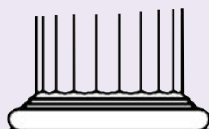


Francisco Díez de Velasco

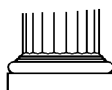
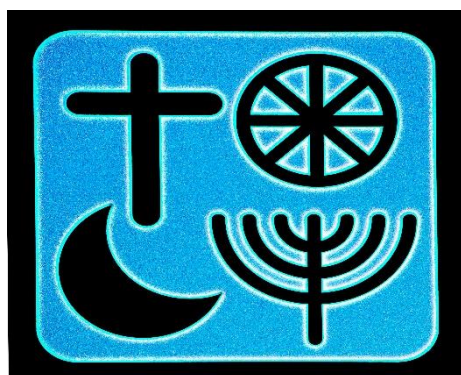
LA DIVERSIDAD RELIGIOSA
EN ESPAÑA:
REFLEXIONES Y EJEMPLOS



EDICIONES CLÁSICAS

Francisco Diez de Velasco

**LA DIVERSIDAD RELIGIOSA
EN ESPAÑA:
REFLEXIONES Y EJEMPLOS**



EDICIONES CLÁSICAS

Primera edición 2023

Ediciones Clásicas S.A. garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

La edición de este volumen es un resultado complementario del contrato de I + D entre la Fundación Pluralismo y Convivencia y la Universidad de La Laguna (2020-2023) para la realización del proyecto “desarrollo de un atlas del pluralismo religioso en España”. El material fotográfico incluido en este libro ha sido realizado íntegramente por el autor.

© Francisco Díez de Velasco
© Alfonso Martínez Díez, *Editor & Publisher*
© Ediciones Clásicas, S.A.
c/ San Máximo 31, 4º 8
Edificio 2000
28041 Madrid
Tlfs: 91-5003174 / 5003270.
E-mail: edicionesclasicas@gmail.com
Web: www.edicionesclasicas.com

Foto de la portada: Señalética de los espacios multiconfesionales en los aeropuertos españoles, representando la pluralidad de opciones religiosas presentes en ellos.

I.S.B.N. 978-84-7882-895-1
Depósito Legal: M-8203-2023
Impreso en España por CIMAPRESS

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Introducción | 7 |
| Abreviaturas | 12 |
| I. Diversidad religiosa, minorías y cambio en España desde 1967: del singular al plural | 13 |
| II. La visibilización de las minorías religiosas en España | 53 |
| III. La diversidad religiosa en España: algunos ejemplos | 139 |
| IV. El estudio de la diversidad religiosa en la escuela en la España actual: el fracaso de la puesta en marcha de una enseñanza plural | 183 |
| V. Los espacios multiconfesionales como espacios de diversidad y reto de futuro | 231 |
| Bibliografía citada | 303 |

INTRODUCCIÓN

Las nuevas tecnologías han transformado los modos de transmitir los resultados de los trabajos de investigación de un modo muy notable. Lo que con la imprenta quedaba fijado y en cierto modo también acotado a una versión cerrada, se ha convertido en un texto dinámico. Se parece quizá más a la forma de trabajo anterior al invento de Gutenberg, en que se podían generar copias modificadas de las obras ya que los cambios, las adaptaciones, la posibilidad de reflejar la dinámica de la transformación en el pensar y en el plasmarlo en palabras, era más sencillo que publicar una segunda edición de un texto impreso. Cada copia producida era única y podía ser incluso bastante diferente de la anterior. Así, actualmente, ya no estamos atados a la materialidad de las letras de imprenta, que exigían en cada cambio un complejo proceso de recombinar caracteres, redefinir líneas y cortes en las mismas, recomponer párrafos, páginas, capítulos, etcétera. Ahora, en la soledad de una pantalla sobre la que va fluyendo un texto, el cambio es permanente. Hasta de los textos fijados en publicaciones, incluso los generados por las técnicas previas a la popularización de la informática y en especial de los procesadores de texto, cuando lo que se producía era un original en una máquina de escribir, podemos disponer de un archivo modificable gracias a las técnicas de escaneado y reconocimiento de caracteres.

Volver a lo ya escrito, redefinirlo, pulirlo, trabajar sobre un texto previo y producir una nueva versión es muy sencillo, y casi podría decirse que resulta una pulsión irrefrenable. Nuestros trabajos son cada vez más obras en progresión, en adaptación, siempre inacabadas y sobre las que cabe retornar, revisitarlas, combinarlas, pulir las reflexiones adaptándolas a la dinámica del tiempo que pasa, las circunstancias que mutan y los conocimientos que maduran.

Lo que se incluye en este libro es justamente una maduración de una serie de esfuerzos de investigación y reflexión que se dilatan en algunos casos desde hace casi treinta años y que tienen a España como foco y a la diversidad religiosa y su construcción progresiva como eje.

La diversidad, la pluralización del campo religioso español, resulta un reto fascinante y que requiere de una posición metodológica sofisticada y

abierta por parte de quien se enfrenta a analizarla. Desde la singularidad de una sola religión no resulta sencilla de encarar sin derivar en alguna medida en el religiocentrismo. Quizá por eso quienes nos formamos en el estudio de las religiones antiguas y las étnicas, en su diversidad y variedad, hemos sentido la tentación de lanzar la mirada al mundo religioso en mutación que nos rodeaba, porque estábamos predispuestos metodológicamente para hacerlo con menos preconcepciones, ahormada como estaba nuestra sensibilidad para justamente entender la pluralidad como norma y no como anomalía.

Así, las distintas partes que componen este libro, cada uno de los cinco capítulos que lo constituyen, es una adaptación, puesta al día, recomposición y recombinación de publicaciones anteriores, y por tanto, se convierte en la referencia actual para su autor de esta labor de reflexión en construcción.

El primer capítulo expone de modo introductorio el marco histórico en el que se mueve toda la reflexión: el paso del singular al plural, del franquismo a la democracia, del imperio del uno a la abigarrada combinación de lo múltiple. Se basa en la labor de reflexión sintética que vio la luz en el libro *Religiones en España*, Madrid, Akal, 2012, especialmente en el capítulo quinto. Se trata, en general, de una monografía cuyas reflexiones y análisis sirven en alguna o gran medida de base a la totalidad de este libro. Pero específicamente este primer capítulo refleja, pone al día y puntualiza el texto que apareció con el título “Diversidad, pluralismo y cambio religioso en España desde 1967”, en Julio de la Cueva, Miguel Hernando de Larramendi y Ana I. Planet (eds.), *Encrucijadas del cambio religioso en España. Secularización, cristianismo e islam*, Granada, Comares, 2018, pp. 75-100 y ha tenido una reciente versión puesta al día en inglés titulada “Diversity, Pluralism and Religious Change in Spain since 1967: From Singularity to the Emergence of Religious Minorities”, en Julio de la Cueva, Ana I. Planet & Miguel Hernando de Larramendi (eds.), *Religious Landscapes in Contemporary Spain. The Impact of Secularization on Religious Pluralism*, Brighton/Chicago/Toronto, Sussex Academic Press, 2022, pp. 75-101.

El capítulo segundo es una completa remodelación, refundición y puesta al día de investigaciones que a lo largo del tiempo han ido conformando toda una serie de publicaciones que tienen como eje la visibilización de las minorías religiosas en nuestro país. El marco general se expuso en síntesis en el artículo titulado “The visibilization of Religious Minorities in Spain”, *Social Compass* 57/2 (2010), pp. 253-267. La revisión de la bibliografía asociable se publicó en dos ocasiones, de un modo más centrado en los listados de trabajos en: “La visibilización de las religiones en

España: apuntes para una revisión bibliográfica”, *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 18 (2013), pp. 249-289 y de modo más analítico en: “Las minorías religiosas en España: un campo de investigación emergente”, en Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao (eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2017, pp. 299-316. El foco se centró más específicamente en la visibilización patrimonial en: “Minorías religiosas en España: apuntes de visibilización patrimonial”, en Emilio Suárez de la Torre (ed.), *Lex Sacra. Religión y derecho a lo largo de la Historia*, en *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 4 (2010), pp. 111-163. De modo más puntual, la visibilización del budismo se desarrolló en *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*, Madrid, Akal, 1ª ed., 2013, 2ª ed. puesta al día en formato e-book, 2018 y anteriormente en “La visibilización del budismo en España”, en Margarita Pintos de Cea Naharro (ed.), *Budismo y cristianismo en diálogo*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 154-259 y la del budismo vajrayana en: “La visibilización del nuevo patrimonio budista en España: Ejemplos de hibridación artística en centros de retiros del budismo tibetano”, *Religare* 13/2 (2016), pp. 283-320, en: “Aportaciones al análisis de la visibilización del patrimonio budista en España: algunas propuestas destacadas del vajrayana”, *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 12 (2020), pp. 70-129 y en el libro *Budismo en España: historia y presente*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2020, pp. 185-210. La visibilización de la ortodoxia se plantea en: “Entre el notorio arraigo y el acuerdo de cooperación: elementos para la visibilización del cristianismo ortodoxo y oriental en España”, en Francisco Díez de Velasco (ed.), *Las iglesias ortodoxas en España: retos y perspectivas*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2020, pp. 15-106.

El tercer capítulo, que se adentra en un repaso de algunos ejemplos, es una puesta al día en el caso de los tres primeros apartados, de los siguientes trabajos: el primero es “El laberinto ortodoxo español”, *Cuestiones de Pluralismo* 1/1 (2021), accesible en https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/el_laberinto_ortodoxo_espanol/index.html; el segundo es “Budismo en España: arraigo actual y retos de futuro”, *Cuestiones de Pluralismo* 1/2 (2021), accesible en: https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/budismo_en_espana__arraigo_actual_y_retos_de_futuro/index.html y el tercero es “Reflexiones sobre el hinduismo en España, hoy”, *Cuestiones de Pluralismo* 2/1 (2022), accesible en: https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/reflexiones_sobre_el_hinduismo_en_espana__hoy/index.html (artículo del que se publicó una versión previa titulada “A modo de prólogo: reflexiones sobre el hinduismo

en España, hoy”, en AA.VV. *Veda dárshana. Pensamiento, espiritualidad y vida en la tradición hindú*, Madrid, Federación Hindú de España, 2018, pp. 7-10). En el cuarto apartado se replantean y ponen al día, enfocándolas de modo general para España, las reflexiones que para el caso canario se publicaron en: “Nuevas religiones y sus límites: nuevas espiritualidades y religiones alternativas en Canarias”, en Francisco Díez de Velasco (ed.), *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona, Icaria, 2008, pp. 293-306.

El capítulo cuarto se enfoca en la enseñanza de las religiones en la Escuela española, con una especial dedicación a las asignaturas de orientación no confesional. Utiliza materiales y reflexiones que se incluyeron en publicaciones diversas que reflejan el reto que resultó para un docente universitario en la disciplina Historia de las Religiones que se plantease incluir un tipo de enseñanza plural y no confesional en el aula en los niveles previos a la universidad, para los que, necesariamente, desde la universidad no se podía menos que ofrecer pautas y conocimientos a la hora de diseñarla. Este capítulo presenta una redacción completamente refundida y re combinada de los artículos titulados: “Historia de las religiones como alternativa a Religión en ESO y Bachillerato: una apuesta de futuro (a propósito del RD 2438/1994 por el que se regula la enseñanza de Religión”, *Boletín de la Sociedad española de Ciencias de las Religiones* 4 (1995), pp. 10-29; “Enseñar creencias sin enseñar a creer: Religiones por Religión”, *Disenso* 18 (enero 1997), pp. 18-19; “Enseñar religiones desde una óptica no confesional: reflexiones sobre (y más allá de) una alternativa a "Religión" en la escuela”, *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 4 (1999), pp. 83-101; “La enseñanza de las religiones (en plural) en la escuela en España. Historia, problemas y perspectivas”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 75,2 (2009), pp. 497-534; “Enseñar religiones (en plural) en España: dos intentos truncados”, en A. Enrique Carretero Pasin y Juan Romay Coca (eds.), *Sociologías en los márgenes. Libro Homenaje a Juan Luís Pintos de Cea-Naharro*, Huelva, Hergué editorial, 2009, pp. 63-70; “La enseñanza de las religiones en la escuela en España: avatares del modelo de aula segregada”, *Historia y Memoria de la Educación* 4 (2016), pp. 277-306; “Religion, identity and education for peace: beyond the dichotomies confessional/non confessional and global/local”, *British Journal of Religious Education* 29,1 (jan. 2007), pp. 77-87 (retomado en Robert Jackson & Satoko Fujiwara, *Peace Education and Religious Plurality. International Perspectives*, London/New York, Routledge, 2008, pp. 63-73 y “Prólogo. De la teoría a la práctica, visibilizar las religiones en

el aula”, en Natalia Cuellar Orrego, y otros, *Currículo en ERE: orientaciones para su reflexión, fundamentación, diseño e innovación*, Cali, Sello Editorial Unicatólica/UCO, 2020, pp. 9-12.

Por último, el capítulo quinto lanza la reflexión hacia el futuro y estudia los espacios multiconfesionales y su presencia e implementación en España. Si bien tiene en cuenta el marco general del informe realizado para la Fundación Pluralismo y Convivencia titulado: *Guía técnica para la implementación y gestión de espacios multiconfesionales*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2011, la redacción específica del capítulo es el resultado de la recombinação y puesta al día una serie de otros trabajos, desde el titulado “Identidad, extranjería y religión: los lugares de culto en el aeropuerto de Barajas (Madrid)” en AA.VV., *Los otros entre nosotros: Alteridad e Inmigración*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2009, pp. 73-111 al reciente “Los espacios multiconfesionales: ¿una apuesta de futuro?”, *Cuestiones de Pluralismo* 2/1 (2022), accesible en: https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/los_espacios_multiconfesionales__una_apuesta_de_futuro_/index.html, pasando por el artículo centrado en configurar una clasificación de espacios multiconfesionales titulado “Los espacios multiconfesionales en centros públicos en España: ensayo de tipología”, *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 6 (2012), pp. 63-109 o el que se centra en el diseño neutral en: “Multi-belief/Multi-faith Spaces: Theoretical Proposals for a Neutral and Operational Design”, en Francisco Colom & Gianni D'Amato (eds.), *Multireligious Society: Dealing with Religious Diversity in Theory and Practice*, Farnham, Ashgate/Routledge pp. 236-250.

En suma, lo que se presenta en los capítulos que configuran este libro es una puesta al día de la reflexión en progresión y en construcción que tiene también su materialización aún más volátil y cambiante (puesto que se hace curso a curso) en la docencia que el autor desarrolla en los niveles de grado en la Universidad de La Laguna en las asignaturas de “historia de las religiones” (en el grado en Historia) y “diversidad religiosa e integración cultural” (en el grado de Antropología Social y Cultural) y en el nivel de máster en la asignatura “teorías y metodologías del estudio de las religiones” en el máster interuniversitario en Ciencias de las Religiones de las universidades de La Laguna, Pablo de Olavide de Sevilla y Carlos III de Madrid. Resulta un intento de comprender la diversidad de religiones que se entremezclan en España y que reflejan la complejidad que caracteriza en este aspecto el mundo cambiante en el que vivimos.

ABREVIATURAS

- CIE: Comisión Islámica de España
CIS: Centro de Investigaciones Sociológicas
EMC: Espacios multiconfesionales
ERE: Educación Religiosa Evangélica
ERI: Educación Religiosa Islámica
ERJ: Educación Religiosa Judía
FCBE: Federación de Comunidades Budistas de España
FCIE: Federación de Comunidades Israelitas de España
FCJE: Federación de Comunidades Judías de España
FEERI: Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas
FEREDE: Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España
FHE: Federación Hindú de España
FOE: Federación Ortodoxa de España
IJSUD: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días
LOCE: Ley Orgánica de Calidad de la Educación
LODE: Ley Orgánica del Derecho a la Educación
LOE: Ley Orgánica de Educación
LOGSE: Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo
LOLR: Ley Orgánica de Libertad Religiosa
LOMCE: Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa
LOMLOE: Ley Orgánica por la que se modifica la Ley Orgánica de Educación
RER: Registro de Entidades Religiosas
TJ: Testigos de Jehová
UBE-FEBE: Unión Budista de España- Federación de Entidades Budistas de España
UCIDE: Unión de Comunidades Islámicas de España

I

DIVERSIDAD RELIGIOSA, MINORÍAS Y CAMBIO EN ESPAÑA DESDE 1967: DEL SINGULAR AL PLURAL

1) PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Cierta peculiaridad española, que podríamos calificar como una apuesta por la singularidad religiosa, que caracteriza muchos momentos desde la época de los Reyes Católicos (asunto repasado de modo general en Díez de Velasco 2012: 155ss.), que tomó caracteres que se podrían enjuiciar como claramente extemporáneos en el contexto europeo durante el franquismo, comenzó a cambiar con los nuevos aires que imprimió en el catolicismo el Concilio Vaticano II.

Pero el paso del modelo religioso franquista previo al año 1967, que se caracterizaba por un sistemático intento de negación e invisibilización de la diversidad religiosa y por la firme apuesta por la singularidad católica, hacia modelos de mayor pluralismo que intentan acomodar la multiplicidad de creencias (incluyendo también los contextos de increencia), se ha terminado materializando en un complejo, contextual e inacabado proceso que se caracteriza por una tendencia teórica hacia la igualdad entre religiones que se combina con una práctica que se escora hacia el mantenimiento de ciertos ámbitos de preeminencia de lo católico, aderezado todo ello con una pulsión regalista por parte del Estado que suele poner en marcha diversos mecanismos de control sobre el campo religioso.

Para intentar sintetizar este paso desde la singularidad a la pluralidad se evidenciarán algunos aspectos y fases del proceso. Pero se hará incidiendo principalmente en el elemento en ocasiones poco visibilizado que constituye, en esa compleja ecuación, la diversidad de religiones minoritarias (para las que se cuenta con dos aproximaciones bibliográficas que se pue-

den consultar: Díez de Velasco 2013; 2017). No ahondaremos en lo católico, tema tan investigado y para el que los estudios de Feliciano Montero 2018, de William Callahan 2003, o la síntesis de Casanova 2008, por ejemplo, son muy clarificadores. Tampoco lo haremos en la cuestión de la secularización, revisada de modo muy interesante por Rafael Ruiz Andrés 2022, Alfonso Pérez Agote 2009 o por Julio de la Cueva 2017, entre tantos otros. Ambas cuestiones han sido muy tratadas y bien delimitadas por multitud de estudiosos, repasados en su prolifera bibliografía, por ejemplo, en Berzal 2017 o De Carli 2017 (o de modo más específico en muchos otros trabajos del volumen donde se ubican esas dos contribuciones). Pueblan casi en exclusiva muchas de las aproximaciones sintéticas sobre la cuestión religiosa en España. Así resulta de especial interés, por su enfoque abierto a superar estos límites Griera, Burchardt y Astor 2017 junto a otros trabajos sobre religiones en España de estos autores y también la síntesis general emprendida en Díez de Velasco 2012.

Esta creciente presencia de lo que, sin la menor veleidad peyorativa, nombraríamos como minorías (denominación algo comprometida sobre la que volveremos a reflexionar brevemente en el capítulo siguiente), termina produciendo la configuración de un campo religioso como es el español actual que se caracteriza por una fuerte tendencia hacia la multirreligiosidad, es decir, a la coexistencia en un mismo ámbito de diferentes religiones en un contexto de carácter igualitario o tendente a la igualdad. Pero hay que resaltar que lo hace conformando un laberíntico modelo en el que la cooperación entre el Estado y las religiones, elemento peculiar en este asunto de lo religioso que se plantea en la Constitución de 1978, se ha materializado manteniendo o instaurando grados de privilegio que evidencian una cierta arbitrariedad por parte de las administraciones y del poder político (no digamos de otros ámbitos de la vida social) a la hora de la percepción y gestión de la diversidad religiosa, asunto que José María Contreras (2011: 35) muy gráficamente, plantea que “puede llevar en sí mismo el germen de la discriminación”.

2) DE LA INTOLERANCIA A LA MERA TOLERANCIA: CAMBIO RELIGIOSO EN ESPAÑA TRAS EL CONCILIO VATICANO II

Partimos del contexto de intolerancia religiosa que caracterizaba en mayor o menor medida, dependiendo de circunstancias y personas implicadas, al franquismo y al catolicismo español en la época previa al Concilio Vaticano II. Conformaba un imaginario que se podría resumir en las certeras palabras que expone William Callahan (2003: 399) cuando se refiere

al “mito histórico que establecía que los españoles y el catolicismo formaban una unión indisoluble” y que en su combinación de nación y religión encontramos desde la Constitución de Cádiz de 1812 y su célebre artículo 12 (ilustración 1). Se trata del planteamiento nacionalcatólico que en la época franquista articula el campo religioso subalternizando todo lo que se aparte de lo tenido por norma (asunto al que se han dedicado aproximaciones de gran interés, por ejemplo, las de Botti 2008; Álvarez Bolado 1975; 1999; Pérez-Agote 2003 o Vicent 2017, entre muchos otros estudios).

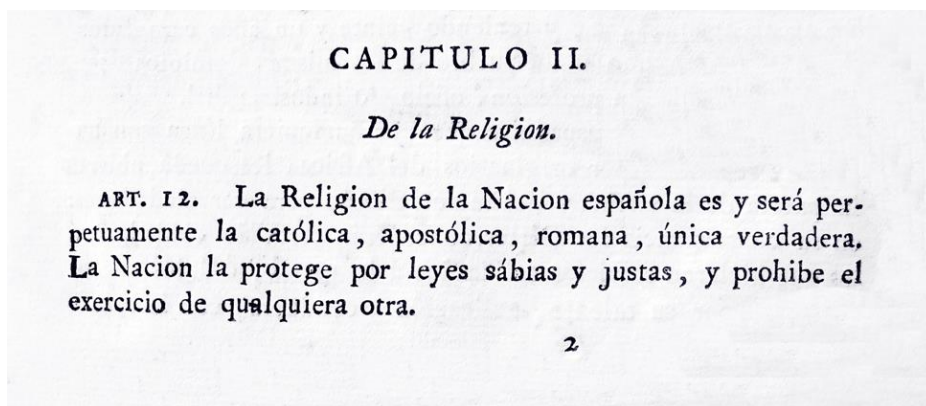


Ilustración 1: artículo 12 de la Constitución de 1812 de la edición, *Constitución política de la Monarquía Española*, Cádiz, Imprenta Real, 1812, tomado del ejemplar de la biblioteca del bufete Canalejas, Cádiz

El primer franquismo instauró en el ámbito religioso (lo mismo que en el político) un monopolio que se basó en una posición antipluralista y, al margen de puntuales componendas, en el imaginario social refrendado en las leyes, ser español y optar por una religión que no fuera la católica se podría decir que era impensable (o cuando menos poco pensable): se enjuiciaba como una anomalía o una anormalidad. Las siguientes palabras empleadas en la temprana legislación religiosa franquista evidencian del modo más claro esa toma de postura particularmente bien definida y argumentada, que se enfrentaba de modo diáfano al modelo republicano previo del que planteaba que se sostenía en:

“Una base absolutamente falsa: la coexistencia en España de pluralidad de confesiones religiosas, cuando es notorio que en nuestra Patria no hay más que una, que los siglos marcaron con singular relieve, que es la Religión Católica, inspiradora de su genio y tradición” (Preámbulo de la Ley de 2 de febrero de 1939 derogando la de Confesiones y Congregaciones Religiosas de 2 de junio de 1933).

La intolerancia religiosa era, por tanto, la moneda habitual, incluso tras la caída de los totalitarismos y el intento de maquillar el régimen franquista por medio de propiciar una legislación general, como fue el Fuero de los Españoles de 1945 que, para cumplir unos muy mínimos homologables internacionalmente, parecía querer establecer una cierta tolerancia religiosa hacia las opciones diferentes de la católica y decía permitir sus manifestaciones privadas, pero no así las públicas (que denomina como “externas”), en una línea argumental que se miraba en el espejo de la constitución de 1876.

Pero la actitud general, desde luego, no era de tolerancia si la entendemos como un dejar hacer, era de intransigencia como plantea Feliciano Montero (2018). Se molestaba a quienes tenían creencias religiosas diferentes de la católica e intentaban hacer un ejercicio privado de ellas (público y privado estaban bien cerca, ya que una reunión familiar de culto se podía entender como una reunión pública) y la minoría religiosa más numerosa en ese entonces se sentía tan perseguida que tuvo que organizarse para intentar coordinar, por medio de la que se denominó bien simbólicamente como Comisión de Defensa Evangélica, en 1956, la respuesta frente a la violencia religiosa antiprotestante, tanto a nivel social como institucional, que era moneda común en la convivencia (en realidad lo que podríamos enjuiciar como “malvivencia”) entre la mayoría católica, refrendada desde el poder, y los pequeños grupos que se atrevían a creer distinto y cuyo principal valedor, al que recurrían en ocasiones, era la nueva potencia mundial con la que el régimen quería alinearse, los Estados Unidos, aunque también mantenía algunas capacidades de intermediación la vieja potencia británica, a pesar de que su fuerza imperial estaba en vías de desmantelamiento.

Fue justamente el cambio en el propio catolicismo, tenido por inspirador de la legislación española (tal como se expone en la Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1956), el que determinó la transformación de las reglas del juego españolas en este aspecto. La tendencia hacia la persecución larvada o explícita, con grados de violencia dispares y arbitrarios respecto de los que en ocasiones se denominaba de un modo que difícilmente se puede enjuiciar como un calificativo no insultante como “acatólicos” (con una *a* privativa que los subalternizaba y anulaba frente a lo tenido por normal y normativo), resultaba inapropiada en el nuevo rumbo que se estaba marcando en el Concilio Vaticano II desde mediados de los años 60 del siglo pasado.

Y así nos encontramos en 1967 una situación bien distinta a la de 1953, cuando el Vaticano había apostado por la firma de un concordato con España que en cierto modo había sido el primer gran acto de un proceso que permitió al régimen franquista pasar de una posición de paria internacional sumido en el aislamiento por ser el último de los regímenes totalitarios que perduraba de la aciaga época del auge de los fascismos, a ingresar en la normalidad que marcaba la aceptación en las Naciones Unidas a finales de 1955, previo apoyo por parte de Estados Unidos, auténtico padrino eficaz (aunque también fuese caer en “las garras del águila” en las gráficas palabras de Ángel Viñas 2003) y del que el del papa fue un a modo de presentación, estreno y primer eslabón.

