tendrá su repercusión en las dinámicas de la integración y la paz social. A nivel de intelectuales, filósofos y teólogos se están haciendo intentos por aportar ideas y soluciones para esta contribución para ellos indispensable de las religiones a la paz mundial. Uno de los pioneros más comprometidos con este proyecto en el campo de las religiones ha sido el teólogo suizo Hans Küng que promovió la iniciativa del Parlamento de las Religiones (6); Küng es también el fundador presidente de la Fundación Ética Mundial que tiene su sede central en Alemania. Su lema es: “No habrá paz mundial sin paz entre las religiones, no habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones”. Su lema se ha extendido en los últimos cincuenta años por todo el campo religioso abierto al diálogo (Küng 1991). En la Europa real de los ciudadanos, precisamente en los contextos de fuerte inmigración, se está ya dando una ocasión no teórica sino práctica para este aprendizaje de la coexistencia creativa de las religiones.

Y para ello se hace imprescindible, por parte de los legisladores, que exista una norma escrita que permita el juego creativo de ese pluralismo; en el análisis que he presentado hago ver que las normas de que disponemos son aún incapaces para la resolución radical de las dificultades y tensiones que implica un auténtico pluralismo religioso; con la normativa vigente no existirán instrumentos eficaces; a lo sumo se arbitrarán medidas urgentes, encaminadas a parchear fugas coyunturales para contentar a grupos de presión reivindicativos, pero sin poner en marcha una estructura nueva de relaciones entre los grupos religiosos en pie de igualdad.

Notas

1. La terminología para referirse a las diferentes manifestaciones del “campo religioso” son variadas: religión popular/oficial, religiosidad popular/oficial, son las más frecuentemente utilizadas. No es mi intención en este artículo hacer un análisis crítico de dichas terminologías sobre las que se ha escrito mucho. Personalmente, al referirme al caso español y andaluz he optado por la concreción de esa religión en el “catolicismo” dado que, después de muchos años, ha sido la religión única y estatal, y ha llegado incluso a contribuir a la identidad de los españoles. EL catolicismo popular incluye tanto una forma determinada de religión (sistema religioso, religión) como de experiencia religiosa específica (religiosidad). El concepto de catolicismo tiene que ser matizado. Por él -en Andalucía y también en otras regiones – entendemos el conjunto de representaciones y prácticas religiosas que se ajustan y se rigen sólo por la ortodoxia de la autoridad de la Iglesia católica oficial, la jerarquía. Este sería el “catolicismo oficial”. Pero junto a este catolicismo “oficial”, habría otro catolicismo que tendría que incluirse también en la categoría de catolicismo, y que completaría el “oficial”, en una relación entre ambos de subalternidad; yo voy a designarlo como “catolicismo popular”, siendo consciente de lo inadecuado del término y de los problemas teóricos que esto plantea (Courtas e Isambert 1975: 20-42). En este término de *catolicismo popular* incluyo, pues, “una serie de fenómenos, del orden de las creencias, de la visión del mundo o de las prácticas religiosas y formas de organización, que se refieren explícitamente a la tradición católica sobre el tema de Jesús de Nazaret y que se desarrollan al margen, complementariamente, en oposición o en conflicto con las formas católicas oficiales”.

2. Aunque en este último contexto, las dificultades han sido menores; si bien debemos recordar la relativamente reciente creación del obispado de Huelva -escisión del de Sevilla-, así como las evidentes diferencias en las dimensiones y nivel de complejidad, por ejemplo, en el número, antigüedad y peso social de las hermandades sacramentales, de gloria y de penitencia.
 3. Estos conflictos entre mujeres tienen su origen en los que, desde una visión *emic*, podríamos llamar “el robo de hombres o maridos”. Las autóctonas acusan a las polacas de provocar infidelidades y separaciones. Se trata de un conflicto que requiere un análisis más profundo. Por el momento, podemos apuntar que se ha desarrollado un proceso de “sexualización de la inmigración”.
 4. Este Real Decreto desarrolla el punto 3, del art. 16 de la Constitución española en el que se establece que “los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación entre la Iglesia católica (citada expresamente y en mayúscula) y demás confesiones”.
 5. Entre los registros consultados señalamos el de la Federación Española de Entidades Evangélicas (FEREDE www.ferede.com), Alianza Evangélica Española (AEE www.aeesp.net), UNICASDE Adventistas, Federación Española de Entidades Religiosas Islámica (FEERI www.webislam.com), Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), Comunidades Islámicas de España (CIE), Guía Telefónica, “QDQ la guía útil”, etc.
 6. Entre sus objetivos estaban el ir promoviendo investigaciones socioantropológicas sobre la situación de todas las minorías religiosas en las diferentes autonomías. Los equipos responsables de dichas investigaciones han realizado un intenso trabajo de campo para descubrir esos grupos, a veces perdidos, minoritarios o invisibles, para hablar con ellos y recabar datos primarios de quiénes son, en qué creen, qué hacen y cómo se organizan. Actualmente están ya prácticamente terminados dichos estudios y la Fundación Pluralismo y Convivencia tiene publicados los informes finales en la editorial Icaria.
-