Por tanto, la necesidad de adecuar la legislación española a las decisiones conciliares conllevó la puesta en marcha de lo que se denominó la Ley reguladora del derecho civil a la libertad en materia religiosa. Fue aprobada en 1967 pero no se aplicaba ni refería a la Iglesia católica. No se trató, por tanto, de una verdadera ley de libertad religiosa como sí lo será la plenamente democrática de 1980. Proclamaba la libertad del culto privado y público, pero también se basaba en la subalternización de los no católicos respecto de los católicos. A los primeros les exigía inscribirse en un registro que, por una parte, garantizaba la legalización de sus centros de culto y de sus ministros de culto, pero, por otra, era una evidente fórmula de control, un elemento ejemplar en esa pulsión manipuladora de lo religioso que caracterizaba desde antaño al regalismo español.

Abrir a las minorías el campo jurídico-religioso se materializaba por medio de un complejo proceso burocrático de reconocimiento que se encargaba al Ministerio de Justicia, evidenciando que la diversidad religiosa se imaginaba como un asunto de carácter primordialmente jurídico (pero también potencialmente conflictivo, que debía resolverse, cuando se presentaban problemas, en los ámbitos de aplicación del derecho). Frente a quienes vieron en la ley una oportunidad de superar una trayectoria previa que bordeaba siempre la clandestinidad, y que optaron muy pronto por registrarse, como los seguidores de la fe bahá'í o los testigos de Jehová (TJ, cuya denominación registral es Testigos Cristianos de Jehová), algunos grupos, en especial entre los colectivos evangélicos, prefirieron no inscribirse para no otorgar así al Estado un papel que creían innecesario y que, al no exigirse a los católicos, les resultaba claramente discriminatorio. Así, a finales de 1968, año de creación del Registro de asociaciones confesionales no católicas y de ministros de los cultos no católicos, se incluían ya 78 grupos registrados y cuando este registro cambió por la adaptación al nuevo marco de la Ley de Libertad Religiosa de 1980 incluía ya a 250

grupos y en la actualidad el Registro de Entidades Religiosas (RER) se acerca a los 8000.

En general, se suele definir la nueva relación del Estado con las minorías religiosas en esta época como de mera tolerancia, el Estado toleraba la diversidad religiosa y no ponía las cortapisas de antaño a la reunión de los fieles o, frente a su hostigamiento, lo favorecía o hacía la vista gorda. Era un paso positivo respecto de la intolerancia anterior, pero no instauraba, a pesar de las palabras que titulaban la ley, un marco de libertad religiosa satisfactorio para las minorías. Y es que hay que tener en cuenta que, por parte de no pocos responsables políticos y también algunos jerarcas católicos, hubo una clara reticencia respecto de la nueva situación en la que la pluralidad religiosa se instalaba, paradójicamente, de la mano de la opción que había detentado el privilegio de la singularidad. Se planteaban tras 1967 una serie de inconsistencias que terminaron marcando los últimos años de un régimen que veía como el campo religioso español se transformaba y su pluralidad, antes oculta, comenzaba a visibilizarse.

3) ¿COOPERACIÓN O PERDURACIÓN DEL PRIVILEGIO?: LOS ACUERDOS CON EL VATICANO COMO PREMISAS DE LA TRANSICIÓN RELIGIOSA DE LA SINGULARIDAD AL PLURALISMO

La muerte de Franco en 1975 potenció un contexto de cambios políticos, económicos y sociales y uno de los más significativos sería que la religión católica fue dejando de entenderse como un elemento clave de la identidad nacional, social e individual.

Muchas personas abandonaron progresivamente la práctica religiosa que se convirtió en esporádica o se redujo a ciertas fiestas muy señaladas de carácter familiar como los bautizos, las bodas y los entierros. Este proceso de desafección de los rituales fue pareja con la relajación de la presión social sobre el cumplimiento, que se fue convirtiendo cada vez más en un asunto sentido como privado y hasta íntimo. Resulta destacable que, a la vez que se va aceptando el culto público de otras opciones religiosas, el catolicismo se vaya retrayendo al ámbito de lo privado y en muchos casos, al perder su vertiente colectiva, resulte que termina desapareciendo de las vidas de sus antiguos fieles, o siendo muy poco influyente en sus decisiones. Una situación que contrasta con la implicación personal de la mayoría de los seguidores de opciones religiosas minoritarias, que dedican mucho tiempo y esfuerzos a ahondar y propagar su compromiso religioso.

Frente a los católicos solo nominales, que empiezan a proliferar en estos momentos, y que dedican muy pocas horas al año de su tiempo a cuestiones relativas a la religión, la implicación, por ejemplo, de los seguidores de opciones evangélicas, o de los cada vez más visibles TJ, decuplicaba o incluso centuplicaba la de los primeros, de ahí que su impacto resultaba muy superior a su número y en un contexto en el que las fuertes cortapisas legales a su acción se fueron recortando hasta desaparecer con la Constitución, el futuro tras la muerte de Franco no podía deparar más que una perspectiva de crecimiento frente a la merma católica.

La iglesia católica española se enfrentaba a un nuevo contexto en el que la misma libertad religiosa que preconizaba le exigía renunciar a privilegios y por tanto tender a equipararse con los demás grupos religiosos. Pero se trata de un proceso complejo e inacabado hasta hoy, porque resultaba difícil renunciar a ciertos ámbitos de influencia que se entendían por parte de muchos responsables católicos como inherentes al peso sociológico de la religión en el país. Los privilegios católicos en la educación que el tardofranquismo multiplicó, la financiación estatal del culto, la influencia en la legislación en lo relativo a las costumbres, entre un largo etcétera, no se veían como renunciables, pero, por el contrario, sí que se deseaban minimizar las implicaciones políticas herederas del nacionalcatolicismo, así como el control estatal, heredero del regalismo, tan exacerbado durante el franquismo.

En 1977, tras las elecciones libres que ejemplifican la apuesta por el pluralismo político, se pone en marcha el proceso de elaboración de una nueva constitución en la que el pluralismo religioso tendría que tener cumplido reflejo.

Pero con anterioridad, ya en 1976, se preparaba la transición religiosa católica y se empezó a negociar una fórmula que permitiese poner al día el concordato de 1953, vistos los cambios producidos tras el Concilio Vaticano II tanto en el catolicismo como en la España del tardo y postfranquismo. La fórmula seguida será la de los acuerdos internacionales entre la Santa Sede y el Estado español, quizá más “moderna” y postconciliar que el concordato y que no recordaba épocas pasadas de nacionalcatolicismo rancio que se deseaban enterrar. En 1976 se firma el primero que certifica la renuncia del nuevo rey a la presentación de obispos, cuyo nombramiento se convierte en un asunto exclusivo de la Iglesia católica. La presentación era uno de los privilegios del regalismo español que más claramente se inmiscuía en el funcionamiento del catolicismo, y al que los jerarcas católicos habían intentado que Franco renunciase vanamente. Además, podía ser enjuiciado como una discriminación, ya que no se aplicaba a otras jerarquías episcopales distintas de las católicas.

La negociación del Estado con el Vaticano continuará en los años siguientes hasta que, a comienzos de enero de 1979, cinco días después de la entrada en vigor de la nueva Constitución, se firmaron cuatro acuerdos que regulaban los asuntos principales en las relaciones entre el Estado y el catolicismo, y que no han dejado de generar polémica incluso hasta hoy en día, como son la financiación, el papel de la enseñanza de la religión y moral católicas en el sistema escolar, la asistencia religiosa, y otros temas de carácter económico, cultural o jurídico. Resulta notable que desde el momento de su firma se tardase casi un año en los trámites hasta ver publicados en el Boletín Oficial del Estado estos acuerdos y se les ha criticado en ocasiones que fueron negociados en un marco preconstitucional, aunque se discutiesen y votasen en las Cortes (con un amplísimo apoyo) y se firmasen y publicasen después de la aprobación de la nueva Carta Magna. También destaca que el interlocutor del Estado Español no fuese la conferencia episcopal española o los líderes religiosos católicos de España sino un estado extranjero, tomando, por tanto, la forma de un tratado internacional.

Los acuerdos amparan hasta hoy un trato de favor destacable hacia la Iglesia católica que lleva, por ejemplo, en asuntos educativos, a que la enseñanza de la religión católica sea obligatoriamente ofertada por todos los centros educativos y que los profesores (que son muchos millares) sean nombrados sin necesidad de concurso u oposición (y también cesados) por las autoridades religiosas, pero pagados por el Estado. La Iglesia católica se financia principalmente con las asignaciones en el impuesto de la renta de quienes ponen una cruz en su declaración, pero hay que tener en cuenta que no supone un aumento en la imposición de quien lo hace, a diferencia de lo que ocurre en otros países (por ejemplo, en Alemania). Estos acuerdos, en el contexto de pluralidad religiosa de la España democrática, han marcado un modelo de máximos que configura el horizonte deseable para muchos grupos religiosos minoritarios, redefiniendo el campo religioso al incluir el elemento de la cooperación por parte del Estado, que ya en un marco de pluralidad religiosa, no puede circunscribirse solo a una opción.

El juego de futuro para las minorías será tender, por tanto, a la igualdad con lo que han alcanzado los católicos, asunto no resuelto hasta hoy y que se puede pensar de distintas formas. O aproximando la cooperación respecto de los demás grupos religiosos con lo conseguido en los acuerdos con el Vaticano. O rebajando dichos acuerdos para igualar a los católicos con el resto en una renegociación que implicaría no ya un acuerdo internacional sino un acuerdo nacional con la conferencia episcopal española. O, en la opción más radical, renunciando completamente a la cooperación, no

solo con los católicos, sino necesariamente con todos los grupos religiosos, y optando por una separación religión-Estado de carácter no cooperativo.

Quienes defienden este tercer camino suelen tender a estimar que la apuesta por la cooperación en el caso español no tuvo que ver tanto con la búsqueda proactiva de un nuevo modelo de relaciones Estado-religión/religiones cuanto con la ingeniosa confección de una estrategia reactiva que permitiese que los privilegios católicos perdurasen o incluso que mejorase la situación al limar las contrapartidas que el modelo nacionalcatólico imponía al catolicismo, como la presentación de obispos.

Quizá sirva de ulterior argumento en este debate que, aunque en teoría la cooperación cumpliría de modo general, y para cualquier confesión con impacto destacado en nuestro país, en la práctica las inercias, la desidia, las trabas y los argumentos obstruccionistas han llevado a que las diferencias entre una y otras confesiones sigan manteniéndose en muchos ámbitos, como iremos viendo a lo largo de todo el libro.

4) LOS AÑOS DE LA CONSTITUCIÓN: DE LA MERA TOLERANCIA A LA LIBERTAD RELIGIOSA

A la vez que se negociaban estos acuerdos se estaba redefiniendo el nuevo marco jurídico. La Constitución de 1978 propone un cambio fundamental en lo relativo a los asuntos religiosos: en el artículo 14 se establece que no podrá haber discriminación por razones religiosas y en el artículo 16 se plantea en tres apartados la no confesionalidad del Estado, la plena libertad de cultos, pero también ese modelo de cooperación que acabamos de repasar y que necesariamente, desborda más allá del catolicismo y se abre a la pluralidad de religiones.

Se incluye de modo pleno la libertad religiosa en el contexto más extenso de la libertad ideológica y se la reconoce tanto de forma individual como a las comunidades. La única limitación es el orden público sin ulteriores connotaciones, por ejemplo, de carácter moral. Además, se plantea que: “*Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias*” y de ese modo se protegía a los individuos frente a las situaciones previas en la que la identidad religiosa diferente de la oficial podía sustentar una discriminación (y de hecho lo hacía). Por último, no se establece la oficialidad de una religión (la fórmula dice: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal”) y se propone un contexto de cooperación con todas, aunque se privilegie de modo singularizado a la católica (el texto dice:

“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”).

Hemos visto que pocos días después de la aprobación de la Constitución, las relaciones de cooperación con el catolicismo ya tenían su marco plenamente desarrollado, asunto que no extraña dado que se optó por plantear una continuidad y no una ruptura en los parámetros de configuración del campo religioso de la España democrática.

Este nuevo marco constitucional inaugura una época no ya de mera tolerancia (siempre abocada a brotes puntuales de intolerancia y arbitrariedad), sino de libertad religiosa plena. En 1980 vio la luz la primera ley que se puede verdaderamente definir en España como de plena garantía del derecho a la libertad religiosa, la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR, 7/1980, de 5 de julio). Y, a continuación, se fueron desgranando legislaciones específicas para garantizar el libre ejercicio de las diversas opciones religiosas y proteger y reconocer los centros de culto, por medio de la puesta en marcha de un registro para las confesiones religiosas, heredero del surgido con la ley de 1967, cuya inscripción, voluntaria por parte de las confesiones, podía ofrecerles algunas ventajas, como la de la identificación religiosa explícita frente a que se registrasen como asociaciones, por ejemplo, de índole cultural.

En particular, se tuvieron en cuenta los contextos en que podía resultar menos sencillo acudir a los variados centros de culto de las diferentes opciones religiosas que empezaban a poblar la geografía española porque la libertad de movimientos de las personas implicadas estuviese coartada en alguna medida. Por ejemplo, en la Ley Penitenciaria de 1981 se aseguraba el derecho a la asistencia religiosa adaptada a las preferencias de los internos, y las Reales Ordenanzas de los tres ejércitos, de 1983, ya incluían el derecho al cumplimiento religioso de los militares de cualquier pertenencia religiosa registrada, teniendo en cuenta que en los acuerdos de 1979 ya se había regulado el culto católico en los cuarteles.

Así, se fueron progresivamente definiendo tales derechos en las instituciones hospitalarias o escolares, aunque, de todos modos, será en los acuerdos de 1992 con judíos, musulmanes y evangélicos, donde estos asuntos quedarán regulados de modo más sistematizado, a pesar de que, a la vez, se evidenciarán las diferencias y los privilegios entre unas confesiones minoritarias (las que tienen firmados acuerdos) y el resto, y no dejaba de pesar la historia, materializada en espacios y prácticas, que garantizaba la facilidad para el catolicismo a la hora de seguir simplemente cumpliendo con este tipo de asistencia religiosa, que no resultaba tan sencilla de realizar para los nuevos actores. Hasta hoy perdura esta diferencia que facilita,

por ejemplo, que haya capillas católicas en hospitales y otros centros públicos (incluso universidades, asunto que ha resultado particularmente problemático), frente a la mayor dificultad para que se implementen espacios equivalentes para otras opciones religiosas, como rememoraremos en el capítulo quinto.

Esta apuesta por la libertad religiosa que se plantea en la Constitución conllevó una progresiva depuración de ciertos elementos de carácter confesional que impregnaban la legislación española, en particular en lo relativo a los ritos de paso.

Por ejemplo, no era legal el divorcio y se mantenía un matrimonio de carácter indisoluble de clara inspiración católica y hay que tener en cuenta que el divorcio es aceptable para el resto de los cristianos, para judíos, musulmanes, hinduistas, budistas y un largo etcétera que incluye a casi todas las confesiones religiosas a excepción del catolicismo. Contrastaba con lo que había ocurrido durante la Segunda República en que se había promulgado una ley que había propiciado que se realizasen una serie de divorcios, que fueron revertidos tras la victoria franquista, anulándose la ley y provocando no poca violencia familiar y personal, al obligar a someterse a un modelo de familia determinado (de inspiración religiosa católica) a todos los españoles, compartiesen o no tal opción religiosa. En 1981, no sin polémica (y alivio para las parejas que estaban separadas, en ocasiones desde decenios atrás), se reinstauró el divorcio en España siendo presidente del gobierno Leopoldo Calvo-Sotelo.

Solo cuatro años más tarde, ya bajo el gobierno socialista de Felipe González, se despenalizó el aborto en tres supuestos (violación, peligro de la madre y malformación del feto), enfrentando un fuerte rechazo por parte tanto de la jerarquía católica como de muchos fieles que tomaban conciencia de que se encontraban ahora insertos en un marco jurídico y convivencial que chocaba con sus convicciones, de modo parecido a lo que había ocurrido previamente en el franquismo cuando quienes no eran católicos se veían sometidos a leyes de inspiración católica. El debate en este asunto del aborto sigue abierto y destacó el fuerte rechazo, con manifestaciones multitudinarias lideradas por jerarcas católicos (aunque también enfrentasen la ley no pocos colectivos evangélicos, entre otros: ilustración 2), que concitó la nueva ley del aborto que se aprobó en 2010 bajo el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero y han arreciado las críticas vertidas contra Mariano Rajoy por no haber derogado dicha ley y contra el gobierno de Pedro Sánchez por apostar por ahondar en una legislación menos restrictiva.



Ilustración 2: propaganda realizada por la Comima (Confraternidad de Ministros de Madrid) de las Iglesias Evangélicas de Madrid en favor de la vida y contra el aborto en 2009 en los pasillos del metro en la estación de Sol

5) DIVERSIDAD RELIGIOSA Y COOPERACIÓN MÁS ALLÁ DEL PRIVILEGIO CATÓLICO: PRECUELAS Y SECUELAS DE 1992

La cooperación requería abrirse de modo efectivo a más grupos religiosos y este proceso se irá ahondando en los trece años siguientes tras la firma de los acuerdos con el Vaticano.

Un contexto en que se comenzó a reflejar la diversidad de opciones muy pronto fue en lo relativo a la educación religiosa, y se trata de un asunto polémico y ejemplar de la opción por un tratamiento desigual que perdura

hasta hoy, como revisaremos con más detalle en el capítulo cuarto. La educación religiosa pasó de resultar obligatoria y solo católica en la época franquista a mantenerse para los alumnos católicos según los parámetros pactados en el acuerdo de asuntos educativos suscrito con la Santa Sede, cuyos programas propios de estudio, establecidos por la jerarquía eclesial católica, se habían aprobado ya en 1979. Pero, además, en 1981 se aprobaron los contenidos de la enseñanza religiosa judía (ERJ) y en 1983 se incluyeron los programas de educación religiosa adventista. En 1985 se regularon los de la IJSUD (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), que se impartieron durante un decenio y luego, con el desarrollo de la LOGSE, y al no hacerse acuerdo de cooperación con ellos, desaparecieron, asunto que recuerdan con añoranza sus dirigentes (López Requena 2018, cap. 31) y se repasa en el capítulo cuarto de este libro.

Se tendía, por tanto, a la multiplicidad de opciones, aunque sin que éstas contaran con algunos elementos clave del privilegio católico, que instauraba el acuerdo de 1979, por el que la religión y moral católicas tenía que ser ofertada de modo obligatorio en todos los centros y sus profesores pagados por el Estado, asuntos que no cumplían en el caso de otras opciones religiosas.

Rápidamente, tras acceder al poder, los gobiernos socialistas apostaron por ahondar en la búsqueda de fórmulas de cooperación para que los acuerdos de 1979 no quedasen como una flagrante singularidad, a pesar de que el número de las personas implicadas en torno a las confesiones minoritarias pudiera no resultar muy significativo si se comparaba con la gran mayoría que se asociaba con el catolicismo (aunque la implicación religiosa de muchos de estos fieles fuera testimonial, pero no menos conformadora, en ocasiones, de arraigadas señas de identidad).

Hay que destacar que el regalismo español se evidencia en todo este asunto de un modo muy significativo. Acostumbrados los gobiernos a mantener una interlocución única, dado el modelo piramidal característico del catolicismo, aplicaron este esquema a los demás grupos religiosos con los que entraban en negociación. El Estado exigió una sola voz para cada confesión con las que, a partir de 1982, comienza la interlocución.

El año anterior se había constituido la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCIE, denominada desde 2005 FCJE: Federación de Comunidades Judías de España) en la que el peso del judaísmo más tradicional ha sido dominante en toda la intermediación con el Estado.

Cuatro años más tarde, la Comisión de Defensa Evangélica cambió sus siglas a FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), optando por un nombre que ya no simbolizaba un contexto de hostilidad y enfrentamiento, sino que exponía de un modo simplemente descriptivo la diversidad de los grupos evangélicos del país. Se ha tratado de

una federación bastante inclusiva y bien organizada desde su sede central en Madrid (ilustración 3), donde albergan unos completos archivos. De todos modos, a pesar de su proactividad e inclusividad hay un buen número de grupos evangélicos que no se ven representados en ella. Sobre la FERREDE, por ejemplo, son de interés los artículos publicados por Mariano Blázquez, su secretario general desde hace años y hasta su relevo en 2022 (por ejemplo Blázquez 2008, de hecho, todo el volumen donde se inserta su intervención es interesante en cuanto a la historia y los antecedentes legales de esta federación).

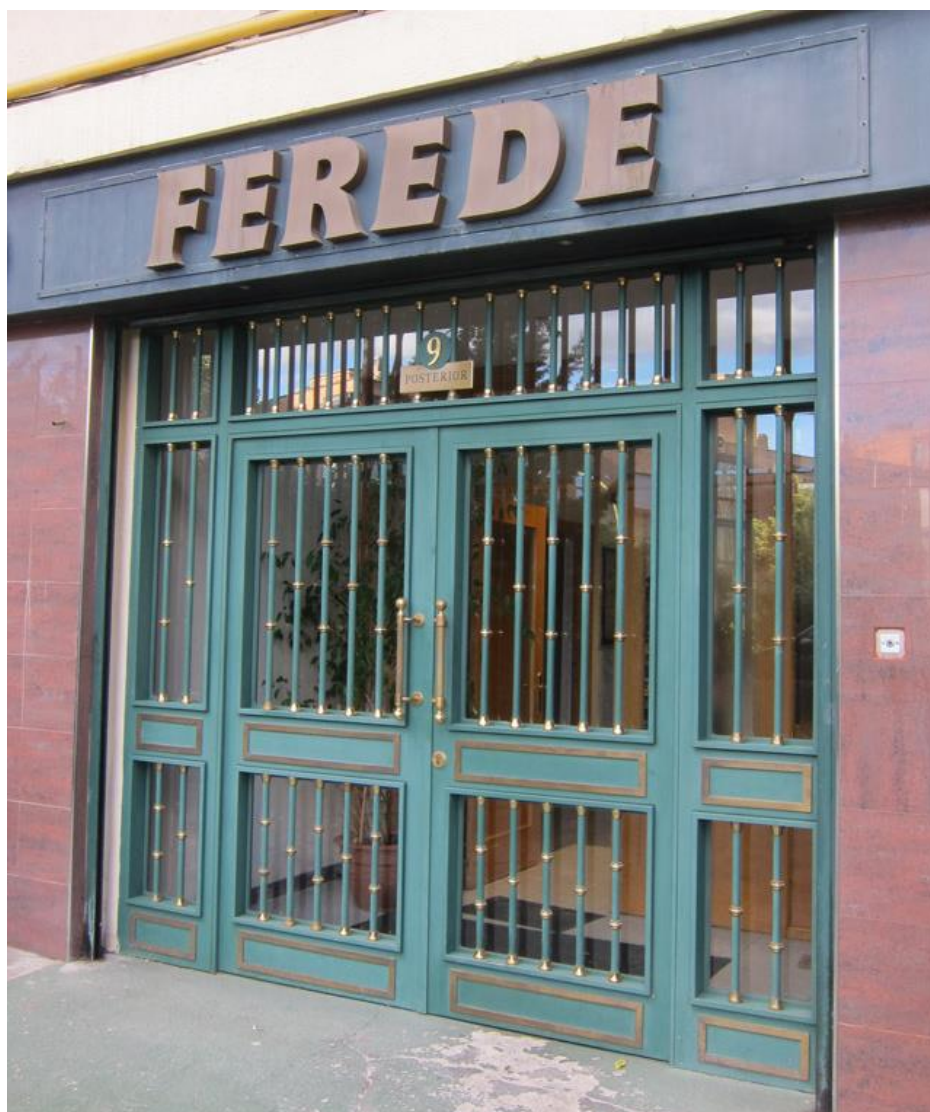


Ilustración 3: sede central de FERREDE en Madrid

Por su parte, los musulmanes estaban divididos y constituían principalmente dos grandes federaciones enfrentadas hasta hoy. Ya entonces se planteó un problema que perdura en la actualidad, incluso exacerbado en ocasiones, y es el de la representatividad ante el Estado y el de la política del reconocimiento entre los diferentes colectivos musulmanes y entre sus líderes y también por parte del Estado respecto de algunos de ellos. Encontramos dos grandes federaciones de ámbito estatal que vehiculan sensibilidades diferentes. Por una parte, la FEERI (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas) y por otra la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España). La primera aglutinando principalmente a los musulmanes de origen marroquí, los más numerosos en España, la segunda resultando más diversa. Solo al final del proceso negociador, y por fuertes presiones de los interlocutores del gobierno, y a punto de paralizarse todo el procedimiento de acuerdo, terminaron conformando la Comisión Islámica de España (CIE), que se ha evidenciado, hasta el presente, en que continúan las desavenencias y las prácticas de control por parte del Estado a la usanza del regalismo español, como una frágil y artificial estructura muy poco operativa en ocasiones. Estos temas se tratan, en una línea de planteamiento próxima a lo expuesto en estas páginas, en los diferentes capítulos del volumen editado por Ana Planet (2018).

Así, en 1984 la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia reconoció el notorio arraigo, una figura que aparece en la LOLR y que es paso previo para la firma de acuerdos de cooperación, a judíos y evangélicos, y en 1989 a musulmanes. Y finalmente en 1992, tras dilatadas negociaciones, en el quinto centenario de las tres efemérides, dos de las cuales en el imaginario colectivo simbolizaban la apuesta por la singularidad católica y la renuncia a la herencia medieval de las otras dos “culturas” (o religiones), se firmaron acuerdos de cooperación con las comunidades judías, musulmanas y evangélicas. Fueron sentidos no solo como pasos necesarios en la plasmación legal del pluralismo religioso, sino también como una suerte de reparación de lo ocurrido en Granada en 1492 y en los años siguientes: la expulsión de los judíos y el no cumplimiento de las capitulaciones que amparaban a los musulmanes del antiguo reino nazarí para mantener su religión y costumbres. E incluían también a la entonces minoría religiosa mayoritaria en España, el cristianismo evangélico, que contaba con una dilatada y casi cinco veces centenaria historia de persecuciones y violencia en su contra en el país.

A partir de ese momento en España, además de haber libertad religiosa plena, también se inauguraba una fase de cooperación que no solo se aplicaba a los católicos, sino también a las dos minorías más numerosas del momento (evangélicos y musulmanes, aunque estos eran entonces muchos

menos que los anteriores) y a una minoría mucho menos nutrida estadísticamente, pero con un arraigo histórico indudable, que en la efeméride de 1992, no se podía obviar.