Bibliografía

Babes, Leila (coord.)

1996 *Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*. París, L'Atelier.

Bastenier, Albert (y Felice Dassetto)

1979 “Hypothèses pour une analyse des stratégies religieuses au sein du monde migratoire en Europe”, *Social Compass*, vol , XXVI: 145-170.

Bastian, Jean Pierre (y otros)

2001 *La globalisation du religieux*. París, Le Harmattan.

Berger, Peter Ludwig

1999 *The Desecularization of the world. Resurgent Religion and World Politics*. Michigan, Eerdmans-Grand Rapids.

Bolzmann, Claudio

1997 “Identidad colectiva, dinámica asociativa y participación social de las comunidades migrantes en Suiza. La búsqueda de la ciudadanía local”, *Migraciones*, nº 2: 75-98.

Bourdieu, Pierre

1971 “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, nº XII: 295-334.

Briones Gómez, Rafael

1999 *Prieguenses y nazarenos*. Priego de Córdoba, Ministerio de Educación y Cultura-Ayuntamiento de Priego.

2000 “Las experiencias simbólicas del catolicismo y la identificación de los andaluces”, en Pedro Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*. Madrid, Cátedra: 127-148.

Briones Gómez, Rafael (y otros)

2010 *Y tú, ¿(de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona, Icaria.

Castón Boyer, Pedro (ed.)

1985 *Lenguaje e ideología del nacionalcatolicismo. Análisis sociolingüístico de la carta colectiva de los obispos españoles a los de todo el mundo con motivo de la guerra de España: 1º de julio de 1937*. Granada, Facultad de Teología de Granada.

Courtas, Raymonde (y François-André Isambert)

1975 “Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de ‘populaire’”, *La Maison Dieu*, nº 127: 20-42.

Cox, Harvey

1965 *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton, University Press, 2013.

Checa Olmos, Francisco

2001 *El Ejido: la ciudad cortijo. Claves socioeconómicas del conflicto étnico*. Barcelona, Icaria.

2002 *Las migraciones a debate. De las teorías a las prácticas sociales*. Barcelona, Icaria.

Díaz Salazar, Rafael

2006 *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid, PPC.

Fundación Santa María

2006 *Jóvenes españoles 2005*. Madrid, Fundación Santamaría.

Gennep, Arnold Van

1986 *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus, 1986.

Jiménez de Madariaga, Celeste

1997 *Más allá de Andalucía*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

Kepel, Gilles

2016 *El terror entre nosotros. Una historia de la yihad en Francia*. Barcelona, Península,

Küng, Hans

1991 *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta.

Ley Orgánica de Libertad Religiosa

1980 *Ley 7/1980 de 5 de julio*, BOE, nº 177, de 24 de julio de 1980.

Luckmann, Thomas

1967 *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Madrid, Ágora.

Moreras Jordi

2006 *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*. Barcelona, Cidob.

2007 *Imams de Catalunya*. Barcelona, Empuries.

2009 *Garantes de la tradición. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en el contexto migratorio. El caso de Cataluña*. Tesis doctoral. Tarragona, Universidad Rovira i Virgili.

Odgers, Olga

2002 “La práctica religiosa entre los mexicanos residentes en el condado de San Diego”, en María

Eugenia Anguiano Téllez y Miguel Hernández (eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*. México D. F., El Colegio de Michoacán y el Colegio de la Frontera Norte.

Solé Tura, Jordi

2002 “La Constitución Europea y la religión”, *El País* (Madrid), 30 de noviembre.

Tarrés, Sol

1999 “Religiosidad musulmana en Sevilla”, en Salvador Rodríguez Becerra (ed.), *Religión y cultura*. Sevilla, Junta de Andalucía y Fundación Machado, vol. I: 199-207.