Los acuerdos, bastante similares en los tres casos en su estructura, y con particularidades que buscaban adaptarse a las características doctrinales y culturales de cada opción, y en especial de judíos y musulmanes (que tienen un calendario religioso diferente del cristiano), tocaban asuntos relativos tanto a la cooperación en el cumplimiento de los preceptos religiosos como a la protección de los centros de culto y sus responsables, a asuntos de carácter educativo, de reconocimiento de los efectos civiles de los matrimonios religiosos, de asistencia religiosa, y un largo etcétera. Una de las cuestiones más sensibles e interesantes atañe a las festividades y sus implicaciones laborales. El desarrollo de los ritos semanales judíos e islámicos alteraban la práctica habitual en España, y si el sábado resultaba menos conflictivo, dada la generalización del *weekend* de raíz anglosajona y, por tanto, en el caso del sabbat judío o de lo que ocurre con los grupos cristianos sabáticos (como por ejemplo los adventistas del séptimo día), la situación era menos comprometida, los musulmanes, al tener un día plenamente laboral como es el viernes como su día de dispensa, presentaban un reto destacado a una sociedad como la española, que mantiene, además con fuerza (por ejemplo a la hora de liberalizar la apertura de comercios) el descanso dominical de raíz cristiana como la norma (que casi podríamos enjuiciar como un tabú). La solución que ampara el acuerdo requiere un pacto entre las partes implicadas, pero se reconoce a los musulmanes el derecho a interrumpir su trabajo en las horas del rezo del viernes, aunque con la exigencia de recuperarlas en otro momento.

Los acuerdos plantean también el amparo (y exenciones fiscales) de los lugares de culto y del personal que los lidera, planteándose de nuevo en este caso diferencias con los modelos que eran habituales en España. Un rasgo característico frente a los católicos, que los ministros de culto evangélico han recordado de modo sistemático, radica en el celibato de unos frente a la vida de familia de los demás, que implica consecuencias bien distintas en lo relativo a protección social, jubilación y otros asuntos de este tipo. Pensar los ministros de culto según el patrón católico resulta incoherente, aunque el peso del número pueda llevar al Estado (y en particular a ministerios como el de Hacienda) a tomar a unos como casos demasiado particulares como para otorgarles la relevancia necesaria, generándose incomprensiones y frustraciones que en algunas ocasiones se están intentando solventar por medio de acomodar estas peculiaridades más que optando por uniformizar a todos “a la católica”.

Otro asunto muy interesante en los acuerdos de 1992 es el relativo a la educación religiosa y resulta, además, de nuevo, un excelente ejemplo de lo laberíntico del campo religioso español, como veremos con más detalle en el capítulo cuarto. Desde luego se incluían disposiciones relativas a la ERE (Enseñanza Religiosa Evangélica), la ERJ (Enseñanza Religiosa Judía) y la ERI (Enseñanza Religiosa Islámica), bastante semejantes en lo que proponían, por tomarlas como modelo al que aspirar, respecto de lo que aparecía en el Acuerdo de 1979 con la Santa Sede relativo a la enseñanza de la asignatura de Religión Católica, y que se pueden resumir en otorgar carta blanca a las confesiones en el nombramiento de docentes, y en el establecimiento de programas y de libros de texto que se usen. Pero también aparecen diferencias, siendo la más notable que la oferta de este tipo de asignaturas solo se produce si existe una demanda suficiente en algún centro (diez alumnos).

La casuística ha sido y es muy variada, y hay que reconocer que la voluntad por parte de las autoridades políticas de poner estas asignaturas en marcha ha resultado y resulta el factor clave, en particular tras las transferencias de las competencias en educación a las diferentes comunidades autónomas, de las que depende (salvo pocas excepciones) este asunto, ya que algunas comunidades optaron por poner en marcha este tipo de asignaturas sin mucha dilación y muchas no. Se ha generado, por tanto, un mosaico de caprichosa diversidad (que es también discriminación) en el proceso de implantación de este tipo de enseñanzas, siendo especialmente relevante lo acaecido con la Educación Religiosa Islámica para la que en la actualidad en España hay un número de profesores que, respecto del volumen de alumnos musulmanes en las aulas, exigiría que éste se multiplicase por diez o incluso más, para acercarse a estándares adecuados. En el caso evangélico, los profesores son más numerosos, pero también insuficientes para satisfacer, en algunos casos, la demanda real de esta docencia.

En resumen, resulta notable que en ciertos temas los acuerdos plantearon un techo de desarrollo teórico muy amplio que no se ha llevado a la práctica en ocasiones más que de modo tímido, siendo el de la educación uno de los evidentes. Pero los acuerdos de 1992, si bien evidenciaron una apertura de los privilegios más allá de la plenitud que caracteriza al catolicismo español, dejaron fuera a muchas opciones religiosas y ahondaron por tanto en los grados de desigualdad, de los católicos respecto al resto, y de musulmanes, judíos y evangélicos en relación con otras minorías. A treinta años vista se evidencian como un paso adelante indudable, aunque se mantengan puntos de insatisfacción y se detecte que algunos resultados no han sido los esperados, asunto que no dejan de exponer desde las confesiones que los firmaron en diversas ocasiones (De la Hera 2022 desarrolla esta cuestión por medio de un interesante cuestionario).

6) INMIGRACIÓN, TURISMO Y CAMBIO RELIGIOSO: EL PLURALISMO DE LOS NUEVOS POBLADORES DE LOS LUGARES DE CULTO EN ESPAÑA

Pocos años después de la firma de los acuerdos de 1992 se potencia un fenómeno que ha modificado de modo notable el campo religioso español: se ha multiplicado la inmigración.

En un contexto de negación implícita o explícita de la libertad religiosa, como era el franquista hasta 1967, el inmigrante, si quería organizar en España su futuro, debía renunciar generalmente de modo explícito a su fe de origen (aunque pudiera mantenerla implícita e íntimamente). Si se casaba, lo hacía según el rito católico, con las consecuencias que se derivaban de ello (la educación de los hijos en la fe católica, por ejemplo).

Pero el nuevo contexto de libertad religiosa ampara a cualquiera para mantener las creencias religiosas que quiera, renunciar a ellas, o cambiar de unas a otras. Los inmigrantes, por tanto, mantienen, si lo desean, sus religiones de origen, y su número creciente exigió satisfacer sus necesidades religiosas. Desde luego la inmigración ha influido en el cristianismo en general y en particular en el catolicismo, con la llegada de fieles, especialmente de la América hispanoparlante. Han importado sus modelos más intensos de entender el compromiso y la práctica religiosa. Pero también es muy destacable el impacto de iglesias evangélicas e independientes de membrecía latinoamericana y de otras procedencias, destacando las iglesias africanas, pero también algunas asiáticas, como las pentecostales de origen coreano (ilustración 4).



Ilustración 4: Iglesia coreana Misión Evangélica. Las Palmas de Gran Canaria

Pero, desde luego, hay que evidenciar que ha sido particularmente notable el impacto en las últimas tres décadas del crecimiento de los musulmanes en nuestro país y por ello de la necesidad de poner en marcha muchos centenares de nuevos centros de culto y atención religiosa. El resultado del peso de la inmigración en este asunto ha sido la transformación del nuevo islam español en una minoría muy mayoritaria con miles de mezquitas y oratorios en actividad constante, en cuyo seno el peso del elemento marroquí, con centenares de miles de seguidores y muchas mezquitas en las que los fieles son de esa nacionalidad o españoles de origen marroquí ((ilustraciones 5-6), resulta además muy destacado, aunque hay población musulmana de muchos otras procedencias, pakistaníes, argelinos, saharauis, senegaleses, sirios o de otros países del norte de África y Oriente Medio, entre tantos otros.



Ilustraciones 5-6: mezquita de Vecindario (Santa Lucía de Tirajana, Gran Canaria) que asiste a una población muy principalmente de origen marroquí. Exterior e interior

Más recientemente el peso de la muy destacada inmigración rumana, pero también la presencia de ucranianos, rusos y de otros lugares en los que la población en su mayoría es ortodoxa, ha llevado a que los cristianos ortodoxos en España se hayan centuplicado respecto de lo que ocurría a comienzos de los años 90 del siglo pasado y constituyan una minoría muy significativa, la tercera tras musulmanes y evangélicos. Resulta interesante rememorar brevemente lo que podríamos denominar la “singularidad ortodoxa española” (o el laberinto ortodoxo español como se desarrolla más adelante en el capítulo tercero de este libro y que puede repasarse en Díez de Velasco, ed. 2015; 2020 o Torres, ed. 2020). En 1992 eran un colectivo tan exiguo que el Estado, en una rocambolesca manifestación de regalismo (a la que no fue ajena el origen griego de la reina Sofía y la fe ortodoxa de sus familiares), se forzó, y consiguió, que dos grupos ortodoxos (uno de ellos la iglesia griega, que era la que interesaba) se asociasen al acuerdo evangélico.

Se trataba de una componenda que seguía un camino ya hollado previamente. Los adventistas, que no son tenidos habitualmente, desde luego, por evangélicos, sino por cristianos independientes, que tenían y tienen una red amplia de lugares de culto en el país ((ilustración 7), y que además contaban con acuerdos puntuales previos con el Estado (incluso en materia educativa) que quedarían descolgados si no se buscaba alguna fórmula (y por tanto los negociadores del gobierno apostaron por este asunto), se terminaron incluyendo también en el acuerdo evangélico español que se configura, por tanto, como un curioso *totum revolutum*.



Ilustración 7: sede adventista en Córdoba, uno de los más de 150 lugares de culto de la confesión que hay en España

Volviendo a los ortodoxos, los rumanos, muy minoritarios en 1992, quedaron por voluntad propia (en aquel entonces) fuera del acuerdo evangélico, lo que hasta hoy conlleva la paradoja, potenciada por la inmigración, de que los ortodoxos griegos estén amparados por el acuerdo evangélico, pero los muy numerosos ortodoxos rumanos, no lo estén.

Además, como el Estado desde 1992 no ha negociado ningún otro acuerdo de cooperación, ni parece tener voluntad de hacerlo en un futuro, cuando menos a corto plazo, la situación no se ha subsanado plenamente, a pesar de que haya grupos que tendrían interés por firmar acuerdos, y en el caso de los ortodoxos españoles, por su número e impacto, tal acuerdo tendría tanto sentido como lo tuvo en 1992 el acuerdo evangélico.

El impacto de la inmigración, por su parte, también ha incidido de modo destacado en el auge de ciertas denominaciones entre los evangélicos, muy especialmente en lo relativo a las corrientes pentecostales con componentes americanos, africanos o incluso asiáticos (destacando el peso del pentecostalismo coreano en nuestro país). Dependen de centros que están ubicados fuera de España y en ocasiones se presentan como un elemento más en la construcción de redes transnacionales que llevan a que la migración sea menos traumática y el retorno o la relación con el país de origen menos evanescente.

Pero junto al destacado peso de los inmigrantes en la potenciación de la diversidad religiosa española, hay que tener en cuenta que ha crecido un fenómeno con una indudable proyección de futuro en un país eminentemente turístico como es el nuestro.

En las islas y la costa mediterránea en particular, es común el perfil del turista de larga duración o de los residentes extranjeros jubilados, preferentemente procedentes de la Europa septentrional o incluso la oriental. Algunos de estos turistas intentan cumplir con las prácticas religiosas y buscan ceremonias en sus lenguas nativas. Un fenómeno notable, además, es el momentáneo renacer del interés por la religión que se produce entre algunos de ellos que quizá no son particularmente cumplidores en sus patrias. Se acercan a las iglesias en sus vacaciones, en ocasiones para escapar de la monotonía del turismo de sol y playa y poder contactar con algunos compatriotas, hablar sus propias lenguas y compartir un café o un refresco. Algunas de sus iglesias incluyen también mesas para estos menesteres que hacen de la ceremonia religiosa una experiencia que va más allá de un mero cumplimiento obligatorio para convertirse en un punto fuerte de la semana en la socialización (ilustraciones 8-9). Muchos de ellos son atraídos por la propaganda y los folletos que se prodigan en los lugares donde suelen acudir (como supermercados, hoteles o restaurantes).



Ilustraciones 8-9: la iglesia sueca de Los Cristianos (Tenerife, Canarias) incluye entre sus instalaciones una terraza para la socialización del grupo tras el oficio

Han surgido centros de culto que incluso en sus carteles resaltan el carácter turístico de sus miembros, resultando en ocasiones marcadamente visibles ya que hasta se imbrican en centros comerciales o supermercados de localidades turísticas o se ubican en zonas muy transitadas (ilustraciones 10-11). El servicio religioso se convierte, por tanto, en un elemento más de las opciones de gestión del ocio y lo mismo que ocurre en los restaurantes y los supermercados para turistas, las lenguas vehiculares suelen ser diferentes del español y lo mismo que sus fieles, los pastores y ministros de culto en no pocas ocasiones desconocen el idioma del país en el que están ejerciendo su ministerio.



Ilustración 10: Iglesia Cristiana del sur de Tenerife, Los Cristianos (Tenerife, Canarias), situada en el piso superior de un supermercado en el que la cruz corona el cartel comercial

En general, forman una no desdeñable cantidad de iglesias que, además, suelen adaptarse a contextos caracterizados por la variedad de posibles usuarios, compartiendo espacios multiuso, y proponiendo en ocasiones servicios interdenominacionales en lenguas que, desde luego, no suelen ser el español, aunque no sea tampoco inusual que se realicen servicios religiosos bilingües o que se utilicen sistemas de traducción simultánea. De los más de 60 millones de turistas que anualmente visitan España, aunque son una minoría los que se acercan a los centros de culto, resultan un número destacado que convertiría a las opciones cristianas evangélicas en la minoría mayoritaria en España, por delante del islam, si estos fieles de pertenencias y cumplimientos algo errantes, temporales y evanescentes se computasen en las estadísticas de modo específico y más adecuado (asunto, desde luego, nada sencillo).



Ilustración 11: iglesia escandinava de Las Palmas de Gran Canaria para turistas (incluso en el rótulo)

En suma, el significado de turismo e inmigración en la dinámica religiosa española es dispar. Las comunidades de turistas tendentes a la impermeabilización lingüística presentan un impacto local poco desarrollado y resultan en gran medida transparentes desde el punto de vista del resto de la sociedad circundante. Ocurre algo parecido con los colectivos con un fuerte componente nacional. En cambio, cuando los cultos se expresan en la lengua del país y están abiertos tanto a fieles inmigrantes como a cualquier persona que pueda interesarse por ellos, el impacto resulta mucho más evidente y, de hecho, la religión puede llegar a convertirse en un factor notable en la integración.

Este doble modelo (tendente mucho o poco a la integración) conlleva también grados distintos en los mecanismos de cooperación interconfesional. Los grupos de turistas de confesión evangélica, por una parte, y los ortodoxos rumanos o de otros patriarcados con implantación extensa en

nuestro país, por la otra que, además, no desarrollan ninguna acción de carácter proselitista entre la población española, mantienen generalmente una muy fácil convivencia y cooperación con el catolicismo, que suele incluso cederles espacios para el culto (ilustración 12). Pero esta no es tanta con los grupos de equivalente denominación, pero enfocados hacia la población de conversos españoles, potenciándose así la asociación catolicidad-españolidad y diferencia religiosa-extranjería, que resulta una rémora nacionalcatólica y que sigue marcando, a pesar de los decenios transcurridos desde el final del franquismo, en alguna medida, el campo religioso español.



Ilustración 12: Calpe, Alicante, parroquia católica de la Merced, cedida durante un culto anglicano en 2009

7) 11S Y 11M: LAS NUEVAS AGENDAS DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA O EL OCASO DE LAS SECTAS

Tras los acuerdos de 1992 siguió más de un decenio sin cambios ni mayores negociaciones, en los que incluso en ocasiones desde el Ministerio de Justicia se alentaban posiciones que hasta en la propia nomenclatura resultaban comprometidas, como cuando se denominaba a ciertos grupos religiosos con el término de sectas (y sectas pseudorreligiosas), nombre que en España resulta muy inadecuado por insultante y degradante.

Y es que desde el tardofranquismo se tendió, especialmente en lo relativo a la percepción de los grupos más exóticos o con una estrategia de proselitismo más activo, a una estigmatización que incidía en denunciar

bajo el recurso al “peligro de las sectas”, los modelos religiosos que más se diferenciaban de los católicos o que podían resultar más competitivos por propiciar un número destacado de conversiones desde el catolicismo a esas otras propuestas religiosas. Se evidenciaba así la dificultad de conformar en España un campo religioso verdaderamente pluralista, en el que la tendencia a la igualdad de los actores en lid se consolidase, ya que ciertas propuestas religiosas se criminalizaban sin bases objetivas, y comportamientos muy parecidos se enjuiciaban como inaceptables y sectarios en unos casos y como el summum del compromiso religioso si se proponían por parte de seguidores de la religión tradicional, como evidenció Joan Prat (1997) titulándolo en unas certeras palabras como el “estigma del extraño”. La pulsión de control tantas veces citada llegó incluso a conllevar la puesta en marcha de injerencias políticas y policiales sobre el día a día de ciertas minorías religiosas y a que se ahondase la estigmatización social por medio de la labor alarmista y sensacionalista de algunos medios de comunicación.

Casi de modo instantáneo, lo que evidencia que se trataba de una percepción distorsiva y artificial, el peligro de las sectas dejó de aparecer machaconamente en las agendas políticas y periodísticas españolas y el estigma halló otro blanco. En 2001, tras el 11S, y potenciado en 2004 por el 11M, cambió el foco y se dirigió de forma muy clara hacia el islam. Las sectas dejaron de preocupar de modo general y la palabra dejó de poblar tan insistentemente el imaginario colectivo. De todos modos, resulta curioso que desde comienzos de 2022 vuelva a hablarse algo del asunto y vuelva a ser un tema periodístico con alguna relevancia. Es posible que, como resultado de los cambios que la cuestión de Ucrania está planteando en el tablero mundial, se esté diluyendo una lectura islamófoba burda (que puede desequilibrar la balanza geoestratégica) y la cuestión algo difusa de las sectas pueda retomar su atractivo, aunque en una medida diferente que en el siglo pasado. Porque en el caso español ya se produjo un interesante fenómeno que redefinía la estigmatización de un modo diferencial entre sectas e islam. Allí donde la palabra secta degradaba sin medias tintas, como si de una sustancia miasmática se tratara, a todo miembro de los grupos a los que calificaban como tales, se produjo un cambio de perspectiva, y no se optó ya por enjuiciar al todo por lo que una parte hiciera. Salvo análisis sesgados que creían poder anular a todo el islam por las acciones de algunos de los que se identificaban como musulmanes y en nombre de esta fe asesinaban sin compasión ni misericordia, el estigma no se aplicó a la religión como un todo, por tanto, la cooperación no se interrumpió, el acuerdo de 1992 siguió vigente, y llegó lo que se podría denominar como el ocaso de las sectas (percibidas como fantasmagorías del enemigo implacable solo digno de erradicación), y, en pura lógica, se abrieron nuevas

vías de cooperación que amparasen otras propuestas más allá de los acuerdos de 1979 o 1992.

Este notable cambio de orientación, que redimensionaba la estrategia respecto de la diferencia religiosa más allá de la estigmatización, tuvo su primer hito con el gobierno de José María Aznar en 2003 y con un grupo religioso al que con anterioridad no pocos analistas habían adjetivado con el apelativo de secta (e incluso calificaban de destructiva), se trataba de la IJSUD, que además, en los Estados Unidos, donde tienen sus cuarteles generales en el estado de Utah, es uno de los grupos que más han apostado por la defensa del modelo norteamericano de hegemonía y en el contexto específico de combate contra el denominado terrorismo internacional, ha sido uno de los más claramente implicados por medio de la presencia de fieles de esta iglesia en las agencias de seguridad y en el ejército. Así, contra todo pronóstico, en 2003, la Permanente de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia reconoció a esta iglesia el notorio arraigo.

Desde 1989 en que se les reconoció a los musulmanes, y a pesar de haberlo solicitado diversos grupos sin resultados positivos (por ejemplo, los TJ o los budistas), la política del gobierno había sido no acceder a este reconocimiento que, además, según se plantea en la LOLR de 1980, podía ser un preludio (necesario, pero no suficiente ni obligado) para la negociación de acuerdos de cooperación. Resulta simbólico que fuera la IJSUD la primera en obtener el notorio arraigo y no los TJ, que en España eran más numerosos y mantenían una muy tupida red de centros de culto. Aunque la IJSUD también tenía muchas decenas de capillas y posteriormente han seguido inaugurando otras, algunas muy notables como la de Sevilla que presenta un edificio exento y ajardinado con una capilla muy grande (ilustración 13). Pero los TJ presentan una actitud muy crítica con la sociedad moderna en general y con los gobiernos y el poder establecido en particular, que estiman servidores de las fuerzas del mal, asunto que les ha granjeado la animadversión y la persecución en algunos países (incluida la Rusia de Putin, la China que controla las *xie jiao* y una gran mayoría de países islámicos). Y, de nuevo, parece aflorar el regalismo español en este asunto: la Guerra del Golfo, y el papel de España al lado de los Estados Unidos de George Bush hijo contra el denominado “eje del mal”, conllevaron que la IJSUD fuese enjuiciada desde el poder en España con otros ojos, no implicaban un peligro para la conformación de la identidad colectiva española, sino justamente ahora eran vistos como elementos valiosos en la nueva identidad global en cuyo pleno corazón se quería insertar la España de la cumbre de la Azores y que tenía a los Estados Unidos como modelo y al islam terrorista como némesis.



Ilustración 13: capilla de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Sevilla, uno de los 120 centros de culto que tiene el colectivo en España

Visto el precedente de la IJSUD, en 2006 y bajo el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, y con la evidencia de su destacado arraigo tanto numérico (eran más del triple de seguidores que los anteriores y con cinco veces más lugares de culto), como histórico y de implantación territorial, se reconoció a los TJ el notorio arraigo. Se pasaba a visibilizar la importancia de la presencia de la “bestia negra” del pasado, tolerada a duras penas, de la que se aborrecía el proselitismo insistente y el irredentismo ideológico que había llevado en la época franquista a poblar las cárceles militares con unos objetores de conciencia al servicio militar por razones religiosas que fueron modelo y precursores de los posteriores que ya esgrimían solo razones de índole política o ideológica. Pero se trataba probablemente del grupo religioso con un mayor dinamismo como evidencia la tesis doctoral actualizada y ampliada de Miquel Àngel Plaza-Navas (2016), que ha puesto en marcha muchos centenares de Salones del Reino diseminados por toda la geografía española (ilustración 14).



Ilustración 14: Salón del Reino de los testigos de Jehová en Algeciras, el emblema de la torre de vigía de la fachada contrasta con que al fondo aparezca muy visible la torre de la iglesia católica. Es uno de los más de 600 centros que tiene la confesión en España

En cualquier caso, este proceso que se apuntala en 2003-2006 conforma un notable cambio que marcaba el ocaso completo de la estigmatización de las sectas. Al año siguiente, la Federación de Comunidades Budistas de España (FCBE) tramitó con éxito, aunque por un exíguo margen (nueve votos a favor, siete en contra y siete abstenciones en primera votación), este reconocimiento para el budismo, siendo la primera religión que no derivase del tronco abrahámico en alcanzarlo.

Por último, en 2010 serán los cristianos ortodoxos, que estaban poniendo en marcha un sínodo episcopal ortodoxo para España y Portugal, y contaban en ese entonces, con sede en Madrid, con un arzobispo del Patriarcado de Constantinopla y un obispo del Patriarcado de Rumanía, los que se vieron presionados desde el Ministerio de Justicia para tramitarlo. Se trató de un intento de recomponer y desactivar en alguna medida la maniobra regalista perpetrada en 1992 ya que resultaba claro el indudable desamparo de los ortodoxos rumanos (pero también rusos), que ya vimos que eran cada vez más numerosos por el peso de la inmigración, aunque desde luego no todos los rumanos en España se considerasen ortodoxos, destacando el peso de los no creyentes y también la importancia de los adventistas. Así, los ortodoxos griegos, que habían complejizado su estructura canónica creando un arzobispado, al estar amparados por el acuerdo evangélico gozaban de privilegios (por ejemplo, que los matrimonios que realizaban tenían reconocimiento civil, así como sus ministros de culto, o la exención del Impuesto de Bienes

Inmuebles en sus centros de culto) de los que carecían los rumanos, a pesar de contar con una red de parroquias que ya se acercaba al centenar en ese entonces. Los primeros no tenían gran interés en el notorio arraigo, que no les aportaba nada y, por tanto, las autoridades competentes españolas tuvieron que presionar para que la solicitud de notorio arraigo se presentase con proactividad e incluyese el mayor número posible de interlocutores, los rumanos desde luego, pero, entre otros, también los rusos, cada vez más influyentes, aunque no tuviesen una estructura episcopal específica para España (que dependía en ese entonces del obispo ortodoxo ruso con sede en París, aunque desde 2019 hayan creado para España y Portugal una diócesis independiente con un arzobispo al frente).

En realidad, en 2010 el notorio arraigo sin posteriores acuerdos parecía tener poco sentido ya que no ofrecía casi nada más a las confesiones a las que se le reconocía que el propio hecho de tal reconocimiento. Pero de todos modos configuraba un plus simbólico que parecían valorar estos grupos religiosos a la espera de que se fuese dotando de mayores contenidos, además de asegurarles un representante en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, con lo que su voz se escuchaba en este órgano especializado en los temas que interesaban a las minorías religiosas.

Pero, poco a poco, y en particular desde 2015, aunque por medio de sendas indirectas, y no teniendo la negociación de acuerdos como horizonte, el notorio arraigo se ha ido dotando de mayor contenido y tendiendo a aproximarse a los privilegios de los que gozan los grupos firmantes de los acuerdos de 1992. Un ejemplo lo ofrece el asunto de los matrimonios, pues en la Ley de Jurisdicción Voluntaria (Ley 15/2015, de 2 de julio, que ha llevado a la modificación de los artículos 60 y 63 del Código Civil) se han equiparado en sus efectos civiles los matrimonios religiosos de las confesiones con acuerdos con los de las de notorio arraigo, así como el reconocimiento de los ministros de culto de las segundas con el de las primeras en estos menesteres. Un procedimiento parecido podría aplicarse a otros diversos asuntos que pueden resultar de especial interés como, por ejemplo, la asistencia religiosa penitenciaria y hospitalaria donde la diferencia entre las confesiones con acuerdos y las que cuentan con notorio arraigo puede ser tenida por una discriminación, particularmente en un caso tan peculiar como el de los ortodoxos (aunque en esta cuestión la solución por la que han optado los ortodoxos rusos, por ejemplo, ha sido realizar un convenio con instituciones penitenciarias y por tanto están en una posición mejor que los rumanos, salvo que estos últimos consigan que se les aplique dicho acuerdo, en especial tras haber conformado ambos una federación, la FOE -Federación Ortodoxa de España-).

Incluso se están ahondando interesantes caminos de cooperación y de sensibilización respecto de cuestiones que resultan bien alejadas de la habitual gestión de la diversidad religiosa en España. El caso budista marca una tendencia, ya que al ser la única religión reconocida de notorio arraigo que no entronca en la común herencia que comparten judíos, cristianos y musulmanes, presenta retos muy particulares y las soluciones que negocian marcan una tendencia de futuro. Sin éxito, en 1998, la entonces denominada FCBE (hoy UBE-FEBE, Unión Budista de España-Federación de Entidades Budistas de España), que se había constituido en 1992 (y por tanto en 2022 cumplieron tres décadas cuyo aniversario conmemoraron en una masiva celebración: ilustración 15) solicitó al Ministerio de Justicia que pusiese los medios para permitir que, de acuerdo con lo que se defendía en diversas sensibilidades budistas, se autorizase que, durante un plazo de tres días tras la defunción, el cadáver de los fieles budistas que así lo expresaren, no se manipulara. Este tipo de práctica enfrentaba los modelos de evacuación del cadáver comunes en las religiones con acuerdos, en la legislación española y en los protocolos de policía sanitario-mortuoria. En 2015, tras una negociación en la que se reunieron los representantes budistas con los del Ministerio de Justicia y con una empresa de servicios funerarios, se firmó el Protocolo Funerario Budista que no solo permite que se respeten los tres días, sino incluso que el cadáver, siguiendo las estipulaciones más exigentes en plazos, las del budismo tibetano, pueda llegar a quedar sin evacuar hasta 49 días para los casos más excepcionales si así lo estiman conveniente los ministros de culto budistas (véase Martínez de Villa 2017, el protocolo, en una versión resumida se puede consultar en la página web oficial de la federación budista). Se trata de una acción de cooperación que se ha resuelto sin necesidad de firmar acuerdos o reflejarse en reales decretos, sino por medio de una fórmula de pacto puntual, y que satisface una reivindicación que pone a España a la cabeza de los países que, fuera de Asia, presentan una mayor apertura a las peculiaridades budistas en esta cuestión.



Ilustración 15: el presidente de la Unión Budista de España (Luis Morente) en septiembre de 2022 en su alocución durante el 30 aniversario de la fundación de la federación

Se trata, por tanto, de un camino que prelude una actitud mucho más proactiva por parte de las autoridades respecto de la variedad de necesidades de acomodo que las religiones pueden necesitar en la España actual y futura, que se encuentra plenamente inserta en un mundo globalizado que convierte a cualquier religión que exista en cualquier parte en susceptible de tener presencia en nuestro país. También ese mismo año se reguló finalmente de modo claro el acceso al notorio arraigo (Real Decreto 593/2015, de 3 de julio), como se repasa con más detalle en el capítulo siguiente, que previamente era una figura indeterminada, y cabía la posibilidad de que el Estado tendiese a la arbitrariedad, uno de los más perniciosos ingredientes del viejo regalismo.

Ya avanzamos que resultaba incoherente que la IJSUD hubiese alcanzado este reconocimiento antes que los TJ, si no es porque mediasen razones diferentes de las meramente jurídicas, estadísticas o sociológicas. En la actualidad los criterios están bien definidos, exigiéndose 30 años de antigüedad en el RER (o 15 si tienen 60 en el extranjero), una presencia en diez comunidades autónomas (incluyendo en la cuenta a Ceuta y Melilla), un número de registros de entidades o lugares de culto que llegue al centenar, una estructura organizativa y de representación adecuada y una presencia y participación social acreditadas.

Pero estos nuevos criterios son tenidos por más duros que los previamente aplicados y muy probablemente el judaísmo español, que no cuenta con el centenar de registros ni la presencia efectiva en tantas comunidades autónomas como se exige actualmente, no hubiese alcanzado hoy el notorio arraigo y no hubiera podido suscribir un acuerdo, salvo que se abriese a otorgar voz y participación a otros diversos colectivos más allá de los pertenecientes a la FCJE, por ejemplo, los que defienden un enfoque liberal y menos tradicionalista.

Además, hay grupos que desde hace años han tenido el notorio arraigo como una meta deseable, por ejemplo, los hinduistas, los científicos, o incluso los seguidores del paganismo contemporáneo, que ven alejarse la posibilidad, con esta nueva normativa, de poder aspirar a ello. Desde luego, ya casi nadie denomina sectas a estos grupos religiosos, como se hacía a finales del siglo pasado y, por tanto, su estigmatización pudiera parecer menos evidente, pero ésta no deja de perdurar en la legislación y en la práctica colectiva, conformando un campo religioso español que sigue marcado por las subalternizaciones y los privilegios.

8) LOS SUBTERFUGIOS DE LA (DES)IGUALDAD: REFLEXIONES SOBRE ALGUNOS RETOS DEL PLURALISMO RELIGIOSO ESPAÑOL ACTUAL

La desigualdad perdura y presenta muchas facetas y una de ellas, la que sirve de base de todas las demás, radica en el laberíntico marco jurídico español relativo a las confesiones religiosas.

Y es que, dependiendo de sus grados de reconocimiento y cooperación por parte del Estado, en la actualidad se puede sistematizar una clasificación en cinco niveles, que son también peldaños en el mayor o menor privilegio de las diferentes confesiones.

El máximo nivel lo detenta el catolicismo, reconocido en la propia Constitución de modo explícito y cuyas relaciones con las administraciones se basan en tratados internacionales, que han blindado diversos privilegios (algunos revisados en las páginas anteriores) que ningún gobierno, a pesar de haberlo llegado a imaginar en alguna ocasión, se ha atrevido a renegociar o revisar pese a los más de cuarenta años transcurridos desde su firma.

En el segundo nivel están las tres confesiones que tienen acuerdos de cooperación firmados en 1992 con el Estado Español y gozan de ciertos privilegios, algunos ya repasados y otros más recientemente alcanzados, como la financiación estatal de sus actividades de índole cultural y educativa por medio de una fundación pública, creada en 2004 pocos meses después de los atentados del 11M, adscrita al Ministerio de Justicia hasta 2020 y al Ministerio de la Presidencia a partir de esa fecha y denominada Pluralismo y Convivencia. De todos modos, en este asunto de índole económica, teniendo en cuenta lo que suele recaudar la Iglesia católica por medio del IRPF, las confesiones con acuerdos reciben una financiación que no llega a una centésima parte y, por tanto, se trata de un tema problemático que constituye un reto de futuro en el que luego ahondaremos.

En tercer lugar, están los grupos religiosos reconocidos como de notorio arraigo, aunque sin acuerdos ulteriores y que, como hemos visto, son los últimos en acceder a un estatus de privilegio que, desde 2015 de modo claro, tiende a aproximarse a los de los segundos.

En el cuarto nivel encontramos a los grupos religiosos que aparecen inscritos en el RER, pero sin ulteriores acuerdos ni reconocimientos. La inscripción suele conllevar no solo una cierta mayor protección de los lugares de culto registrados, sino también una simplificación de algunos de los procedimientos administrativos de todo tipo a los que se puede enfrentar un grupo religioso. En este punto hay que recordar que la inscripción en el registro en el pasado se negó a algunos grupos que se autoidentificaban como religiosos. El ejemplo más conocido, pues incluso apareció en

los informes sobre libertad religiosa relativos a España emitidos por el Departamento de Estado de Estados Unidos, es el que se refería a la Iglesia de Cienciología. Durante muchos años se les había negado la inscripción como iglesia y tenían que actuar como una asociación de carácter cultural (bajo el nombre de Asociación Civil de Dianética, ilustración 16).



Ilustración 16: sede antigua de la Iglesia de Cienciología en Madrid en 2004 en la calle Montera, cuando estaba legalizada como Asociación Civil de Dianética

Desarrollaron una batalla legal que se terminó resolviendo favorablemente para ellos en 2007 y han sido inscritos como entidad religiosa bajo la denominación de “Iglesia de Scientology”. Algo parecido había ocurrido años antes, en 2001, con la Iglesia de Unificación liderada a nivel mundial por el ya finado reverendo Sun Myung Moon (1920-2012): después de un largo proceso judicial, consiguieron finalmente ser inscritos con el nombre de iglesia (Mosquera 2005), pero actualmente, tras divisiones en el colectivo a escala internacional y el hecho de que el grupo internacional principal haya optado por cambiar su denominación por el de Federación para la Paz Universal, la cuestión se ha diluido. Resultan sus actividades bastante visibles ya que han puesto en marcha un centro en Madrid nombrado Espacio Ronda en el que se desarrollan tanto prácticas religiosas como eventos culturales (ilustración 17).



Ilustración 17: Espacio Ronda, sede en Madrid de la Federación para la Paz Universal, exterior

En resumen, de modo claro desde 2007, la inscripción en el registro se ha convertido en un acto principalmente administrativo en el que no se puede justificar el rechazo de quien lo solicita más que por asuntos de carácter formal y nunca de fondo que puedan poner en duda la neutralidad estatal. No resulta ya aceptable discriminar, como se hacía con anterioridad por parte de las autoridades, si un grupo podía o no, por ejemplo, portar la denominación de iglesia o si se le podía considerar o no religión, un asunto bien difícil de resolver, habida cuenta de que no se dispone de una definición consensual de lo que sería una religión y que la autodefinición no deja de ser un criterio difícilmente rebatible salvo que se trate de un subterfugio para alcanzar objetivos extrarreligiosos ilegales (por ejemplo la exención de algún impuesto) o quizá para apostar por la parodia o el descrédito de las opciones religiosas. Pero hay que tener en cuenta que la arbitrariedad característica de este tipo de negativas del pasado no se resolvió más que como consecuencia de sentencias judiciales, es decir, de un modo reactivo y no como consecuencia de la apuesta por una política coherente y coordinada, ilustrando de nuevo que el proceso de reconocimiento del pluralismo religioso en nuestro país no se ha solido caracterizar por una proactividad que, sin embargo, fue muy evidente en el caso de la conformación del pluralismo político (y quizá pueda parecerse más a la conformación del pluralismo sindical).

Por último, y en el quinto nivel, estarían aquellos colectivos que, a pesar de autodefinirse como grupos religiosos o actuar como tales, no se registran por no estimarlo de interés o por alguna otra razón, o no se ha tramitado completamente, por razones diversas de índole administrativa, su inclusión en el RER. Por tanto, desde el punto de vista jurídico, no son correctamente

visibilizados como grupos de carácter religioso, sino que, generalmente, se legalizan como asociaciones culturales. Un ejemplo notable lo encontramos entre los colectivos de hindúes, que prefieren generalmente no registrarse como grupos religiosos, aunque el culto sea uno de sus objetivos primordiales y sus locales de reunión tengan el aspecto de templos en todo o en parte. El procedimiento de registro resulta, por una parte, ciertamente engorroso, pero, por otra, es posible que, para estos grupos de hinduistas caracterizados por la etnicidad, la religión represente un elemento tan definitorio de la identidad colectiva que pueden llegar a estimar que registrar solo como religioso al grupo sería no tener en cuenta otros factores. Pero justamente esta renuncia a registrar a sus grupos y locales en el RER resulta un impedimento a la hora de alcanzar los criterios de número de registros que son condición fundamental para conseguir el notorio arraigo en España actualmente, como repasaremos más adelante en el capítulo tercero.

Finalmente, faltaría reflejar otro conjunto clave en el tema que nos interesa, y que en ocasiones no se hace visible de modo suficiente: los no religiosos y los ateos. Forman lo que se podría enjuiciar como la segunda mayoría en España tras los católicos, que podría alcanzar o incluso superar el 35% de la población y que plantea en nuestro país uno de los mayores retos en un campo religioso que requiere incluir también a estos contextos de increencia para que su análisis y gestión resulten más satisfactorios.



Ilustración 18: Madrid, Puerta del Sol en junio de 2011, cartel de Europa Laica en el que se representan los símbolos de las grandes religiones seguidos de un punto de interrogación

Se trata de una mayoría/minoría silenciosa por resultar los perfiles de sus miembros muy individualizados y muy poco institucionalizados salvo algunos colectivos como, por ejemplo Europa Laica (ilustración 18), y que no aparecían adecuadamente reflejados en la LOLR, ya que ésta no ampara de un modo adecuado y suficiente la libertad de conciencia o de convicción de quienes no tienen una identidad religiosa fuerte (o no la tienen de ningún tipo). Se esperaba que pudieran estar mejor ubicados en la reforma de dicha ley que se preparó durante meses en 2009-2010 y que iba a integrar también la libertad de conciencia hasta en el propio título (sería una Ley de Libertad Religiosa y de Conciencia), pero que quedó en meros borradores (como expone Contreras 2020), manteniéndose todavía hoy un marco legal general que tiene más de cuarenta años de antigüedad y que se confeccionó para una España en la que la pluralidad religiosa y el peso de la increencia eran infinitamente menores que en la actualidad. Probablemente una ley que tenga en cuenta la libertad religiosa, pero también la de conciencia y en general las cuestiones de carácter conviccional, resulta un reto pendiente de futuro en este asunto en nuestro país,

En suma, los privilegios de unos y otros, y la aplicación puntualmente desganada o arbitraria de la legislación, han llevado a que el campo religioso español actual, si bien presenta un notable pluralismo respecto del de 1967, no deje de plantear variados retos y controversias, que hemos ido desgranando a lo largo de las páginas anteriores, pero de los que, a continuación, referiremos algunos de los que presentan quizá una mayor relevancia.

Probablemente uno de los más polémicos y donde la desigualdad de trato es más evidente sea en la financiación. Antes de 2007 el punto fuerte de la polémica radicaba en el complemento que el Estado daba a la Iglesia católica, extraído de los Presupuestos Generales de Estado y, por tanto, pagado por todos los contribuyentes, fueran o no católicos. Se mantenía de modo transitorio desde 1979 porque no se alcanzaba la pactada autofinanciación por la vía de lo recaudado entre quienes ponían en la declaración de la renta la cruz en la casilla de la Iglesia católica.

En la actualidad, después de que el gobierno de Rodríguez Zapatero elevó al 0,7% la aportación vía IRPF, se alcanzó dicha financiación, pero se han abierto otros frentes críticos. Uno es el que se enfrenta al papel de necesario intermediario recaudador que cumple el Estado, planteando que la autofinanciación debería hacerse en el seno de las propias instituciones católicas sin intervención estatal, asunto que exigiría denunciar o renegociar el acuerdo de 1979 sobre asuntos económicos que, además, fue el que menos votos a favor tuvo en su día en el Parlamento. Ocasionalmente se dirige también la crítica a la financiación estatal de las tres confesiones con

acuerdos de 1992 por parte de la Fundación Pluralismo y Convivencia ya que se hace de los Presupuestos Generales del Estado y, por tanto, se plantea el mismo problema que con la financiación católica antes de 2007.

Y es justamente en este punto donde la polémica se ha redirigido por parte de algunos actores sociales, no buscando que desaparezca la financiación católica vía IRPF, como acabamos de plantear, sino buscando que se generalice y así financiarse solo entre sus propios fieles. En particular los grupos evangélicos representados en la FEREDE han pedido reiteradamente que se incluyan más casillas en la declaración de la renta y uno de los elementos más activos en esta reivindicación fue el anterior arzobispo ortodoxo del Patriarcado de Constantinopla, Policarpo Stavropoulos (y recordemos que, rocambolescamente, su iglesia se incluye en el acuerdo evangélico), puesto que estuvo en su día en la negociación con el gobierno italiano que conllevó que se incluyese en la declaración de la renta italiana, en una página completa con una docena de opciones, también a los ortodoxos, además de evangélicos en diversas denominaciones (en Italia no se exige un solo interlocutor como en España y por tanto bautistas, pentecostales, luteranos o valdenses, tienen casillas propias), adventistas (de modo independiente de los evangélicos, lógicamente), judíos y hasta budistas e hinduistas. Pero en España, amparándose en una decisión del Ministerio de Hacienda, basada en el débil argumento de que no existe con los evangélicos un acuerdo que incluya este asunto, como sí ocurre con el firmado con el Vaticano, se ha resuelto desfavorablemente la petición, aunque, desde luego, resultaría una opción menos laberíntica que la actual donde tenemos dos modos de financiación, la católica vía IRPF, la de judíos, musulmanes y evangélicos vía Fundación Pluralismo y Convivencia, quedando los demás, incluso aquellos grupos con notorio arraigo reconocido, sin la menor financiación estatal o vehiculada desde el Estado, salvo los ortodoxos antes citados, por el hecho de estar amparados por el acuerdo evangélico.

El recurso a los tribunales internacionales que los solicitantes han planteado puede llevar, en el futuro, de nuevo, a que el modelo español tenga que cambiar hacia una mayor igualdad, pero como consecuencia de tener que adaptarse reactivamente a exigencias externas, en vez de buscar un diseño coherente en este punto, y que no resulte discriminatorio y arbitrario, en especial visto el ejemplo italiano, que presenta un campo religioso en el que el catolicismo tiene un enorme peso. Pero conviene tener presente que Italia parte de una historia bien diferente, careciendo de las rémoras nacionalcatólicas y regalistas que en el caso de España mantienen una perdurabilidad puntual que casi parece enquistamiento. Aunque resulta necesario recordar que en esta cuestión hubo momentos en lo que las cosas

podieron haber tomado otro rumbo. Se habló de financiación ya en la reunión abierta a cualquier posible interesado que convocó Eduardo Zulueta, en aquel momento Director General de Asuntos Eclesiásticos del Ministerio de Justicia el 13 de enero de 1978, donde se habían convocado y congregado representantes de buen número de las confesiones presentes en el país. No estaba cerrada la Constitución ni los Acuerdos con la Santa Sede y ya se planteó la posibilidad de una financiación para todas las confesiones, aunque finalmente el camino fue diferente.

Otro reto complejo tiene que ver con la cuestión de la representación colectiva. El paso de un contexto nacionalcatólico en el que la identidad nacional se imbricaba con una determinada opción religiosa, a otro de pluralidad religiosa, no ha resultado fácil.

Frente al recurso de la total separación, que llevaría a que se desvinculase la identidad colectiva (representada en la acción política) de la religión, que radicaría en el estricto ámbito de lo individual, la opción por la cooperación escogida en la Constitución debería conllevar la conformación de contextos de neutralidad estatal. Pero la presencia, en singular, de símbolos religiosos en edificios públicos o contextos particularmente simbólicos como a la hora de que los altos cargos, representantes populares y otras autoridades, lleven a cabo los “rituales” de toma de posesión, ha generado no solo el rechazo desde las opciones de increencia, que querrían que desapareciesen completamente, sino también desde las opciones religiosas diferentes de la católica, que podrían desear que se pluralizasen en mayor medida.

Los funerales de Estado realizados exclusivamente según el rito católico, en especial si entre los difuntos se encontraban personas que profesaban otras religiones, se han visto no solo como ejemplos de privilegio añejo y desfasado, sino también como actuaciones irrespetuosas y prepotentes. Diferente ha sido la ceremonia planteada en julio de 2020 en conmemoración de las víctimas de la pandemia de covid19, donde las referencias específicas asociables con una opción religiosa determinada se obviaron. Se puede ver cómo parece reivindicarse, por tanto, la necesidad de un marco consensual de neutralidad que lime las preeminencias que perduran en no pocos ámbitos y que generan polémica.

Un ejemplo con un impacto mediático destacado por los enfrentamientos que se han producido, en particular en la Universidad Complutense de Madrid, ha tenido que ver con la perduración de capillas católicas en las universidades públicas. Junto a la solución de su desaparición, el contexto de cooperación constitucional español quizá podría cumplirse satisfactoriamente implementando espacios de neutralidad, que pudieran ser usados

por quienes lo requiriesen, como proponemos en el capítulo quinto. Algunas universidades, igual que ocurre en aeropuertos, tanatorios (y sería una solución a potenciar en hospitales, prisiones o cuarteles, entre otros) han optado, del mismo modo que ocurre fuera de nuestras fronteras y en especial en países anglosajones, por construir salas multiconfesionales, que son espacios de neutralidad en los que cabe también un uso no religioso, como lugares de recogimiento y de silencio, además de los usos para el culto, asunto que resulta un reto muy simbólico.

Otro reto importante, pero que se diluye en el día a día de la convivencia colectiva, tiene que ver con la gestión de la diversidad religiosa por parte de las diversas administraciones. La legislación se aplica de modos desiguales y en ocasiones arbitrarios, a la hora, por ejemplo, de gestionar los lugares de culto, de regular el uso de los espacios públicos (un buen ejemplo lo ofrecen los cementerios municipales y su necesaria adaptación a la diversidad de modos de realizar las ceremonias fúnebres y la evacuación de los cadáveres), de plantear el día a día de las relaciones con los grupos religiosos, en especial en el ámbito municipal, que es donde se evidencia de modo más claro la cotidianeidad de la presencia (y, en su caso, de la conflictividad) de la diversidad religiosa. A pesar de los esfuerzos de la Fundación Pluralismo y Convivencia y del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, que buscan evidenciar buenas prácticas en la gestión pública como ejemplos a seguir, ésta resulta problemática en ocasiones y puede llegar a generar un notable grado de frustración en los actores religiosos, en particular si estiman que existe un trato desigual, arbitrario o de favor respecto de unos frente a otros.

En resumen, nuestro país, aunque hasta hace muy poco tiempo, hasta la Constitución de 1978, se caracterizó por la anomalía de mantener una religión oficial y una fuerte apuesta por la singularidad, podemos decir que en poco menos de cuarenta años ha optado por un destacable, aunque desigual, desarrollo de la pluralidad religiosa, que ilustra la complejización de las identidades de lo español, en un proceso todavía en construcción y no exento de retos e incertidumbres, tendente a una cada vez más evidente multirreligiosidad, pero en el que lo laberíntico de algunas sendas por las que se discurre quizá tenga que ver con que optar por un modelo más coherente probablemente exigiese renunciar a esa secular singularidad católica que permea, impregnando en tantas ocasiones, las actitudes, los comportamientos y los imaginarios colectivos.

II

LA VISIBILIZACIÓN DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS EN ESPAÑA

1) LA CUESTIÓN DE LA VISIBILIZACIÓN Y EL RETO DE LAS MINORÍAS

Visibilizar consiste en compartir miradas, intercambiar “modos de ver”, para lo cual marca un buen programa y una aproximación visual muy sugerente y pionera el capítulo primero del famoso libro de John Berger (2002). Se trata de una acción con hondas connotaciones que podríamos denominar como “filosóficas”, que tienen que ver con el reconocimiento, al que, por ejemplo, dedicó una de sus últimas reflexiones Paul Ricoeur (2006), pero también con la invisibilización. Se trata de procesos de interacción que se producen en el espacio social que han sido analizados con especial detalle por Axel Honneth (2003) en una monografía, o por Andrea Brighenti (2010; 2017) y Guillaume Le Blanc (2009) y han sido también discutidos en el número monográfico de la revista *Réseaux* dedicado a la cuestión que nos ocupa de la visibilidad-invisibilidad, donde se exponen también algunos interesantes planteamientos teóricos de la cuestión por parte de Olivier Voirol (2005) o el propio Honneth (2005).

Este tipo de reflexiones y las que derivan de ellas, que tienen bien presentes los procesos de ver y ocultar, han tendido a deambular por derroteros de aplicación específicos, centrándose en campos como el racismo, la inmigración, la acción política, la producción mediática, los estudios de género o la cibernética (entre otros), pero han incidido menos en lo relativo a las cuestiones de índole religiosa. Y es que visibilizar resulta una actitud de toma de conciencia, un compromiso activo, poniendo de relieve lo que podría resultar más cómodo o más comúnmente aceptado soslayar, y hay que evidenciar que la religión parece configurar desde la Modernidad uno de los campos donde del modo más claro la pulsión colectiva hacia la invisibilización o el escamoteo (y en general la estigmatización) suele ser

más fuerte y persistente a pesar de desecularizaciones y reencantamientos supuestos o reales.

Además, el contexto español presenta ciertas particularidades ya adelantadas en el capítulo anterior. Está marcado por una historia religiosa que opera sobre la acción de visibilización de las religiones de un modo especialmente distorsivo, pues se ha construido desde un pasado imaginariamente configurado por una secular renuncia a la diferencia religiosa, por la apuesta por la singularidad que deriva en una transformación en ajeno (una alienación) de lo no católico en particular, de lo religioso en general y de lo minoritario en especial. Se requiere por tanto potenciar una contramirada que intente revertir una doble (por lo menos) invisibilización que caracteriza nuestro imaginario colectivo en lo relativo a la percepción del campo religioso en la historia y en el presente.

Por una parte, tendremos que neutralizar la invisibilización que podríamos denominar como nacionalcatólica y que, en general, se podría caracterizar como antipluralística, que niega la diversidad religiosa, construyendo a la esfera de lo privado (casi íntimo) lo que no sea católico. Si bien se ha planteado también en otros contextos y países (con ingredientes religiosos diferentes) allá donde el peso de una mayoría dominante es muy destacado, en el caso español se conforma como la mirada privilegiada desde el siglo XVI y perdura, salvo excepciones, hasta muy tarde, hasta la instauración de la democracia. Visibilizar en este caso consiste en desmontar el binomio diversidad religiosa igual a extranjería y catolicidad igual a españolidad, que tiende a enjuiciar a las “otras” religiones como propuestas ajenas, extrañas, y en última instancia no españolas. Se trata de un empeño al que se han dedicado muy diversos trabajos promovidos desde múltiples ámbitos disciplinares (quizá destacando especialmente el jurídico) desde las décadas finales del siglo pasado coincidiendo con el cambio de orientación política (y la apuesta por la plena asunción de los presupuestos de la defensa del derecho a la libertad religiosa) que se produce tras el final del Franquismo (y en general tras el Concilio Vaticano II en el mundo católico). Con anterioridad, salvo excepciones, la apuesta fuerte consistió justamente en la visibilización exclusiva del catolicismo y en la invisibilización de todas las demás opciones (incluida también la de la renuncia a tener religión).

Por otra parte, habrá también que revertir una segunda invisibilización, en cierto modo parecida a la anterior en sus consecuencias, y que podríamos denominar como no-religiosa (post-religiosa o incluso anti-religiosa) que es hija de la Modernidad, pero que en España se combina además con un “tradicional” anticlericalismo (con el que se alinean también no pocos católicos). Se basa en el imaginario de la invisibilización moderna de las

religiones (todas reducidas a la intimidad), pero que, en particular en nuestro país, se combina con los factores anteriores constriñendo “lo español”, en lo que se refiere a lo religioso, al binomio católico-anticatólico. Esta posición prefiere no ver tampoco las religiones desde la mirada plural. Podría llegar en ocasiones visibilizar lo católico, quizá no en cuanto tiene de fe vivida, es decir en cuanto comportamiento percibido como religioso, pero cuando menos en cuanto patrimonio compartido, hecho de iglesias, catedrales, monasterios, ermitas, oratorios, capillas, etcétera, enjuiciados esos espacios como bienes de interés cultural o histórico-artístico. Pero esta forma de ver suele lanzar una mirada vacía hacia lo “minoritario” que lo escamotea por falta de referencias y también por carecer del deseo de adquirirlas.

Se trata de un asunto que ha llevado, por ejemplo, y muy significativamente, al fracaso, por falta de verdadera voluntad política y académica, gobernarse el partido que gobernase, de las diversas propuestas de enseñanza plural y no confesional de las religiones en la Escuela en España como revisaremos en el cuarto capítulo de este libro. En particular esta invisibilización se potencia si se une al estigma de lo religioso el estigma de lo digno de fobia, y en especial, dado la fuerza del número en nuestro país, digno de islamofobia.

Queda en el caso español por determinar una tercera invisibilización, que es la que se aplica a las minorías de las minorías. Pero antes de entrar en esta cuestión conviene reflexionar sobre la palabra utilizada: minorías.

Minorías religiosas es un término que se intenta en este trabajo que resulte neutral, frente a otros que se han empleado en España, como el inaceptable “acatólicos” del pasado o el “no católicos”, que pudiera parecer adecuado, pero que resulta muy incómodo para muchos, ya que se enfoca en una opción dicotómica lo que sería multiforme diversidad.

A pesar de jugar también con otra dicotomía, mayorías/minorías, y no poder dejar de constatar las críticas que se plantean respecto del término minorías desde ciertos ámbitos del pensamiento decolonial (Córdova 2014, por ejemplo), optaremos por usarlo en este trabajo a falta de uno mejor, pero puntualizando como ya se hizo en ocasiones anteriores por parte del que esto escribe que: “refleja un contexto de significado de carácter numeral y en absoluto oculta un contexto de violencia simbólica desvalorizadora de ningún tipo” (Díez de Velasco, ed. 2008: 20).

Volviendo al estigma de las minorías de las minorías, frente al peso de los musulmanes, los seguidores de los modos de cristianismo evangélico, de los cristianos ortodoxos y hasta de los judíos, que acercan o superan en sus números en España al millón de seguidores en los tres primeros casos y marcan en el caso judío una historia dilatada y una importancia simbólica

reconocida hasta en el privilegio de haber suscrito un acuerdo de cooperación con el Estado a pesar de su pequeño número, las otras minorías, menos numerosas o menos históricamente significativas en el imaginario colectivo, son más transparentes aún, más invisibles. El caso budista puede resultar ejemplar ya que presenta una cierta relevancia jurídica al haberse reconocido el notorio arraigo a esta confesión, pero los números y la antigüedad del impacto no acompañan. Los budistas en España es bien cierto que son más que los judíos, pero no llegan ni a una décima parte de los musulmanes o evangélicos, por muy incluyentes que sean los criterios de pertenencia que se barajen para acceder a aventurar una cifra de seguidores, con dificultad se puede plantear que superen los 85.000-90.000 personas con una implicación con cierta constancia con las comunidades activas, y que los lugares de culto o práctica con cierta estabilidad superen en mucho los dos centenares.

Las investigaciones sobre todos estos asuntos comienzan a ser numerosas y se cuenta con dos aproximaciones a la bibliografía a las que se remite para ahondar en las referencias de este campo de estudio emergente en nuestro país. Una de ellas está más centrada en las minorías en general (Díez de Velasco 2017), y otra específicamente dedicada a su visibilización (Díez de Velasco 2013).

Para sistematizar nuestra aproximación, se dividirá el capítulo en tres apartados en los que se analizarán los tres factores siguientes en la visibilización:

-El factor jurídico, clave en España y que ordena el campo jurídico-religioso en cinco categorías, como adelantamos en el capítulo anterior, ilustrando un contexto marcado por las diferencias, las desigualdades y los privilegios.

-El factor numérico, que resulta una incógnita más a añadir a los problemas de cuantificación religiosa que se presentan en España y que tienen que ver con las complejidades de la identidad religiosa en nuestro país y las dificultades para obtener datos estadísticos fiables.

-El factor patrimonial, que se evidencia en la multiplicación de propuestas visuales de todo tipo que proponen las religiones minoritarias y que trataremos con cierto mayor detalle que el resto por haber sido estudiado en menor medida por la investigación española, ya que los otros dos factores entran en el campo de competencias de dos disciplinas de gran consolidación, juristas en el primer caso y sociólogos en el otro.

2) LA VISIBILIZACIÓN JURÍDICA

Se trata de una cuestión clave que evidencia la apuesta global por el derecho a la libertad religiosa que caracteriza el mundo actual, que se refleja en cláusulas de acuerdos y declaraciones de ámbito internacional y que marca una tendencia de futuro que no puede menos que potenciar el proceso de visibilización de la pluralidad religiosa a escala mundial.

El caso español presenta en este aspecto características diferenciales debidas a la apuesta nacionalcatólica y al peso de la historia. Así como el estudio de las religiones (en plural) en general, a diferencia de lo que ha ocurrido en Francia, Italia, Gran Bretaña, Estados Unidos, Japón, Alemania y diversos otros países de nuestro entorno europeo, no ha gozado en España hasta hace pocos lustros de un desarrollo sistemático, ni ha constituido hasta hace unos pocos años estructuras estables de docencia universitaria y de investigación más allá de la dedicación individual de un cierto número de investigadores y profesores, por el contrario, sí lo ha tenido el estudio de los asuntos religiosos desde la óptica jurídica. La importancia de los especialistas del derecho en el estudio de las religiones en España es probablemente mucho mayor que en cualquier otro de los países vecinos puesto que, bajo el régimen franquista, la Iglesia católica detentó una posición destacada en el sistema político-legal. El derecho canónico se aplicaba en diversos aspectos de la vida (en lo relativo a los matrimonios, por ejemplo) y, por tanto, el estudio de estos asuntos era importante en la formación de todo jurista español. Así, del mismo modo que el derecho canónico (católico) floreció por su utilidad, otros conocimientos sobre religiones desde una óptica plural se escamoteaban generalmente (salvo excepciones) por resultar innecesarios en la formación de cualquier intelectual de ese entonces, pues no tenían aplicación más allá del interés personal. A partir de 1978, al pasar España a ser un estado no confesional, una parte de estos juristas especializados en el derecho canónico católico que poblaban las universidades y constituían un área de conocimiento particularizada, cambiaron el foco de sus intereses hacia el estudio de la libertad religiosa, y en general, hacia las interrelaciones de derecho y religión y las implicaciones jurídicas de la construcción de un contexto de pluralidad religiosa desde una perspectiva comparada, y algunos también han apostado por una dedicación a asuntos que se relacionan con la visibilización jurídica de las religiones en España que nos interesa.

Hay que añadir a lo anterior que justamente el Ministerio de Justicia ha sido hasta 2020 el encargado en España de regular los asuntos religiosos y velar por el derecho a la libertad religiosa (cuyo desarrollo ha generado

una extensa producción bibliográfica, mucha de ella publicada por el propio ministerio). El órgano específico fue en el tardofranquismo la Dirección General de Asuntos Eclesiásticos, luego denominada de Asuntos Religiosos, posteriormente de Relaciones con las Confesiones, después rebajada a Subdirección General y finalmente ya en el seno del Ministerio de la Presidencia, donde radica desde 2020, nombrada Subdirección General de Libertad Religiosa. Dependía además de dicho ministerio de Justicia hasta 2020, el RER y se relacionaban tanto la Fundación Pluralismo y Convivencia como el Observatorio del Pluralismo Religioso en España, que han generado diversas monografías (destacando la específica síntesis de Contreras 2011) así como estudios que apuntalan la visibilización jurídica (y también la numérica).

Un organismo que ha resultado clave en buena parte de los procedimientos de reconocimiento de los grupos religiosos en España es la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. Informa en el reconocimiento del notorio arraigo (paso previo a la firma de acuerdos), pero también es consultada para la inscripción en el RER de un grupo determinado. Esta Comisión, además de los miembros que representan a la administración y a las confesiones, incluye también expertos, generalmente profesores universitarios o investigadores que suelen ser juristas, aunque en algún caso ha habido sociólogos, arabistas y otros especialistas no juristas en el estudio de las religiones.

Por tanto, en la visibilización jurídica no han faltado organismos y especialistas que han generado una producción bibliográfica destacable, con temas como las relaciones Estado-confesiones y el modelo constitucional de cooperación (y su plasmación en Acuerdos), las implicaciones jurídicas de las minorías religiosas, y en general las cuestiones de libertad religiosa, laicidad (y las especificidades del modelo español), los asuntos relativos a lugares de culto, financiación, asistencia religiosa, las implicaciones de índole jurídica que atañen al patrimonio religioso o temas de simbología religiosa en la esfera pública o de educación religiosa. Todos ellos se enmarcan en alguna medida en el asunto que nos interesa.

Ya hemos adelantado como el campo religioso español, en lo relativo a su conformación jurídica, gradúa las religiones dependiendo de niveles de reconocimiento y cooperación pactada con el Estado. Se pueden estudiar, evidentemente, como grados de visibilización jurídica, y vimos en el capítulo anterior que se podían, en la actualidad, resumir en cinco, de los cuales dos tienen firmados acuerdos.

a) *Las confesiones con acuerdos*

Hay cuatro confesiones que han firmado acuerdos con el Estado, una de ellas, la que presenta un nivel de cooperación más desarrollado, el catolicismo, no nos interesa en este capítulo, en el que nos centramos en las minorías, más que como horizonte de máximos.

En efecto la máxima visibilización jurídica es la católica, reconocida en la propia Constitución de modo explícito en la segunda parte de su artículo 16,3:

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.

Resulta interesante repasar la simbólica evolución de la denominación en el procedimiento parlamentario, que pasó en las primeras fases de poner iglesia católica con minúscula en ambas, a terminar con mayúscula en ambas con una fase intermedia en que la mayúscula se puso en el primer término mientras el segundo seguía en minúscula. Dichas relaciones se basan en acuerdos firmados entre el Estado Español y la Santa Sede en 1979, como ya vimos en el capítulo anterior. Se trata, por tanto, de un tratado internacional que implica una visibilización jurídica que traspasa las fronteras del país.

La cooperación católica marca el máximo nivel en el campo religioso español, manteniéndose y consolidando, en última instancia, los privilegios que tenía en tanto que religión oficial en el régimen anterior. A pesar de intentos, quizá más voluntariosos que realistas, desde 1979 no ha habido cambios significativos en lo acordado con la Santa Sede, aunque el panorama de la sociología religiosa española haya cambiado mucho y la segunda mayoría en España, la de los no religiosos (en todas sus posibilidades desde el agnosticismo al ateísmo y desde el desinterés y la indiferencia a la animadversión) haya crecido enormemente, y lo que se podrían denominar, frente a esas dos mayorías (católicos y no religiosos), las minorías, también hayan tenido un auge notable, especialmente, como vimos en el capítulo anterior, por el peso numérico de la inmigración. La visibilización jurídica tan destacada del catolicismo, resultaría muy extemporánea si no se hubiese también ahondado en la cooperación con otras confesiones, pero quizá lo que se evidencie cada vez más sea un cierto abismo respecto de la visibilización jurídica mínima de los no religiosos (en sentido extenso) antes citados. Probablemente radique ahí uno de los retos de futuro en nuestro país respecto de la cuestión religiosa.

En el segundo nivel de visibilización jurídica se encuentran las tres confesiones que negociaron y firmaron acuerdos de cooperación en 1992 con

el Estado Español: el cristianismo evangélico (Ley 24/1992, de 10 de noviembre), el judaísmo (Ley 25/1992, de 10 de noviembre), y el islam (Ley 26/1992, de 10 de noviembre).

Tales acuerdos desarrollan tanto la segunda parte del artículo 16,3 de la Constitución antes revisado en su “apostilla” final (relativa a las “demás confesiones”), como la LOLR, que en su artículo 7.1 plantea:

El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, acuerdos o convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España.

Ya vimos que el Estado exigió un interlocutor único a la hora de negociar cada acuerdo. Por parte de los evangélicos fue la FEREDE quien firmó los acuerdos. Se trata de un conglomerado que se caracteriza por su inclusividad, ya que engloba no sólo a los protestantes históricos, que tenían una larga trayectoria en el país desde el siglo XIX y que podían reivindicar su entronque con la Primera Reforma de la Edad Moderna, sino también a los grupos bautistas y los proliferantes pentecostales, entre otros. Resulta conveniente recordar que también se asociaron los adventistas al acuerdo evangélico que, por tanto, incluyó una serie de especificidades para reflejar las necesidades de los grupos que inciden en el cumplimiento sabático. En esta línea de inclusividad ya vimos que se asociaron dos grupos cristianos ortodoxos al acuerdo, una cuestión que se repasará en el capítulo tercero de este libro.

Desde luego no existían dudas en ese momento respecto del peso y arraigo del cristianismo evangélico en España. Concentraba el mayor número de centros de culto del país si exceptuamos a los católicos y el no desdeñable conjunto de los salones de Reino de los TJ, y también el mayor número de seguidores, ya que en 1992 el gran auge de la inmigración desde países musulmanes no se había producido y, por tanto, el islam en España no contaba con muy grandes cifras. La visibilización jurídica que les otorgaban los acuerdos a los evangélicos tenía, desde luego, una base muy sólida.

Por parte del judaísmo, la cuestión quizá era diferente.

A la hora de establecer el arraigo judío, más allá del peso sociológico, que no era desde luego lo que se podría denominar como notorio, se tuvo muy en cuenta la historia, el peso tanto del pasado judío, y en especial de la efeméride que se tenía necesariamente que recordar en 1992. Se trataba de apuntalar, por medio de la visibilización jurídica, menos de un mes después, el 28 de abril, al firmarse el acuerdo con la FCIE, la reivindicación de lo judeoespañol realizada por el rey Juan Carlos, el 31 de marzo, en la

ceremonia que cinco siglos justos más tarde del decreto de expulsión, simbolizó que de hecho se daba por cerrada una política de conformación nacional formulada desde una singularidad que había excluido, en muy primer lugar, a los judíos. Las palabras del discurso real fueron muy significativas:

No fue, por tanto, una presencia dilatada de extranjeros más o menos adaptados; aunque conservasen su identidad y patrimonio judío; fueron plenamente hispanos y contribuyeron a fraguar lo que habría de ser la personalidad de España como nación... Sefarad no es ya una nostalgia sino un hogar en el que no debe decirse que los judíos se sienten como en su propia casa, porque los hispanojudíos están en su propia casa, en la casa de todos los españoles.

La visibilización jurídica se convertía en un instrumento de equilibrio que, por tanto, redimensionaba el privilegio católico al pluralizar las confesiones con acuerdo, incidiendo justamente en una religión que no podía reivindicar en el presente ni grandes números ni implantación notoria.

Por parte del islam, el acuerdo fue firmado con la CIE, y fue sentido en cierto modo como una reparación por lo ocurrido en Granada en 1492 (y en particular el no cumplimiento de las capitulaciones que amparaban a los musulmanes del antiguo reino nazarí para mantener su religión y costumbres).

Ya entonces se planteó un problema que perdura en la actualidad, y es el de la representatividad ante el Estado. Hay dos grandes federaciones de ámbito estatal que vehiculan sensibilidades diferentes. Por una parte, está la FEERI y por otra la UCIDE, la primera aglutina principalmente a los musulmanes de origen marroquí, los más numerosos en España, la segunda ha desarrollado una estructura tendente a adaptarse al mapa político-administrativo autonómico español, aunque tenga su sede central en Madrid. En su día se instó por parte del gobierno a ambas federaciones y a los demás grupos musulmanes a que presentasen una interlocución única ante la administración y, por tanto, constituyeron la CIE. Pero su operatividad como suprafederación ha sido controvertida desde el mismo origen, y la característica general ha sido la falta de cooperación rayando en muchas ocasiones en el sistemático boicot entre las dos federaciones que la constituyen, evidenciando que se trata de una estructura artificial e impuesta, pero difícilmente sustituible y muy sujeta a las injerencias extrafederativas.

La representatividad, por tanto, es discutida, asunto que no deja de plantear problemas en muchos ámbitos en los que una interlocución clara resulta fundamental, en particular frente a las autoridades tanto estatales como municipales, o incluso en lo relativo a los foros de diálogo intercon-

fesional e interreligioso en los que los musulmanes suelen estar infrarepresentados por los problemas derivados de la dificultad en el reconocimiento de voces indiscutidas a la hora de consensuar decisiones comunes.

En todo caso la cuestión de la política del reconocimiento no ha impedido que la visibilización jurídica se haya apuntalado y como ya se adelantó en el capítulo anterior, no se haya resentido en el contexto de relativa islamofobia desatado tras el 11S y el 11M.

El acuerdo musulmán presenta un marco de cooperación en materias variadas (muy parecidas, además, en los tres acuerdos) que conviene revisar brevemente, ya que, frente a los evangélicos, que no tienen, salvo los sabáticos, unas peculiaridades festivas destacables y frente a los judíos, que, por su número, no tienen una incidencia muy notable, en el caso del islam sí que hay especificidades que pueden tener un impacto social más evidente en especial en las dos ciudades en las que la población musulmana es muy destacada, Ceuta y Melilla.

Una de las cuestiones más sensibles e interesantes atañe a las implicaciones laborales del desarrollo de los ritos islámicos, del ayuno del mes de ramadán, del establecimiento de las fiestas principales, y, en particular, de la oración comunitaria del viernes al mediodía, puesto que, al ser un día plenamente laboral, presenta un reto destacado a una sociedad como la española, con un calendario de festivos (domingos y unas cuantas fiestas religiosas, incluyendo Navidad y Semana Santa), de raíz católica. La solución que ampara el acuerdo requiere un pacto entre las partes implicadas, pero se reconoce a los musulmanes el derecho a interrumpir su trabajo en las horas del rezo, aunque con la contrapartida de recuperarlas en otro momento.

El acuerdo también plantea el amparo (y exenciones fiscales) de los lugares de culto islámico y del personal que los lidera, planteándose también en este caso diferencias con los modelos que eran habituales en España, ya que es difícil asimilar un imam a un sacerdote del culto católico (o incluso a un rabino, muy equiparados en el acuerdo con la federación judía a éste). Los criterios de capacitación para el desempeño del trabajo y los niveles de reconocimiento varían entre todos ellos y quizá se podría decir que el estatus jurídico de los imames se asemejaría más al de los ministros de culto evangélico.

En el acuerdo se desarrollaron también aspectos relativos al reconocimiento de los matrimonios religiosos, a las prácticas funerarias y los cementerios, a la educación religiosa o a la alimentación halal, entre otros. En lo relativo a los lugares de culto el acuerdo propone una dicotomía interesante pues plantea, de modo bien explícito, la diferencia entre los lugares de culto del pasado y los actuales, reconociendo a las comunidades

islámicas, incluso, una representación en la gestión cultural de los primeros, aunque no se realicen en ellos ceremonias de culto islámico.

Resulta también destacable que en el acuerdo se invoque de modo claro el peso del islam en la construcción de la identidad española. En 1992 los argumentos para otorgar el privilegio de un acuerdo al islam no reivindican el impacto numérico de la población musulmana que no era, desde luego en aquel entonces, comparable con el de la actualidad.

Como vemos, las tres confesiones con acuerdos firmados en 1992 gozan de ciertos privilegios, enumerados en los mismos, pero con posterioridad han accedido a algunos otros, por ejemplo, la financiación estatal por medio de la Fundación Pluralismo y Convivencia. Se ha realizado dicha financiación tanto de modo directo para las federaciones como para proyectos culturales, educativos y de integración por parte de las comunidades religiosas locales. Desde luego se evidencia una diferencia amparada en la diversa visibilización jurídica, en lo relativo a la cuestión económica, y cabe una negociación futura que dilucide si se optará por un sistema de financiación como el católico (por medio de poner una cruz en la declaración de la renta que llevaría a que el 0,7 % del impuesto fuese a la confesión de la elección del contribuyente).

b) Las confesiones de notorio arraigo: una visibilización jurídica limitada

El tercer nivel en la visibilización jurídica lo constituyen las confesiones reconocidas como de notorio arraigo.

A pesar de que en la LOLR (en su artículo 7.1 citado en el apartado anterior) se trata de un asunto realmente poco detallado, se ha desarrollado en España este criterio para la diferenciación entre confesiones y sus elementos de cooperación con el Estado. Desde luego la figura presenta mucha menor entidad y muchos menos privilegios que los derivados de la firma de acuerdos.

Se reconoce a instancias de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa y en la actualidad disfrutan de él cuatro confesiones, como ya vimos en el capítulo anterior. Por una parte, están dos grupos cristianos independientes y muy centralizados: la IJSUD, desde 23 de abril de 2003 y los Testigos Cristianos de Jehová, desde el 29 de junio de 2006. Por otra y desde el 15 de abril de 2010 se reconoce a otro conjunto de grupos cristianos, las iglesias ortodoxas (nombradas además en singular: Iglesia Ortodoxa). Y se incluyó desde el 18 de octubre de 2007 también una religión no abrahámica, que presenta por tanto diferencias destacables respecto de todas las anteriores (tanto las que tienen acuerdos como las de notorio arraigo), el

budismo (repassado en Fernández-Coronado 2009 y Ramiro 2022). Se caracteriza éste en España por la falta de centralización y la multiplicidad de escuelas, linajes y comunidades (algo parecido a lo que ocurre con los ortodoxos o los evangélicos). Actuó como interlocutor con el Estado la FCBE.

En todo caso el notorio arraigo, ya vimos que resulta bastante poco concreto, parecería alcanzar un sentido pleno (tal como se expone en la LOLR) en tanto que paso necesario previo a la hora de negociar acuerdos entre el Estado y las confesiones religiosas a las que se les reconoce, aunque no implica automática ni necesariamente tal resultado. Así fue en el caso del judaísmo, el islam y el cristianismo evangélico a quienes se reconoció el notorio arraigo en 1984-1989 y en 1992 firmaron los acuerdos. Pero no parece ser ésta la práctica actual, de hecho, han pasado casi dos decenios desde el notorio arraigo a la IJSUD sin que haya el menor indicio de firma de acuerdos y otro tanto pasa con las otras tres confesiones de reconocimiento más reciente. Es cierto que el reconocimiento sin posteriores acuerdos, en última instancia, parece no tener un pleno sentido (como expone con humor Torres, 2020: 216) pero, de todos modos, las confesiones lo valoran, a pesar de que no incluir privilegios destacados que sí caracterizan hasta hoy a los grupos con acuerdos, como la financiación estatal o la inclusión en el sistema educativo de la enseñanza confesional de estas opciones religiosas.

Desde 2015 la situación ha cambiado algo y asuntos como el reconocimiento civil de matrimonios religiosos realizados por las confesiones de notorio arraigo se ha equiparado al de las confesiones con acuerdos desde la Ley de Jurisdicción Voluntaria, como avanzamos en el capítulo anterior. Aumenta la visibilización jurídica, tendente en este aspecto a la equiparación con las confesiones con acuerdos, y se han realizado bodas religiosas con plenos efectos civiles por parte de estas confesiones, aunque hayan podido enfrentarse en algún primer caso al desconocimiento por parte de los funcionarios encargados de registrar el matrimonio, con la consiguiente frustración de ver cómo quienes tienen que aplicar las leyes en ocasiones las ignoran y cabe cierta sospecha de que en asuntos asociables con la diversidad religiosa se pueda llegar a tolerar una cierta actitud de desinterés que se podría enjuiciar incluso como obstruccionismo.

Ahondando en la visibilización jurídica, hay que tener en cuenta también que las confesiones de notorio arraigo gozan de algunos pequeños privilegios, principalmente de representación, y que son más bien simbólicos. Forman parte del Patronato de la Fundación Pluralismo y Convivencia, aunque, como ya vimos, no acceden a la financiación que distribuye

la fundación, que solo se aplica a las confesiones minoritarias con acuerdos. También las confesiones de notorio arraigo forman parte, si lo estiman conveniente (y los TJ prefieren no hacerlo), de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

Avanzando un poco más en la cuestión, el notorio arraigo era un reconocimiento que se basaba hasta 2015 principalmente en satisfacer suficientemente dos factores: ámbito y número, pero resultaba una figura jurídica indeterminada y cabía lo que podríamos enjuiciar como una cierta arbitrariedad en la concesión. Pero a partir de 2015 con el nuevo marco legal puesto en marcha (el Real Decreto 593/2015, de 3 de julio -BOE 1/8/2015-) se ha regulado sin ambigüedades la cuestión de los requisitos que está claramente expuesta en el artículo 3 donde plantea los siguientes:

- a) Llevar inscritas en el Registro de Entidades Religiosas treinta años, salvo que la entidad acredite un reconocimiento en el extranjero de, al menos, sesenta años de antigüedad y lleve inscrita en el citado Registro durante un periodo de quince años.
- b) Acreditar su presencia en, al menos, diez comunidades autónomas y/o ciudades de Ceuta y Melilla.
- c) Tener 100 inscripciones o anotaciones en el Registro de Entidades Religiosas, entre entes inscribibles y lugares de culto, o un número inferior cuando se trate de entidades o lugares de culto de especial relevancia por su actividad y número de miembros.
- d) Contar con una estructura y representación adecuada y suficiente para su organización a los efectos de la declaración de notorio arraigo.
- e) Acreditar su presencia y participación activa en la sociedad española.

Y también conviene tener en cuenta lo que se plantea en el artículo 6, dedicado al alcance de la declaración de notorio arraigo instado por federaciones:

Cuando la solicitud de declaración de notorio arraigo haya sido presentada por una federación de iglesias, confesiones o comunidades religiosas, el notorio arraigo será reconocido a favor de la religión o creencia religiosa, pero los efectos derivados de la declaración serán atribuidos a aquellas entidades que formen parte de la federación como garante de la continuidad del cumplimiento de los requisitos exigidos para su declaración.

Por tanto, la visibilización jurídica asociable con el notorio arraigo se aplica no solo a los grupos federados sino a la religión en general a la que se reconoce, aunque a través de las federaciones, que por tanto deberían promover la inclusividad para no terminar optando en alguna medida por posiciones obstruccionistas o que privilegien a unos grupos respecto de otros.

No se puede descartar que en un futuro cercano se reconozca el notorio arraigo también a otras religiones, aunque los requisitos de número e implantación resulten más exigentes desde 2015. Por ejemplo, como veremos en el capítulo tercero, los hinduistas, que tienen en España (y en particular en Canarias) una presencia ya centenaria pues los primeros lugares de culto se fechan en la segunda mitad del siglo XIX, y una implantación tupida, aunque muchos de sus lugares de culto (en especial de las comunidades hindúes) no estén inscritos en el RER, podrían llegar sin mucho esfuerzo a cumplir formalmente dichos requisitos.

c) Los grupos inscritos en el RER y los que no se inscriben

Tras repasar los niveles de privilegio en el reconocimiento por parte del Estado, que son el tener firmados acuerdos de cooperación o en menor medida (en lo relativo al privilegio), el tener reconocido el notorio arraigo, pasaremos ahora al cuarto nivel, en el que se clasificarían los grupos religiosos que aparecen inscritos en el RER, pero sin que medien con ellos acuerdos ni otros reconocimientos por parte del Estado. En todo caso la inscripción en este registro (Pelayo 2009; Murillo 2013) es una forma no desdeñable de visibilización jurídica que conlleva una mayor visibilidad pública de los lugares de culto registrados, ya que aparecen en los listados que se genera en la base de datos del RER que es de consulta abierta y se vierte en el directorio de lugares de culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en España que genera un mapa que es instrumento de visibilización muy notable.

Los grupos registrados son muy numerosos, superando los 7.700, e incluyen tanto a aquellos que se asocian con confesiones con acuerdos y confesiones de notorio arraigo, pero también con grupos totalmente independientes de las anteriores o incluso a grupos que, a pesar de pertenecer a religiones con acuerdos o con notorio arraigo, han optado por no asociarse a las federaciones que los firmaron o a las que se les reconoció. Son una multitud de opciones religiosas variadas, que pueden estar desarrollando procesos federativos como el que ilustra la reciente Federación Hindú de España (FHE) o han podido avanzar en el proceso federativo aunque hayan cambiado de estrategia posteriormente como ocurrió con la denominada Federación de las Antiguas Religiones Prehispánicas, inscrita en noviembre de 2009 en el RER pero disuelta posteriormente y donde intentaban aglutinar a los grupos de carácter pagano (neopagano), que parecen estar optando en los últimos tiempos por constituir un modelo menos institucionalizado desde el punto de vista jurídico (denominada Plataforma

de las Religiones Ancestrales Europeas). De este tipo de grupos que reivindican su carácter pagano sin complejos (a pesar de la estigmatización cristiana secular del nombre) se han registrado una docena de ellos en el RER que perduran en los listados hasta la actualidad. Ya en 2007 lo hicieron tanto la Comunidad odinista de España-Asatru como la Asamblea de cultos de la naturaleza, en 2010 fue Asatru Catalunya y la Asociación religiosa druida Fintan, se trataba de propuestas odinistas y neodrúidicas. En 2011 lo hizo un grupo que en el nombre apuesta por el entronque ancestral con la Península Ibérica y por la vertiente wiccana, denominado Wicca celtíbera. En 2012 lo hicieron tres grupos, la Asociación religiosa sagrados fuegos gentiles, la Asociación wicca España y la Hermandad druida Dun Ailline y al año siguiente la Asamblea tradicional Asatru-Vanatru. En 2014 fue otro grupo odinista, la Asociación religiosa Gotland Forn Sed-Ásatrú y en 2015 un grupo neodrúidico gallego que vuelve a reivindicar el entronque local, nombrado Irmandade druidica galaica (Hermandad drúidica galaica). Por último, hasta el momento, en 2017 se registró otro colectivo de carácter wiccano, nombrado Hermandad de la Diosa de los 10.000 nombres.

Una característica a destacar en los últimos tiempos es el crecimiento registral de este tipo de opciones que podrían también denominarse como “alternativas” y que en el registro se clasifican generalmente bajo el criterio de “otras confesiones”, a las que dedicamos un apartado en el capítulo siguiente. En todo caso en el registro siempre se incluyeron algunos grupos de este tipo, que con dificultad se podían clasificar cómodamente según los criterios de identificación religiosa más comunes, sirvan como ejemplo los rosacruces (que se inscribieron en 1983 con la denominación *Lectorium Rosicrucianum* y se clasificaron como “otras confesiones cristianas”) o Sukyo Mahikari que se inscribieron en 1985 bajo la clasificación “otras confesiones”. El hecho es que ha crecido dicha presencia en el registro, aunque bien es cierto que dicho crecimiento ha sido exponencial en general, todas confesiones incluidas. Tras la sentencia de Scientology ya citada en el capítulo anterior, no han tenido problemas para aplicar el término iglesia en su denominación, como por ejemplo en 2008 hizo Tenrikyo, un grupo religioso japonés centenario que en nuestro país se inscribió como Iglesia Tenrikyo de España, aunque, también habría que evidenciar que por diversas razones de índole administrativo no se ha llevado a cabo el registro de un grupo canario que se podría clasificar como “neopagano” o más aceptablemente desde sus criterios identificativos como “prehispánico”, denominado Iglesia del Pueblo Guanche, a pesar de sus intentos en 2008. Resulta notable la reivindicación por parte de este grupo que podríamos clasificar dentro del paganismo contemporáneo del nombre de Iglesia

para encabezar su denominación (asunto que tiene detractores también dentro del colectivo asociable con ellos), cuando justamente los grupos de este tipo plantean denominaciones que soslayan las palabras habituales como iglesia, entre otras, por estar cargadas de connotaciones difícilmente dissociables de su aplicación por y desde el cristianismo.

El RER incluye un buen número de opciones religiosas que podríamos calificar como alternativas, desde los que potencian o centran su experiencia religiosa por medio del uso de la ayahuasca, como el Centro Espirita Beneficiente Uniao do Vegetal o la denominada Iglesia do Santo Daime, a los que siguen los modelos de la santería como la Iglesia Cabildo de Ifá, la Iglesia Umbanda o el reciente Templo umbandista tenda de Oxossi e Pai Severino de Congo, desde los que siguen los tradicionales caminos gnósticos como la Iglesia Gnóstica, o también la Iglesia Cátara a otras muchas opciones, alguna con raigambre hinduista, como la Iglesia de la Confraternidad de la Realización del Ser (Self-Realization Fellowship Church) o los que se asocian en alguna medida con prácticas mediúmnicas o espiritistas como la denominada Amigos de los niños Valencia-centro espírita cristiano semillas de fe y amor, registrada en 2015.

El quinto nivel presenta ya una visibilización jurídica nula en lo relativo a la caracterización como propuestas religiosas. Incluiría aquellos colectivos que, a pesar de autodefinirse como grupos religiosos o iglesias, no se registran o no se ha tramitado completamente por razones diversas (de índole administrativa o del tipo que sea) su inscripción en el RER y no tienen una institucionalización clara o aparecen como asociaciones que se inscriben en el registro del Ministerio del Interior y salvo que en el nombre se evidencie su carácter religioso, no queda evidente tal carácter en un listado muy extenso que incluye asociaciones de todo tipo.

Más allá de la circunstancia de que la no inscripción en el RER sea el resultado de algún defecto en la documentación presentada que no se haya subsanado, el hecho más interesante y significativo es que también hay un cierto número de colectivos que optan por no poner en marcha el procedimiento registral. Algunos ejemplos notables los ofrecen grupos budistas e hinduistas. Así, y resulta muy destacable, Diamondway, un grupo budista que repasaremos más adelante y presenta en España monumentos de lo más notables, no se ha registrado a pesar de contar con un gran monasterio y una decena larga de centros de culto diseminados por todo el país y asociársele el mayor estupa construido fuera de Asia.

En el hecho de no registrarse se entremezclan múltiples factores difíciles de sistematizar. Desde luego no es desdeñable en algunos casos (destacando los hindúes en especial, como se verá con más detalle en el capítulo

siguiente) la indisociabilidad de los componentes identitarios y los religiosos, que pueden llevar a no entender la necesidad de visibilizarse jurídicamente como grupos religiosos. En otros casos, a pesar de tratarse de grupos de carácter netamente religioso, no se produce el registro justamente por el deseo de no visibilizar jurídicamente al grupo por razones tras las que en ocasiones puede resultar un factor clave el miedo a que inscribirse ante la administración pueda dejar en evidencia la situación de carácter irregular de algunos miembros del colectivo. Es bien sabido que los centros de culto cumplen en muchos casos la función de primeros lugares de socialización en contextos de migración (en ocasiones no legalizada). La discreción resulta un camino que apuntala la sensación de seguridad, que es clave en la decisión de valorar la asistencia regular al culto. Hay un cierto número de centros de comunidades muy marcadas por el factor de la etnicidad o la nacionalidad (chinas, africanas o incluso de países del este de Europa) que no se registran y prefieren una total invisibilidad como medio de protección (y que en ocasiones puede coincidir con mecanismos de discreción rayana en la ocultación inherentes a los modelos simbólicos de entender la “vida religiosa” como ocurre con ciertas escuelas taoístas, sufíes o incluso del judaísmo o la ortodoxia cristiana minoritaria, entre otros grupos). También hay que tener presente que si los líderes de los grupos son mayoritariamente de origen extranjero cabe la posibilidad de que tengan dificultades con el idioma para llevar a bien el procedimiento de registro a añadir a que en la disuasión a inscribirse puede influir que no se extraiga un interés evidente al hacerlo, dada la complicada contrapartida burocrática que el proceso conlleva, que incluye la necesidad del refrendo notarial. Entre las confesiones que firmaron acuerdos en 1992, registrarse es paso imprescindible a la hora de acceder a ayudas, como las que intermedia la Fundación Pluralismo y Convivencia. Pero, en confesiones sin acuerdos, registrarse puede tener poco interés y, caso de hacerse, no se lleva a cabo para todos los centros de culto salvo que medie un interés particular. Por ejemplo, entre los budistas el reconocimiento del notorio arraigo ha conllevado un destacado aumento de los registros, han pasado de 31 inscritos a lo largo de 25 años antes del notorio arraigo a 91 actualmente.

De todos modos, el hecho de no registrar cada local de culto o cada iglesia de forma independiente no resulta práctica ajena a ciertos modelos organizativos de carácter centralizado. Por ejemplo la IJSUD o los Testigos Cristianos de Jehová tienden a tener un solo registro (dos en el caso de los segundos) que centraliza centenares de lugares de culto (en el caso de los TJ casi 700, en la IJSUD más de 120), mientras que otros grupos, por el contrario, tienden a registrar cada local que fundan, como por ejemplo es el caso de la Iglesia de Scientology o, entre los budistas, de la red que

conforma la Nueva Tradición Kadampa (con dos decenas de registros), que destaca frente a una red tupida y antigua en España, que es la de la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana, que solamente tiene un registro para todos sus centros. Destaca entre los cristianos ortodoxos la Iglesia de Rumanía que ha registrado más de un centenar de parroquias mientras que otros patriarcados tienen un único registro que unifica todos sus centros de culto.

En otras ocasiones, el hecho de no registrarse se debe a razones de índole más compleja, que casi podríamos denominar como de carácter teórico. Tiene que ver con que ciertos grupos no se encuentran cómodos bajo la etiqueta de “religión” y se definen como de índole espiritual o con otros calificativos. Emplean en el proceso una autodefinición en la que lo religioso, en la línea de la estigmatización “moderna” del término, se relaciona e imagina, hasta contaminarse de modo inaceptable, con factores estimados como indeseables, como el poder, los privilegios, la política, la violencia, etcétera. El hecho registral se entendería como una forma, justamente, de aceptar una institucionalización (vista como politización) que no se desea, habida cuenta del foco muy individual de algunas de estas propuestas. Nos adentramos en un territorio liminar que la propia legislación española intenta diferenciar, por ejemplo, cuando la LOLR en su artículo 3. 2 dice:

Quedan fuera del ámbito de protección de la presente Ley las actividades, finalidades y entidades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos o la difusión de valores humanísticos o espirituales u otros fines análogos ajenos a los religiosos.

Pero en el “desierto de lo real” resulta bien difícil diseccionar donde acaba lo espiritual y donde comienza lo religioso, en particular en el diverso conjunto que los analistas suelen denominar como “religiones alternativas” que repasaremos en el capítulo siguiente, en su apartado final, en las que el autoconocimiento, la meditación o las técnicas de desarrollo personal se interconectan con prácticas de sanación, de adivinación, etcétera (en una mezcla que no deja de tener también presencia en algunas religiones más “estándar”).

Como estamos viendo, en la visibilización jurídica en España ha sido clave hasta el 2020 el Ministerio de Justicia y desde ese momento lo es el Ministerio de la Presidencia. Sobre la Subdirección General de Libertad Religiosa recae el encargo de regular las relaciones con las diferentes religiones, incluida la católica. Depende de dicho ministerio tanto el RER como también la Fundación Pluralismo y Convivencia. Pero resulta también necesario evidenciar un hecho importante: el gobierno de Cataluña ha

creado en 2006 una Direcció General d'Afers Religiosos que tiene funciones parecidas, en el ámbito catalán, a la antes citada Subdirección General. Por el momento se trata de la única comunidad autónoma que tiene una estructura tan desarrollada en este asunto, y resulta un indudable instrumento de visibilización jurídica que puede marcar una tendencia de futuro. En muchas comunidades autónomas resulta muy difícil encontrar un departamento en los gobiernos autónomos que tenga a su cargo los asuntos religiosos. Suelen dejarse en manos de departamentos encargados de inmigración, lo que evidencia una cierta invisibilización jurídica y administrativa pues asociar lo religioso (en plural) principalmente con inmigración resulta una reducción notable de la perspectiva, ya que la diversidad religiosa en España, aunque tenga en la inmigración un factor no desdeñable, también en lo relativo al impacto numérico, tiene en la conversión, y en las segundas y terceras generaciones (bien lejos ya, por tanto, del momento migratorio), parámetros destacables a tener en cuenta.

2) LA VISIBILIZACIÓN NUMÉRICA

Una de las cuestiones importantes relativas a la visibilización tiene que ver con el número: cuantos más seguidores y centros de culto tiene una propuesta religiosa, más visible suele resultar. Visibilizar requiere por tanto también contabilizar adecuadamente, y contabilizar es una acción cargada de violencia simbólica a la que algunos grupos religiosos se enfrentan desde antaño. En España, además, una larga historia marcada por el peso de la imbricación de una opción religiosa determinada con la identidad nacional llevaba a que evidenciar la pertenencia religiosa de una persona (que es el elemento primero de la cuantificación) equivaliese a delatar a los que creían de modo diferente al normativo y oficial. No es de extrañar que en la Constitución de 1978 se redactase así el artículo 16,2: "Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias".

En España no se ha preguntado sobre religión en los censos aplicando de modo muy restrictivo este artículo de la Constitución y, por tanto, la cuantificación censal, que es la más detallada y segura, no está disponible. Por su parte los procedimientos basados en técnicas de muestreo, como los que emplea el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en sus barómetros mensuales, que incluyen varias preguntas sobre identificación religiosa en una serie que salvo algunas discontinuidades ofrece datos a lo largo de más de cuarenta años, no son muy adecuados para reflejar a los grupos religiosos minoritarios, del mismo modo que tampoco lo hacen bien con los grupos políticos minoritarios, donde el error es notable, asociable a la dificultad de acceder en la muestra a un número cercano al real

de este tipo de perfiles. Además, no computan a quienes no son españoles, pero que desde luego sí pueblan los centros de culto, aunque no aparezcan en las estadísticas, por lo que la infravaloración de religiones con mucha población extranjera es destacada. Suelen proponer unas cifras de seguidores de “otras religiones” que oscilan en una horquilla entre el 2 y el 2,5%, que resulta una infravaloración de mucho más de la mitad. Desde luego los datos son más cercanos a la realidad en encuestas específicas, como las que realizaron Alfonso Pérez Agote y José Santiago (2005; 2009) o las tres (de 1998, 2008 y 2018) del ISSP (International Social Survey Program) realizadas en España por el propio CIS (véase https://www.cis.es/cis/openm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=14366, para la de 2018), que ofrece por tanto números distintos entre los barómetros y este tipo de encuestas específicas (y otras que pueden revisarse, aunque sean menos específicas, y que tenemos la ventaja de que se recopilan todas ellas en la pestaña “banco de datos” (<https://www.observatorioreligion.es/banco-de-datos/>) del Observatorio del Pluralismo Religioso en España.

Pero en todo caso, los datos disponibles, productos de muestreos que infravaloran a las minorías, son discutibles y complicados de sistematizar y comparar, como evidencia, por ejemplo, la reflexión general de Jacobo Muñoz-Comet (2022). Desde luego resultan más certeros los datos del CIS para las dos mayorías, católicos y no religiosos (incluyendo en esta categoría tanto a indiferentes como agnósticos y ateos), y ofrecen, a la hora de proponer una horquilla de seguidores de ambas categorías, un elemento a tener en cuenta junto con otras cuantificaciones utilizables (como, en el caso de los católicos, las estadísticas que ofrece la Conferencia Episcopal).

Uno de los problemas de las investigaciones sobre la visibilización numérica es que tienden rápidamente a quedar obsoletas por las transformaciones del campo religioso que intentan cuantificar en una foto fija que, evidentemente, no puede reflejar adecuadamente la dinámica. Se puede recurrir a la solución de recabar la información de los propios actores religiosos, o por sus páginas web, o por preguntas directas. Es lo que por ejemplo se ha hecho en los informes de índole general sobre libertad religiosa que se realizan desde la Comisión Asesora de Libertad Religiosa y de los que contamos con las más recientes cuantificaciones de fieles en el último que incluye datos de este tipo, el correspondiente al año 2017 (Combalía y otros 2018: 15-20).

Pero con esta información nos enfrentamos a un reto muy notable, que es la dificultad de una triangulación adecuada de datos, la corrección de los parámetros de cálculo empleados desde las confesiones y, por supuesto, la pertinencia de la comparabilidad de los mismos entre diferentes

religiones que usan criterios diferentes de identificación de lo que consideran sus seguidores. Los criterios de cómputo pueden ser muy distintos, por razones que atañen no solo a las técnicas empleadas (de carácter estadístico) sino a la propia ideología de la pertenencia en la que se sustentan. Los grupos que practican el bautismo de adultos computan como miembros a muchas menos personas que otros, como ocurre entre los católicos, para quienes la pertenencia comienza con un bautismo infantil que se registra documentalmente. Recordemos que en España el bautismo católico es un acto social importante, incluso para creyentes tibios y hasta para no creyentes, que solamente en los últimos tiempos está dejando de ser una práctica inexcusable para la que se están ideando y poniendo en marcha alternativas de carácter no religioso. Así en España hay un buen número de católicos puramente nominales (bautizados pero desvinculados) que si se les preguntase por su identificación religiosa habrían de visibilizarse en el colectivo de los no religiosos o incluso que pueblan centros de culto de las diversas minorías religiosas que repasamos.

Un grupo centralizado y con una estructura organizativa compleja, como ocurre, por ejemplo, en España con los Testigos Cristianos de Jehová, que mantiene estadísticas muy detalladas, tiene la capacidad de producir cómputos más sofisticados y precisos (aunque reflejen solamente las categorías que estiman que corresponden a una membresía activa) que grupos descentralizados que pueden no tener el menor interés o la propia capacidad para evidenciar el montante de miembros de cada una de sus agrupaciones. Hay grupos que, por diversas circunstancias, pueden estimar que les beneficia postular criterios inclusivos y ofrecerán cifras muy elevadas, porque cuentan como miembros o simpatizantes a meros interesados superficiales (como puede ser el caso en España, por ejemplo, de algunos grupos budistas). Otros pueden ser más exclusivos y únicamente tener en cuenta a aquellos que mantienen un cumplimiento continuado y constante, lo que lleva no solo a que no contabilicen a los simpatizantes (que probablemente se autodefinirían como miembros del grupo) sino que tampoco reflejen a los cumplidores más tibios o esporádicos. En ocasiones se puede entrelazar lo religioso con otros criterios de pertenencia, así los judíos son muy pocos en España si nos atenemos a quienes participan de las ceremonias religiosas, son muchos más si usamos criterios que reflejen la etnicidad o la pertenencia cultural más allá de la práctica religiosa. En el caso de los números que se ofrecen desde los representantes del islam en España sobre los musulmanes en nuestro país y que plantean que rondan o superan los dos millones, presenta el problema del cómputo que realizan de quienes no están en situación regular y que no puede resultar más que muy aproximado, además de tratarse de una población volátil. En el caso

de los seguidores de las opciones evangélicas, la dificultad mayor radica en llegar a incluir a la población turística. Se trata de perfiles aún más volátiles que los de los inmigrantes, aunque resultan números significativos y constantes, y para los que se han puesto en marcha centros de culto específicos, como vimos e ilustramos en el capítulo anterior. Quizá si se pudiese computar adecuadamente el número de evangélicos en España, teniendo lo más certeramente posible en cuenta a los que pueden hacer uso de servicios religiosos, sean turistas o no, se llegaría a una cifra que alcanzaría o superaría probablemente al de los musulmanes. Los cálculos también se distorsionan cuando se asocia pertenencia religiosa y nacional, por ejemplo, los totales de ortodoxos rumanos o rusos tienden a estar sobredimensionados al entender que todos o casi todos los nacionales de dichos países se identificarían como ortodoxos, a pesar de resultar evidente que muchos no mantienen ningún tipo de práctica religiosa. Es un asunto, de todos modos, bien conocido en el caso del catolicismo, ya que los cálculos de bautizados (algunos o muchos no creyentes actualmente, aunque no se pueda descartar su retorno futuro) puede distorsionar y mucho las estadísticas más generosas.

Los seguidores de las nuevas espiritualidades, como trataremos con más detalle en el capítulo siguiente, tienden a conformar identidades religiosas difusas o transparentes, con fuertes componentes de transversalidad cuyos intereses mutan, entrelazando pertenencias variadas según momentos y contextos específicos y en el caso de realizarles una pregunta directa puede que en ocasiones contesten indicando que carecen de religión, a pesar de tener una práctica contrastable de lo que muchos analistas sociales encuadrarían como religiosa. Estas circunstancias determinan que cualquier cuantificación validable sea casi imposible en este caso, aunque el número total de los implicados en estas propuestas pueda ser, desde luego, elevado, ya que los centros en los que desarrollan actividades asociables a estas opciones (locales de terapias alternativas, de meditación, de técnicas de autoayuda, de mindfulness, etcétera) son muy numerosos.

Para avanzar en alguna medida en la cuantificación se han puesto en funcionamiento recursos que ofrezcan algunos números, sin vulnerar la Constitución (que hay que tener en cuenta que en ésta no se dice que no se pueda preguntar sobre religión, sino que se cuenta con el completo amparo para no contestar). Desde 2011 se dispone a escala de toda España del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, relacionado con la Fundación Pluralismo y Convivencia y con la Federación Española de Municipios y Provincias. Una finalidad destacada del observatorio es ofrecer instrumentos y recursos a los municipios (que son sobre los que recae en última instancia la gestión del día a día de la pluralidad de religiones y la

obligación de dar satisfacción en alguna medida a sus diversas necesidades). Uno de estos recursos tiene directamente que ver con acercar un conocimiento adecuado del número de centros de culto en cada municipio para de este modo mejorar la gestión municipal de la diversidad religiosa. Para ello han confeccionado un directorio de lugares de culto, puesto al día de modo sistemático, que ofrece un mapa de localización y una base de datos consultable (<http://www.observatorioreligion.es/directorio-lugares-de-culto>). Se trata de un instrumento de visibilización extremadamente potente, sobre el que se realizan periódicas explotaciones de datos en forma de pequeñas publicaciones a las que se puede acceder online. Hay que volver a recordar en este punto que el RER, que, en sus diferentes modalidades, existe desde 1968, aunque tomó pleno sentido para nuestros intereses de análisis en este trabajo tras la ley de Libertad Religiosa de 1980, ofrece también elementos para la visibilización numérica, aunque presenta el problema de que la inscripción es opcional y por tanto no todos los grupos religiosos la llevan a cabo. Pero, en cualquier caso, ofrece cifras bastante cercanas a la realidad sobre el número de los centros de culto, especialmente para musulmanes, evangélicos, ortodoxos, TJ o miembros de la IJSUD (las minorías religiosas más numerosas en España). De todos modos, resulta más eficaz, en lo relativo a los grupos minoritarios, consultar el antes citado Directorio de Lugares de Culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, porque no solo incluye toda la información del RER, sino que, además, los datos están puestos al día y se añade un mayor número de entradas de grupos no registrados en el RER pero que si lo hacen en este directorio donde la inscripción es muy sencilla.

Puntualmente y para confesiones específicas se cuenta con estudios asociables con las investigaciones promovidas por la Fundación Pluralismo y Convivencia que avanzan algunos datos de cuantificación, como puede ser en el caso de los budistas (detallado en Diez de Velasco 2013-2018: 168ss. -sobre números de seguidores- y 284ss. -sobre número de lugares de culto-; 2020), de los cristianos ortodoxos (Diez de Velasco, ed. 2015: 7ss.; 2020: 94ss.) o de los estudios por comunidades autónomas (Cataluña: Estruch, Gómez, Griera e Iglesias 2004; 2007; Comunidad Valenciana: Buades y Vidal 2007; Madrid: López y otros 2007; Canarias: Díez de Velasco, ed. 2008; Castilla-La Mancha: Hernando de Larramendi y García 2009; Aragón: Gómez Bahillo, dir. 2009; Andalucía: Briones, dir. 2010; País Vasco: Ruiz Vieyetz y otros 2010; Murcia: Montes y Martínez 2011; Navarra: Lasheras 2012; Castilla y León: Valero, dir. 2013; Galicia: Izquierdo, dir. 2014; Baleares: Buades 2016 y Asturias, Cantabria y La Rioja: Urrutia y Vicente 2017). En estos trabajos aparecen listados de centros que en ocasiones superan los que se encuentran en el Directorio de Lugares de Culto

(aunque hay que tener en cuenta que la información puede haber quedado obsoleta en bastantes ocasiones) y también en algunos casos se adelantan aproximaciones a números de fieles.

Por su parte, y para el ámbito de Cataluña, y es la única comunidad autónoma que ha puesto en marcha este tipo de instrumentos, se cuenta con una serie de recursos que encarga y coordina la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya. Realizan un mapa de las religiones de Cataluña con puestas al día bastante sistemáticas. Los datos no están organizados para su fácil consulta general identificando y localizando los centros (como ocurre en el directorio del OBPRE), sino contabilizándolos (sin detalles de ubicación precisa) por comarcas y localidades (se detallan los parámetros de las investigaciones que lo sustentan, por ejemplo, en: Fons, Luque y Forteza 2012), aunque para los efectos de la visibilización numérica el resultado es muy satisfactorio. En el caso catalán, y en la acción de visibilización que se acaba de evidenciar, tiene un peso destacado el equipo denominado ISOR (Investigacions en Sociologia de la Religio) de la Universidad Autónoma de Barcelona que desde la época de la Transición se ha especializado en el estudio de las religiones y en los últimos treinta años ha enfocado buena parte de su trabajo en el análisis de las minorías religiosas en Cataluña (desbordando en ocasiones hacia contextos geográficos más allá de Cataluña).

Resumiendo, si bien todos estos recursos no ofrecen datos de personas, ni números de fieles asociables con confesiones determinadas, sí permiten reconocer la visibilización numérica de cada religión gracias a los datos de lugares de culto. El paso siguiente, que permitiese acercar una cuantificación de seguidores, no resulta, por el momento, nada más que tentativa para el caso español, por tanto, lo que se ofrece a continuación (tabla 1), son unas cifras aproximadas (que son una puesta al día de la tabla que se propuso hace un decenio en Díez de Velasco 2012: 22), que tiene en cuenta los datos de los recursos, estudios e informes antes citados, que intenta manejar horquillas de pertenencia probables, y que solamente una futura y deseable información censal podría convertir en menos insegura y discutible.

| Tabla 1: datos de las religiones en España | Cifras aproximadas de seguidores | % de la población | Centros de culto |
|--|----------------------------------|-------------------|------------------|
| -católicos | 28-32.000.000 | 58-62 | 23.000-50.000 |
| -musulmanes | 2.000.000 | 3-4 | 1.800 |
| -evangélicos (incl. adventistas) | 1.5-2.000.000 | 2,5-4 | 4.600 |
| -judíos | 45.000 | 0,1 | 40 |
| -IJSUD | 57.000 | 0,1 | 114 |
| -testigos de Jehová | 120.000 | 0,25 | 635 |

| | | | |
|--|-------------------|-------|---------|
| -budistas | 90.000 | 0,2 | 300 |
| -cristianos ortodoxos | 800.000-1.000.000 | 2-3 | 250-300 |
| -hinduistas | 75.000 | 0,15 | 50-90 |
| -sijs | 30.000 | 0,1 | 25 |
| -bahá'is | 5.000 | 0,01 | 109 |
| -nuevas espiritualidades / religiones alternativas | 100.000 | 0,2 | - |
| -otras | 100.000 | 0,2 | - |
| -no religiosos o ateos | 16.000.000 | 30-35 | - |

Se puede extraer de estos datos una rápida conclusión: las religiones minoritarias aglutinan en torno al 8-10% de la población que vive en España, y aún con todas las incertidumbres antes expuestas, puede servirnos como elemento de partida a la hora de apuntalar una aproximación a la visibilización numérica de las minorías religiosas en nuestro país que nos permita acercarnos con mayor precisión a la riqueza de su visibilización patrimonial, que ahora abordamos.

3) LA VISIBILIZACIÓN PATRIMONIAL

a) *La peculiaridad española: el patrimonio religioso histórico y nuevo*

Las minorías religiosas están conformando en España un nuevo patrimonio religioso, diferente en ocasiones del tenido por habitual en un país con religión oficial hasta hace poco más de cuatro décadas. Pero deberíamos matizar esta afirmación. En efecto, no está tan lejos, desde los parámetros de la “*longue durée*” hacia la que somos tan sensibles los historiadores, la expulsión de los judíos por parte de los Reyes Católicos en 1492 o la de los moriscos en 1609, anticipada por la desislamicación subsiguiente a la caída, también en 1492, del sultanato nazarí de Granada, el último reino musulmán de Al Andalus. Pero no se suele visibilizar como un patrimonio vivo, de hecho en la mayoría de los casos se enjuicia como patrimonio histórico sin que la referencia religiosa destaque de modo evidente.

Y es que la mirada colectiva se ha conformado en España desde un patrimonio religioso monopolizado por los modelos de entender el asunto que vehiculan las mayorías (católicos y no religiosos). Por tanto, dicho patrimonio “por tradición” sería el católico, que conforma la geografía religiosa “habitual”, tanto urbana como rural, con lugares particularizados por un uso religioso católico que impregna la memoria y la vista, anegando cualquier referente ulterior (e incluso anterior, es raro que alguien desentrañe un alminar tras un campanario o una sinagoga o un templo romano

tras una iglesia). Por su parte, los modelos no religiosos tienden a reconducir la mirada hacia una cosificación que anula lo religioso, que convierte estos mismos lugares en mero patrimonio histórico-artístico-cultural, sin que los significados y sentidos religiosos implicados tengan relevancia destacable más allá de conformar quizá senderos de lo aceptable por el peso de la costumbre.

Pero desde el intento de visibilización que se propone en estas páginas, la lección de la historia, que nos lleva necesariamente a ahondar más allá del mero presente, redimensiona nuestra mirada, porque el territorio de la Península ibérica albergó tanto un judaísmo como un islam, ambos excepcionales, que dejaron un patrimonio muy destacado sobre el que, además, se produce también una sutil acción de invisibilización que es necesario evidenciar.

El patrimonio judío histórico ofrece ejemplos notables en este punto, ya que no podemos dejar de recordar que el judaísmo es la más antigua religión viva del territorio que llaman Sefarad. Frente a cuatro siglos largos de expulsión brilla una historia de más de dos milenios: había judíos en la Península Ibérica antes de que hubiese cristianos. Pero el uso de los espacios de culto en el pasado resulta bien diferente al del presente. Por ejemplo, la antigua sinagoga de Córdoba se ha convertido, como una más de las atracciones turísticas de la ciudad, en mero receptáculo de visitantes. El componente clave es su carácter de patrimonio histórico-artístico, de “objeto” turístico. No hay culto en ese lugar cosificado y desangelado en el que prima una decoración descarnada que solo interrumpe la presencia de una pequeña menorá, perdidos los colores y los aditamentos que lo convertirían en un espacio vivo (poblado por cultores estables y no solo por turistas siempre de paso). A lo sumo sirve para ahondar en la visibilización del tercer componente (el más minoritario, en particular en la ciudad andaluza) de un combinado con no pocos elementos imaginarios denominado la “España” de las “tres religiones” (o las “tres culturas” desde esa mirada que escamotea lo religioso). En este aspecto resulta paradigma, en Sevilla, la tumba del rey San Fernando, convertida (significativamente) en altar principal del culto católico cotidiano en su espectacular catedral (por una parte, salvado, pero por otra, apartado respecto del resto del espacio de este enorme monumento simplemente invadido por la implacable voracidad turística). Destacan las inscripciones del monumento que se ofrecen, además de en las lenguas de los vencedores, también en árabe y hebreo: tres religiones, tres grafías, dos de ellas invisibilizadas en gran medida al escamotearse su recuerdo. Y volviendo a la sinagoga de Córdoba, lo religioso (que no tenga que ver con componentes del pasado) se obvia completamente y solo cobra importancia si se la otorga, de modo individual, alguno de los

visitantes, porque sea practicante de la religión judía y desee incluir la visita en una excusión por los puntos notables de las “rutas de Sefarad”.

Algo diferente resulta la sinagoga del Tránsito de Toledo: tampoco hay culto judío continuado en ella, pero no se trata solo un edificio sin referencias como ocurre en Córdoba. Por el contrario, alberga el Museo Sefardí y forma parte de un programa patrimonial que incide en la construcción identitaria cultural judía (y en especial hispano-judía) donde lo histórico, la memoria de lo remoto y desaparecido, cohabita con las referencias a la particularidad cultural sefardí, bien viva, aunque no resulte mayoritaria en el judaísmo actual. En ambos casos lo patrimonial histórico-artístico y cultural prima: estaríamos reflejando una mirada en la que lo religioso no es nuclear.

Frente a esto, sin salir de Toledo, destaca (hasta por el nombre que porta) la “sinagoga” de Santa María la Blanca, transformada en lugar de culto católico, redefinidos sus espacios interiores de un modo que solo aparece visibilizada en ellos la simbología cristiana. Es ejemplo de la acción de absorción del patrimonio no católico por parte del catolicismo triunfante, en la que han sido (y siguen siendo) nucleares, desde luego, los valores de lo religioso (aunque sea de otros cultos con otros fieles que los que dieron origen al edificio).

Pero la patrimonialización cultural también influye en las propuestas católicas, dado que vehicula un modelo muy influyente de entender lo que se hereda (el patrimonio) que se potencia, por ejemplo, desde la UNESCO, y que prestigia a quienes optan por evidenciarlo. Hay, por un lado, asociada a este tipo de “miradas”, una indudable cosificación (por lo menos parcial) pero con contrapartidas de interés como puede ser la inclusión de estos lugares en el pingüe negocio del turismo cultural. Frente al turismo religioso, que otorga el máximo valor en el acto de viajar a los componentes religiosos, pero que, salvo excepciones (grandes centros peregrinos en fechas especialmente señaladas), mueve mucho menos volumen de actividad, el turismo cultural asegura un flujo continuo de visitantes dispuestos además a pagar por mirar y, aunque trastoca parcialmente la rutina de los lugares en los que se produce, también los libra de la desolación que salvo en ciertas horas (las dedicadas al culto) es característica muy común en ellos.

Volviendo a Santa María la Blanca, esta mayor valoración del patrimonio cultural llevó a ubicar en su interior, por parte de sus actuales gestores, una exposición que en algunos paneles y comentarios transmitía una lectura del judaísmo muy particular, la católica. Se termina entremezclando lo cultural y lo religioso en un relato expositivo que impacta en no pocas ocasiones por su deriva religiocéntrica y su falta de neutralidad, en especial

si se compara con el que se vehicula, por ejemplo, en el Museo Sefardí. Encontramos en Santa María la Blanca una resignificación del patrimonio que perpetúa de un modo mucho más evidente la violencia originaria que nació de la expulsión y que si visibiliza lo judío, lo hace en tanto que mero entronque histórico de lo cristiano o incluso simplemente en tanto que creencia necesitada de evolución en una línea que la propia historia del edificio ejemplificaría, produciéndose así una mirada menos respetuosa incluso que la que se hubiera propiciado si los componentes judíos se hubieran simplemente apartado de la memoria.

En este punto el mejor ejemplo en España de esta acción de toma de posesión lo ofrece la catedral-mezquita de Córdoba, en la que resulta difícilmente calificable desde todos los puntos de vista el producto final tal como ahora se nos ofrece. Santiago Matamoros (concentración simbólica e imaginaria del proceso que analizamos) esculpido a la izquierda del altar mayor, en un mármol tan blanco que destella hasta desequilibrar la mirada convive con los colores combinados, en los que el rojo predomina, de los arcos de la que antes fue mezquita califal (ilustración 19).



Ilustración 19: el Matamoros, de un blanco inmaculado, en la catedral de Córdoba

Marca un espacio demasiado pomposo incluso para el culto diario católico que ha terminado ubicándose en otra parte del imponente edificio, debidamente adaptada, pero sin las estridencias iconográficas de otros tiempos. Y junto al culto católico, muy poco relevante si tenemos en cuenta el escaso número de sus seguidores habituales, resulta descollante el uso del

lugar como meta de todo turista que pase por Córdoba, miles y miles de ellos a cada momento, lanzando miradas múltiples, incluso hasta las de la religión vencida que ilustraba el Matamoros, aunque en ocasiones tamizada por las propias exigencias del turismo imperante que no perdona el trofeo fotográfico (ilustración 20), que, evidentemente, no se ubica en las partes del edificio trastornadas por el catolicismo triunfante, sino que busca el mirhab como eje (aunque como en otras obras del periodo omeya, no esté adecuadamente enquiblado según los criterios comunes, como repasaremos en el capítulo quinto), cuya permanencia secular en el edificio no deja también de evidenciar, desde luego, una sensibilidad muy particular (de islamofilia o maurofilia) por parte de los usuarios a lo largo de los siglos del espacio desde su cristianización. Se trata de un respeto patrimonial que no parece muy alejado de los presupuestos de la Modernidad que, aunque cosifique y reniegue de los valores religiosos, conserva muy en particular lo que se estima destacable por sus valores añadidos de tipo estético.

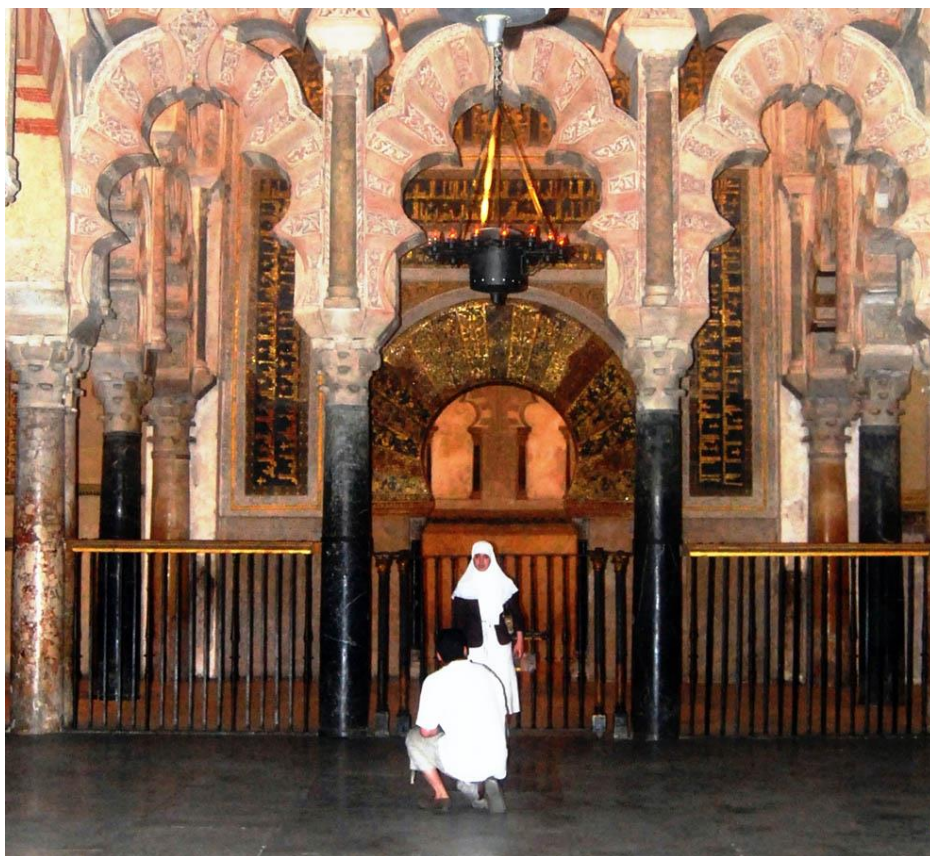


Ilustración 20: fotografía en el mirhab de la mezquita de Córdoba

Hemos evidenciado una historia patrimonial que marca otra excepcionalidad española a añadir a la de la renuncia secular a la diferencia. Frente a nuestros vecinos “culturales” septentrionales, en el caso de España, la fuerza del legado de la interacción de religiones con anterioridad a la opción por la uniformización tras 1492, resulta espectacularmente destacado, a pesar de las invisibilizaciones del pasado y del presente.

Pero frente a estas propuestas patrimoniales “históricas” que acabamos de revisar y que, salvo circunstancias excepcionales, no se utilizan por parte de la religión que las construyó, aunque en ocasiones ciertos colectivos actuales estén reivindicando con insistencia su vuelta al uso religioso originario (o su uso compartido) como ha sido el caso más sonado el de la mezquita-catedral de Córdoba, se levanta también un “nuevo” patrimonio religioso cuya visibilización exige un esfuerzo adicional.

No se trata, salvo excepciones, de edificios en los que lo histórico-artístico-cultural pueda ser evidenciado como valor principal (y argumento clave para que nuestros ojos se fijen en ellos). Por tanto, como “modernos” (hijos de esa modernidad que suele renegar de religiones y dogmas de fe), tendemos a estimarlos poco o nada interesantes. Pero resulta que el factor fundamental para su visibilidad es justamente su uso en el culto y en otras actividades de índole religiosa, que, además, como ya hemos puesto de relieve, se suelen invisibilizar si no median otros factores (como, principalmente, el artístico y el histórico), en los discursos de las dos mayorías (y también de ese catolicismo tibio o meramente “sociológico” que cabalga entre ambas).

Se trata de un patrimonio en crecimiento, que en algunos casos ofrece propuestas de una factura tal que se podría calificar incluso como extraordinaria (con lugares de culto muy grandes y notorios que, desde luego, son los más visibilizados), pero que también está formado por un gran número de emplazamientos más modestos, locales de culto en los que nada parece llamar la atención si no es, en ocasiones, la cantidad desusada de personas que acuden a ellos, o la música u oraciones, muchas entonadas colectivamente, que se escuchan más allá de los límites de sus muros.

b) La especificidad jurídico-patrimonial de las confesiones con acuerdos

En el conjunto de las minorías religiosas, el marco de protección jurídica está mucho más sistematizado para las confesiones con acuerdos firmados en 1992, así la visibilización jurídica que revisamos anteriormente se apuntala en este caso en visibilización jurídico-patrimonial.

En los acuerdos de cooperación, en lo que se refiere al asunto que nos interesa (la visibilización patrimonial), se refleja en el artículo 2 de todos

ellos no solo el derecho a construir y utilizar edificios y espacios en calidad de lugares de culto, que ya aparecía explicitado en la LOLR en su artículo 2.2 (reconociendo el “*derecho de las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas a establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos*”), sino también la especial protección de los mismos. En cualquier caso, la redacción de dicho artículo en los tres acuerdos es bastante semejante siendo el acuerdo con la federación evangélica el que presenta un texto más sucinto:

1. A todos los efectos, son lugares de culto de las Iglesias pertenecientes a la FEREDE los edificios o locales que estén destinados de forma permanente y exclusiva a las funciones de culto o asistencia religiosa, cuando así se certifique por la Iglesia respectiva con la conformidad de la Comisión Permanente de la FEREDE.
2. Los lugares de culto de las Iglesias pertenecientes a la FEREDE gozan de inviolabilidad en los términos establecidos en las Leyes.
3. En caso de expropiación forzosa, deberá ser oída previamente la Comisión Permanente de la FEREDE, salvo razones de urgencia, seguridad y defensa nacionales o graves de orden o seguridad públicos.
4. Los lugares de culto de las Iglesias pertenecientes a la FEREDE no podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter religioso, con excepción de los casos previstos en las Leyes, por razón de urgencia o peligro.

En el caso del acuerdo judío el texto es el siguiente:

1. A todos los efectos legales, son lugares de culto de las Comunidades pertenecientes a la Federación de Comunidades Israelitas de España los edificios o locales que estén destinados de forma permanente y exclusiva a las funciones de culto, formación o asistencia religiosa, cuando así se certifique por la Comunidad respectiva con la conformidad de la Secretaría General de la FCI.
2. Los lugares de culto de las Comunidades pertenecientes a la FCI gozan de inviolabilidad en los términos establecidos en las leyes.
3. En caso de expropiación forzosa, deberá ser oída previamente la Secretaría General de la FCI.
4. Los lugares de culto de las Comunidades pertenecientes a la FCI no podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter sagrado, con excepción de los casos previstos en las leyes por razón de urgencia o peligro.
5. Los lugares de culto podrán ser objeto de anotación en el Registro de Entidades Religiosas.

En el caso del acuerdo musulmán el texto es el siguiente:

1. A todos los efectos legales, son Mezquitas o lugares de culto de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la Comisión Islámica de España los edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica, cuando así se certifique por la Comunidad respectiva, con la conformidad de dicha Comisión.
2. Los lugares de culto de las Comunidades Islámicas miembros de la Co-

misión Islámica de España gozan de inviolabilidad en los términos establecidos por las Leyes. En caso de expropiación forzosa, deberá ser oída previamente la Comisión Islámica de España, y no podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter sagrado, con excepción de los casos previstos en las Leyes, por razones de urgencia o peligro. También quedarán exceptuados de la ocupación temporal e imposición de servidumbres en los términos previstos en el artículo 119 de la Ley de Expropiación Forzosa. 3. El Estado respeta y protege la inviolabilidad de los archivos y demás documentos pertenecientes a la Comisión Islámica de España, así como a sus Comunidades miembros. 4. Los lugares de culto podrán ser objeto de anotación en el Registro de Entidades Religiosas.

Mención especial se otorga a los cementerios en el caso de judíos y musulmanes, no así en el acuerdo con los evangélicos, a pesar de mantener algunos de notable antigüedad, resultando ejemplar el denominado “Cementerio inglés” del Puerto de la Cruz en Tenerife testificado ya a finales del siglo XVII, antes de la fecha que aparece marcada en su entrada que es 1757. y todavía en uso y que incluye una pequeña iglesia en su parte posterior.

En el caso judío el artículo 2.6 del acuerdo plantea:

Los cementerios judíos gozarán de los beneficios legales que este artículo establece para los lugares de culto. Se reconoce a las Comunidades Israelitas, pertenecientes a la FCI, el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos judíos en los cementerios municipales, así como el derecho de poseer cementerios judíos privados, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de régimen local y de sanidad. Se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales judías, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios, que se realizarán con intervención de la Comunidad judía local. Se reconoce el derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Israelitas, los cuerpos de los difuntos judíos, tanto de los actualmente inhumados en cementerios municipales como de aquéllos cuyo fallecimiento se produzca en localidad en la que no exista cementerio judío.

En el caso musulmán el artículo 2.5 dice:

Los cementerios islámicos gozarán de los beneficios legales que establece el número 2 de este mismo artículo para los lugares de culto. Se reconoce a las Comunidades Islámicas, pertenecientes a la Comisión Islámica de España, el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios. Se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios que se realizarán con intervención de la Comunidad Islámica local. Se reconoce el derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas los cuerpos de los

difuntos musulmanes, tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquéllos cuyo fallecimiento se produzca en localidad en la que no exista cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de régimen local y de sanidad.

Los cementerios presentan una innegable importancia desde el punto de vista que nos interesa, y se han dedicado estudios específicos tanto a su faceta más histórico-patrimonial (y asociable con su turistificación: Ramírez y Rodríguez 2020, por ejemplo), como a su puesta en marcha en fechas recientes. Resultan notables en los últimos tiempos en España los esfuerzos por minimizar las trabas para que se lleven a cabo enterramientos que respeten la diversidad religiosa y destaca la apuesta por que se permita la visibilización diferencial de las creencias de las personas difuntas (Castro y otros 2019). La puesta en marcha de cementerios judíos o islámicos, aplicando los modos de evacuación del cadáver específicos de estas confesiones, la presencia de espacios para desarrollar los rituales hindúes de cremación (como encontramos en Tenerife o Ceuta), la adecuación a las exigencias budistas de los procedimientos funerarios, con la posibilidad de dilatar hasta siete semanas la evacuación del cadáver (Martínez de Villa 2017), marcan en el caso español una indudable apuesta por el respeto de la diversidad religiosa, quizá resultando el ámbito en el que éste aparece como más desarrollado.

También presentan especificidades los lugares de culto en edificios de uso público (como aeropuertos, cuarteles, prisiones, hospitales, etcétera), donde la apertura hacia la pluralidad de voces (en ocasiones conformando espacios de carácter multiconfesional) está cada vez más presente. Resultan espacios con unas peculiaridades que abren unas perspectivas de futuro que se revisarán de modo particularizado en el quinto capítulo de este libro.

Recapitulando, se evidencia, pues, la constitución de un patrimonio actual en crecimiento, formado por inmuebles y locales tenidos por lugares de culto, particularizados y protegidos, especialmente en el caso de las confesiones con acuerdos. Además, hay que añadir que en el caso de musulmanes y judíos (no así respecto de los evangélicos) en los acuerdos, en su artículo 13 se incluye una expresa referencia a la conservación y fomento del patrimonio histórico, artístico y cultural.

En el caso del acuerdo con los judíos el artículo dice así:

El Estado y la Federación de Comunidades Israelitas de España colaborarán en la conservación y fomento del patrimonio histórico, artístico y cultural judío, que continuará al servicio de la sociedad, para su contemplación y estudio. Dicha colaboración se extenderá a la realización del catálogo e inventario del referido patrimonio, así como a la creación de Patronatos, Fundaciones u otro tipo de instituciones de carácter cultural.

En el caso de los musulmanes el texto es el siguiente:

El Estado y la Comisión Islámica de España colaborarán en la conservación y fomento del patrimonio histórico, artístico y cultural islámico en España, que continuará al servicio de la sociedad para su contemplación y estudio. Dicha colaboración se extenderá a la realización del catálogo e inventario del referido patrimonio, así como a la creación de Patronatos, Fundaciones u otro tipo de instituciones de carácter cultural, de los que formarán parte representantes de la Comisión Islámica de España.

Como podemos ver, el marco jurídico-patrimonial español muestra, de modo bien explícito, la diferencia entre los lugares de culto del pasado (históricos) y los actuales, reconociendo a las comunidades, incluso, una representación en la gestión cultural de los primeros, aunque no se realicen en ellos ceremonias de culto. Este patrimonio, que ejemplifica el peso de la memoria compartida, constituye un factor notable a la hora de justificar, también en la exposición de motivos de estos acuerdos, la pertinencia de la propia firma de los mismos.

En el caso judío el texto es bien claro:

La Ley Orgánica de Libertad Religiosa establece la posibilidad de que el Estado concrete su cooperación con las Confesiones o Comunidades religiosas, mediante la adopción de Acuerdos o Convenios de Cooperación, cuando aquéllas, debidamente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas hayan alcanzado en la sociedad española además un arraigo que, por el número de sus creyentes y por la extensión de su credo, resulte evidente o notorio. En este caso se encuentra la religión judía, de tradición milenaria en nuestro país, integrada por distintas Comunidades de dicha confesión inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que han constituido la Federación de Comunidades Israelitas de España, como órgano representativo de las mismas ante el Estado para la negociación, firma y ulterior seguimiento de los Acuerdos adoptados.

Este texto quizá permite apuntalar elementos posteriores de justificación, ya que no podrían quizá basar el reconocimiento del notorio arraigo o la firma de acuerdos en la mera importancia del número de sus seguidores en España (que no es muy destacada ni en la actualidad ni lo era en 1992), pero que sí destacan de modo claro por la antigüedad bimilenaria de su impacto y por las circunstancias de su expulsión de la que justamente en 1992 se cumplían los quinientos años de la misma por parte de los Reyes Católicos de los reinos de Castilla y Aragón.

En el caso de los musulmanes se invoca de modo explícito el peso del islam en la construcción de la identidad española, las palabras después de la primera frase que es idéntica a la citada anteriormente del acuerdo judío son las siguientes:

En este caso se encuentra la religión islámica, de tradición secular en nuestro país, con relevante importancia en la formación de la identidad española, representada por distintas Comunidades de dicha confesión, inscritas en el Registro de Entidades Religiosas e integradas en alguna de las dos Federaciones igualmente inscritas, denominadas Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y Unión de Comunidades Islámicas de España, que, a su vez, han constituido una entidad religiosa inscrita con la denominación de Comisión Islámica de España, como órgano representativo del Islam en España ante el Estado para la negociación, firma y seguimiento de los acuerdos adoptados.

Desde luego, lo patrimonial (ya sea material o inmaterial), es clave, pero además en este caso, el impacto numérico de la población musulmana no es, desde luego, nada desdeñable, aunque en 1992 lo era en menor medida ya que el impulso inmigratorio desde países de mayoría musulmana hacia España se multiplicó posteriormente a esta fecha. En todo caso, en la actualidad, los musulmanes en España, como acabamos de ver, rondan los dos millones de personas y requieren, por tanto, numerosos lugares de culto necesariamente (aunque solo sea por meras razones cuantitativas) cada vez más visibles.

En los tres apartados que siguen se repasará la visibilización patrimonial de las confesiones religiosas con acuerdos, comenzando por el islam, continuando con el judaísmo y terminando con los cristianismos evangélicos federados en FEREDE.

c) La visibilización patrimonial del judaísmo

En relación con la más minoritaria de las religiones con acuerdos en España, el judaísmo, detectamos una clase peculiar de invisibilización. Las sinagogas suelen localizarse en zonas céntricas de las ciudades, pero su presencia es totalmente discreta. Una tónica habitual es que no haya carteles o referencias exteriores muy evidentes en casi todas ellas (cuando no sencillamente que se carezca de cualquier referencia). Se muestran solamente edificios sin señas específicas, salvo excepciones en las que algún símbolo desvela, pero únicamente ante el ojo que sabe dónde mirar, lo que se va a encontrar en el interior.

Por ejemplo, de una anodina decoración de la fachada exterior de un edificio poco destacado, entre el cemento emerge muy sutilmente una imagen que detecta la mirada del fotógrafo (ilustraciones 21-22): una estrella de David. Estamos en la muy discreta entrada (sin carteles ni otras indicaciones) de la sinagoga principal de Madrid.



Ilustraciones 21-22: sinagoga mayor de Madrid, desde el exterior no parece haber signos que identifiquen el edificio, pero para el ojo del fotógrafo emerge la estrella de David de la discreta decoración en vitrales de la fachada

Una vez se accede al interior, se nos evidencia un centro de destacadas dimensiones. Desde el interior la luz que pasa a través de la estrella de David da razón de ser a la mezcla de cristales y cemento, sirviendo de bienvenida simbólica al espacio que se abre en esa parte, una gran sinagoga que presenta dos zonas separadas (como ocurre también en las mezquitas), la que corresponde a las mujeres, en la parte superior, y la de los varones, mucho mayor, en la inferior. El ascensor porta unos carteles que advierten de que no se utilice en sabbat ni en fiestas que exijan restricciones equivalentes, que denotan la orientación dentro del judaísmo del espacio, indicando el cumplimiento, al modo tradicional, de las reglas. Además de esta gran sinagoga con capacidad para más de medio millar de asistentes, el edificio alberga otra más pequeña, y otras varias dependencias e incluso un museo.

Aún más invisibles resultan sinagogas con menores recursos para invertir en seguridad como, por ejemplo, la de Sevilla o de Las Palmas de Gran Canaria: nada indica desde fuera que en aquellos edificios se reúne la comunidad judía. Diferente es la situación, por ejemplo, en Melilla donde la presencia judía es notable con un patrimonio de media docena de sinagogas.

Las sinagogas en la España actual rondan la cuarentena, de diversas orientaciones, en las que no solo las formas más tradicionales u ortodoxas destacan (aunque marquen la interlocución con el Estado, ya que es la orientación de la FCJE), el caso barcelonés estudiado por Julia Martínez Ariño (2011: 221ss.; 2012) es ejemplar con sinagogas y comunidades progresistas junto a las más tradicionalistas. Pero hay que tener en cuenta que muchas de estas son pequeñas y con cabida para menos de un centenar de personas, y de visibilización en extremo discreta, el caso de la sinagoga de Madrid, por su tamaño, es singular, aunque en su discreción siga la tónica habitual.

En general, nos enfrentamos en este asunto a un tipo especial de estigma que determina en ocasiones la ocultación, la invisibilización, del patrimonio judío español actual. No se trata del rechazo vecinal o del miedo al diferente, al inmigrante; es un antijudaísmo secular (Álvarez Chillida 2002; Bravo 2012) heredado de un pasado de intolerancia que se hibrida con las posiciones políticas antisraelíes de muchos españoles y también de muchos “nuevos españoles” que provienen de países enfrentados al Estado de Israel.

Pero los tiempos parece que están cambiando. Así con plena publicidad por primera vez desde 1492, el 22 de diciembre de 2008, a la caída de la tarde, se celebró janucá de modo plenamente libre y sin cortapisas en Sefarad, en una plaza de Madrid, bajo la presidencia del gran rabino de Israel, y en la más completa normalidad (ilustración 23).



Ilustración 23: celebración pública de janucá en Madrid, en la plaza de Olavide en 2008 bajo la presidencia del gran rabino de Israel

Este ejemplo nos permite evidenciar un fenómeno destacado: las minorías religiosas en España empiezan a desbordar sus centros de culto, usando también el espacio público, la calle, antes reservada solo a las ceremonias católicas, tan imbricadas con la identidad española que no pocas las terminan visibilizando más como memoria hecha performance que como patrimonio religioso (es decir, fe compartida). Se está evidenciando, en mayor medida en los últimos años, una diversificación en el uso religioso del espacio público (Martínez Ariño 2021 para el caso judío y en general todo el volumen presenta trabajos muy interesantes) que ilustra la complejización de las identidades de lo español, en un proceso tendente a una cada vez más evidente multirreligiosidad y no exento de complejidades y polémicas.

En todo caso no es de extrañar que la visibilización de las sinagogas españolas aumente a la par que se consolida la aceptación real, y no solo la legal, de la diferencia religiosa en España y que la sensación de inseguridad (el miedo a la agresión frente a la fragilidad de la desprotección) se vaya mitigando dejando paso a la normalidad en el vivir la religión (o irreligión) que se profesa (sea ésta la que sea, incluso si es ideología de negación de cualquiera, o todas ellas), y que ampara el derecho a la libertad religiosa en un número cada vez mayor de países.

No solo hay sinagogas y centros de carácter religioso, hay además colegios judíos, donde con los precedentes de su introducción en el currículo docente en una fecha tan temprana como 1981, se enseña la educación religiosa judía en lugar de la habitual religión católica o las más esporádicas educación religiosa evangélica o educación religiosa islámica, características de los demás centros educativos. Están radicados en Madrid, Barcelona y Melilla.

Existen también cementerios judíos específicos en muchos de estos lugares, y reservas de espacio para enterramientos judíos en algunos de titularidad municipal, pero no resulta inusual encontrar tumbas judías en muchos otros lugares. Un ejemplo interesante lo podemos encontrar en el cementerio de Calpe (Alicante), ubicado en un muy agradable emplazamiento que combina la vista del mar y la fuerza y aroma de la montaña. Lo han preferido para su último reposo unos cuantos judíos, a pesar de disponer en las cercanías del cementerio judío de Benidorm (ilustración 24).

Nos ilustra otra característica del multiforme contexto español de creencias: el de los grupos de turistas y jubilados que pasan sus últimos años en las zonas de costa y dejan testimonio, en este caso, de su judaísmo, aunque no lo sea fuertemente marcado por lo religioso o quizá mostrando una sensibilidad más liberal, ya que no tienen problemas para ser ubicados en nichos y no ya en contacto directo con la tierra como exige el ritual tradicional. Sus tumbas solo se distinguen de las de sus vecinos por una estrella de David o algún otro símbolo alusivo, conformando ciudades de los muertos donde se entremezclan religiones diferentes de un modo que ilustra mejor que muchos ejemplos que podríamos extraer de foros de diálogo interreligioso, la construcción de la multirreligiosidad en España.



Ilustración 24: cementerio de Calpe (Alicante), nicho de Samuel Simmons (Schmuel Ben Schlomo Yehudah Simonofsky) identificado por la estrella de David rodeado de sus multinacionales vecinos de descanso eterno (la familia Salguero, Dieter Poppe, Marc Lucien Gavotto, Victor Vermeir, Alistiar Moore y Rosa Mas Navarro y Jacinto Crespo Moragues), algunos con cruces en la lápida pero otros sin ningún símbolo religioso evidente

d) *La visibilización patrimonial del islam*

Proliferan en mucha mayor medida las mezquitas y oratorios musulmanes en España, acercándose actualmente a los dos millares. Algunas mezquitas son muy grandes y lujosas y en ellas la referencia califal andalusí resulta muy obviamente buscada, marcan un destacado y muy visibilizado nuevo islam español. Dos buenos ejemplos lo ofrecen las grandes mezquitas de Madrid y de Málaga. La primera, llamada de la M-30 (por su ubicación a orillas de este eje del tráfico rodado madrileño) es un gran complejo religioso-cultural en el que destaca un alminar imponente visible desde bien lejos y resulta especialmente notable la sala de oración cuyos arcos, aunque de factura y aspecto claramente modernos, resulta difícil no comparar con los de la gran mezquita de Córdoba. Por su parte la nueva mezquita de Málaga, aunque con un alminar menos imponente por tener una ubicación más céntrica en la ciudad (y disponer de un solar más pequeño), resulta también un edificio muy notable y presenta una sala de oración espectacular con una decoración impactante cuya alquibla no deja de recordar de modo evidente al modelo cordobés califal.

Frente a estos grandes edificios, financiados, además, y en cierto modo también apoyados (en todos los aspectos, también en el de la protección simbólica) por la fuerza y el prestigio de los países árabes, otros resultan casi imperceptibles: mezquitas a las que muchos no otorgan siquiera ese nombre, pequeños oratorios ubicados en almacenes, garajes, sótanos, escondiendo una forma de creer que no puede negarse que está sometida a estigma. Por ejemplo, la mezquita principal en la ciudad de Santa Cruz de Tenerife se sitúa en un local de dimensiones modestas, aunque bastante visible desde la calle, situado en un barrio muy popular (el denominado de Salamanca) en el que proliferan centros de culto de todo tipo (de grupos evangélicos, budistas, baha'is, africanos, etcétera) algunos de los cuales no dejan de mostrarse por medio de carteles y reclamos bien destacados que no encontramos en igual medida en el caso de la mezquita. Por su parte el caso de la mezquita en el casco antiguo de Vitoria resulta aún más discreto: solo el trasiego de asistentes en las horas de oración rompe la invisibilización de un local que es mucho mayor en tamaño y en fachada a la calle que el anterior.

Un contrapunto interesante desde el punto de vista de la visibilización resulta una mezquita en la que radica la sede de UCIDE, como ya se ha indicado, una de las dos federaciones principales de musulmanes en España y que se sitúa en el popular barrio madrileño de Tetuán. Desde la arteria principal de la zona (la calle Bravo Murillo) el lugar no es visible, a diferencia de lo que ocurre con las iglesias del entorno. Pero al adentrarse

en la calle (muy poco transitada, además) se evidencia un edificio que, a pesar de no estar exento, presenta incluso un alminar, discreto pero bien visible, una carnicería halal abierta al exterior y en el interior una mezquita de una luminosidad muy notable, conseguida gracias a un juego de celosías que ayuda a singularizar el edificio a la par que lo inserta de modo no discordante en el conjunto de los inmuebles de la calle. El juego de visibilización-invisibilización que desentrañamos en este trabajo presenta en este caso un notable equilibrio: el centro no está oculto, pero tampoco es tan evidente como ocurre con la antes citada mezquita de la M-30.

Otros dos ejemplos pueden ayudarnos a avanzar en el complejo lenguaje de la estigmatización patrimonial del islam en España: se trata de contextos diferentes pues no se refieren a ubicaciones urbanas. El primero lo ofrece el centro de servicios denominado Jaima Park, en la autovía de Andalucía a la altura de Guarromán (Jaén), pensado para una clientela principalmente musulmana que utiliza esta arteria de desplazamiento hacia los puertos de embarque del Mediterráneo andaluz. Incluye, junto a una estación de servicio de carburantes y un restaurante, en su parte trasera, una pequeña mezquita, caracterizada por su poca visibilidad incluso para quienes hacen uso del resto de las instalaciones del área de descanso y servicios y desde luego sin la menor presencia de un alminar o cualquier referencia a este elemento visibilizador que tanto ha dado que hablar y pensar desde el resultado del referéndum suizo de 2009 prohibiendo su construcción en aquel país.

El asunto es que en los emplazamientos rurales o alejados de zonas muy pobladas o transitadas, en principio, suele haber una mayor libertad a la hora de construir centros de culto que rompan con los modelos tradicionales (ahormada la mirada y vertebrados por el patrimonio católico), un caso al que volveremos más adelante lo ofrece el budismo, que visibiliza sus propuestas de modo muy evidente en los centros de retiros (sitios en emplazamientos rurales) produciendo un impacto visual (y un diferencial estético y simbólico) muy destacado que no cumple en los centros urbanos de prácticas, mucho más discretos. Frente al Jaima Park y su discreción destaca desde luego la mezquita de la Fundación Azzagra en una cortijada de las cercanías de la Puebla de Don Fadrique en la provincia de Granada, con un muy visible alminar exento, en perfecto estado de uso (no resultando un elemento meramente decorativo) conectado con una sala de oración nada invisibilizada que marca un centro muy activo (también en la atracción de visitantes de muy diversos países musulmanes pues se ofrecen cursos y otras actividades) en medio de una comunidad rural musulmana bien entroncada en el entorno tanto natural (por dedicarse a la agricultura ecológica) como vecinal (por liderarla un oriundo del lugar y su familia).

Por el contrario, en las ciudades el asunto que tratamos (la plena visibilización) resulta en ocasiones menos sencillo. La cautela NIMBY, ese “no en mi barrio” suele ser un discurso bastante común cuando los musulmanes solicitan permiso para construir una mezquita que sea algo más que un garaje o un pequeño local, emplazamientos que, desde luego, suelen ser bastante invisibles y por ello tolerados.

Un ejemplo lo ofrece la mezquita mayor de Granada, sita en el barrio del Albaicín, que tardó más de 30 años en terminar de construirse por el rechazo de los vecinos y las trabas administrativas y de todo tipo que las diversas autoridades fueron poniendo (además de otros variados contratiempos achacables a distintos responsables de la propia comunidad musulmana). El edificio resulta muy visible, tanto por su alminar como por la propia mezquita, incluso desde la Alhambra (ilustración 25), pero la factura del conjunto, desde luego y dadas las características del barrio en el que se localiza, no desentona en absoluto, destacando quizá que el tamaño del alminar, plenamente operativo y desde el que se hace la llamada a la oración diariamente, y en general del edificio, no hace sombra a las diferentes iglesias que pueblan y dominan el barrio, en una impecable toma de posesión simbólica que se produjo con la cristianización y que la construcción de esta mezquita redimensiona y revierte.



Ilustración 25: la mezquita mayor de Granada (en la parte superior central), en el Albaicín, vista desde la Alhambra

Se trata por tanto de un patrimonio musulmán visibilizado (y bien visibilizable por parte de los muchos turistas que acceden a esta zona, muy visitada, y que dispone de un mirador con jardines abierto al público en general sin restricciones), pero no dejando de resultar discreto, al respetar el equilibrio con el resto del patrimonio circundante. Pero justamente esta discreción

no deriva de la mera adaptación del edificio de la mezquita (que desde luego resultaría bien visible y bien poco discreta en cualquier otra ciudad española o en la propia Granada si se ubicase en localizaciones urbanas más modernas), sino de las características del barrio, que ha mantenido desde hace medio milenio gran parte de su idiosincrasia medieval y andalusí.

De nuevo volvemos a tener que evidenciar las características diferenciales del patrimonio español, con una historia que lleva a tener que redimensionar los criterios de lo nuevo y lo antiguo, lo ajeno y lo propio, incluso cuando hablamos de “nuevas” mezquitas o de “nuevos” alminares. Además, éstos últimos pueden resultar indistinguibles de los campanarios de las iglesias circundantes, quedando siempre abierta la cuestión de que algunos de dichos campanarios fueron en el pasado alminares: el caso del de la catedral de Sevilla resulta paradigmático y nos permite evidenciar lo diferente que resultaría en nuestro país un debate como el que se produjo en Suiza.

Un contraejemplo lo ofrece una de las zonas con mayor densidad de población musulmana en España: la bahía de Algeciras. Las dificultades de toda índole para poder construir una mezquita exenta con alminar fueron tales que ha terminado ésta levantándose enfrente de Algeciras, en territorio inglés, en Gibraltar, a pesar de lo exiguo del terreno disponible. Paradojas de un territorio que vio la primera llegada del islam a Al Ándalus, alberga probablemente los restos de la más antigua mezquita construida en la Península Ibérica (en los jardines del Hotel Reina Cristina), además de un cierto número de otras mezquitas nuevas, tanto la que se ubica en la misma inmediación del puerto, como la de mayor tamaño (un edificio completo), ubicada en el centro de la ciudad o la que se encuentra en el barrio del Saladillo, donde se concentran una destacada cantidad de musulmanes, marcadas todas ellas por la discreción de su visibilización y, por supuesto, ninguna de ellas contando ni con alminar ni con signos externos que llamen mucho la atención.

Este ejemplo nos permite, en general, ilustrar las complejidades del islam español en el que las retóricas rimbombantes del pasado, incluso bien explícitas en los documentos legales como la declaración de objetivos del acuerdo de 1992, conviven con los tiras y aflojas del presente, del día a día no siempre fácil y puntualmente conflictivo (asunto bastante estudiado donde destacan los trabajos de Ana Planet 2018, Jordi Moreras 1999; 2008 o Avi Astor 2014; 2017, entre muchos otros) y de una islamofobia que en nuestro país presenta características propias teñidas de maurofobia (Martín Corrales 2004).

Frente al reto de la creciente población musulmana en nuestro país, algunos ayuntamientos están proponiendo que las nuevas grandes mezquitas, necesarias para albergar a los miles de fieles del islam que pueblan

muchas de las ciudades españolas, se construyan, hasta incluso en terreno cedido gratuitamente, pero lejos de los centros urbanos, en zonas periféricas o directamente extra-urbanas. Nos hallamos ante una práctica de intentar invisibilizar esta religión por medio de buscarle localizaciones subalternas y marginales.

Recapitulando: si bien el islam tiene una posición privilegiada desde el punto de vista jurídico en España, la casuística evidenciada en este repaso breve, e incidiendo en algunos ejemplos específicos de la visibilización patrimonial, se caracteriza por la gran variedad. No puede negarse que se constata un rechazo en ocasiones muy insistente respecto de la construcción de nuevas mezquitas y de que éstas resulten muy visibles y se ubiquen en zonas muy centrales, tanto geográfica como simbólicamente, pero también es evidente que existen buen número de ejemplos de mezquitas en los cascos históricos y zonas centrales de las ciudades (por ejemplo la de Bilbao, ilustración 26 o la de Vecindario en Gran Canaria, ilustraciones 5-6) y destaca que se han construido algunas bien visibles en España, desde la veterana de Marbella o la de Fuengirola, a la más reciente de Málaga, desde la emblemática de la M-30 a la de Valencia o incluso la de Pedro Abad (Córdoba) que pertenece al movimiento Ahmadiyya (y que muchos musulmanes no consideran propia, aunque fue un grupo musulmán pionero a la hora de registrarse en España). Y hemos de añadir las proyectadas en muy diversos lugares, algunas de gran tamaño como la de Sevilla o la de Barcelona, que no dejan de enfrentarse en ocasiones a trabas variadas que dilatan su construcción.



Ilustración 26: mezquita Badr, en el casco antiguo de Bilbao, destaca el aspecto del local si se compara con la representación en la puerta corredera de una mezquita con patio y alminar

e) *La visibilización patrimonial de los cristianismos evangélicos*

En lo referente a los cristianismos evangélicos, en un primer planteamiento, convendría nombrarlos en plural puesto que se caracterizan, tanto desde criterios administrativos y organizativos como doctrinales, por una destacada tendencia a la diversidad y la autonomía.

Desde el punto de vista legal, por parte de los evangélicos, ya vimos que fue FERERE quien firmó los acuerdos. Esta federación engloba desde luego a los grupos evangélicos de mayor antigüedad, los que podemos denominar protestantes históricos, sobre los que, hemos de recordar que actuó en el pasado la Inquisición y forman parte también de una memoria varias veces centenaria y no solo del presente de nuestro país. Pero también se incluyen muchas otras orientaciones, cuya sistematización según los criterios clasificatorios propios de la confesión aparece en el directorio de la web de la federación (<https://directorio.ferede.es/>). En este recurso se incluye una base de datos que permite acceder a las diversas iglesias pertenecientes a FERERE para hacer búsquedas de lugares de culto según orientaciones. Pero hay que tener en cuenta, además, que existe un buen número de iglesias y comunidades evangélicas que no están incluidas en FERERE.

El patrimonio religioso evangélico es muy nutrido, no solo incluyendo centros de culto, sino también colegios y hospitales. Algunos resultan espacios muy significativos. Así, tiene la categoría de catedral (bajo la denominación de Iglesia Catedral del Redentor, perteneciente a la Comunión Anglicana) un edificio imponente, pero no exento, con una gran sala para el culto, sito en una calle céntrica de Madrid. Su visibilidad se ve bastante comprometida por haberse ubicado, justo enfrente de la puerta de acceso al templo, al otro lado de la calle, la salida y entrada de mercancías y basuras (con el movimiento de camiones y furgonetas asociado) del muy concurrido mercado de Barceló. Este tipo de inconvenientes, que no se suelen dar en iglesias y otros lugares de culto exentos, evidencia en parte el estigma o cuando menos el carácter subalterno que durante bastante tiempo sufrieron en grados diversos los centros de culto evangélicos y sus seguidores y que llevó a la constitución en 1956 de la Comisión de Defensa Evangélica, cuya mera denominación habla por sí sola.

El cambio de marco que la Constitución de 1978 y la LOLR habían puesto en marcha, y el crecimiento de la población asociable con las propuestas del mundo evangélico y del cristianismo independiente, están llevando a un paulatino proceso de redimensión de la visibilización de los espacios de culto, con la construcción de edificios exentos en nada diferenciados de cualquier iglesia católica coetánea. Nos puede quizá servir de ejemplo en Madrid la sede de la "Iglesia Nueva Apostólica" (que no

está integrada en FEREDE), un edificio exento que toma toda una esquina a dos calles en un barrio algo periférico de la ciudad.

La variedad de los centros de culto evangélico es muy notable. Por la visibilización de sus propuestas destaca el colectivo que forma la IEE (Iglesia Evangélica Española) que aglutina a presbiterianos, congregacionalistas, luteranos (aunque éstos se organizan también por medio de la IELE -Iglesia Evangélica Luterana Española-) y desde 1955 también a metodistas. Muchas de las iglesias evangélicas más antiguas de España se engloban en este colectivo, así como instituciones educativas como las que regenta la Fundación Federico Fliedner (destacando por su larga trayectoria el colegio El Porvenir en Madrid) o librerías protestantes como la emblemática Librería Calatrava. Como ejemplo de un templo de la IEE se puede citar la primera iglesia evangélica en España ubicada en la calle Calatrava de Madrid, se trata de un recinto amplio que en los cultos habituales no suele presentar un destacado aforo y que ha estado servido por un matrimonio de pastores y por tanto es común encontrar a una mujer a cargo de todo el oficio religioso. La membrecía aumenta los sábados al cederse a una congregación de adventistas rumanos y al albergar en ocasiones, cuando la comunidad no cabe en su local de culto habitual, a seguidores de la Iglesia Filadelfia. Esta política de carácter ecuménico caracteriza en general el quehacer de la IEE.

Otro de los grupos de protestantes históricos que tienen un largo impacto en España son los anglicanos, las iglesias adscritas a la Comunión anglicana presentan una doble estructura en nuestro país. Por una parte, están quienes dependen directamente de Canterbury, son la sección española de la Diócesis en Europa de la Iglesia de Inglaterra, cuyos feligreses son principalmente turistas extranjeros, pero también miembros de las comunidades británicas que viven en España por razones diversas. Un ejemplo notable lo ofrece la iglesia de Todos los Santos, construida a finales del siglo XIX en el Puerto de la Cruz (Tenerife), en el parque Taoro, que sirve de centro de la activa comunidad anglicana de la zona, tras los oficios, en el parque que rodea al edificio se lleva a cabo una reunión de socialización, convirtiéndose así la iglesia en un centro vertebrador de toda la comunidad. Otro ejemplo es el de la iglesia adscrita al servicio de la embajada del Reino Unido en España, la Saint George's Church en la calle Núñez de Balboa en Madrid cuya piedra fundacional se fecha en 1923. Por otra parte, dentro de la Comunión Anglicana se inserta el colectivo que forma la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE), con una tradición más que centenaria en España, y a la que pertenece la antes citada Iglesia Catedral del Redentor y que asiste a una membrecía mayoritariamente española o hispanoparlante.

Entre la diversidad de los grupos evangélicos que estamos repasando de modo necesariamente sucinto se podría destacar también al Ejército de

Salvación, que ha concentrado su tarea en la asistencia a la marginación social (en especial la que surge del alcoholismo) como una acción de misión organizada según una estructura de tipo militar y cuya sede en Madrid resulta notablemente visible.

Pero junto a los protestantismos de raíz europea han surgido o se han desarrollado posteriormente en Estados Unidos desde finales del siglo XIX, y se han expandido desde allí a la par que crecía el impacto de la hegemonía estadounidense, formas de cristianismo evangélico con vocación de independencia respecto de las anteriores y de los modelos europeos, que han cobrado un enorme auge. En la actualidad las iglesias que crecen de modo más notable son las pentecostales (y carismáticas), que aglutinan a más de un tercio de los evangélicos del mundo siendo probablemente este también el porcentaje (sino mayor) en el caso español. Pero en el pasado reciente y durante buena parte del siglo XX fueron las iglesias bautistas las que más se expandieron.

Los grupos pentecostales tienen en España un buen número de plataformas organizativas. Tienen una gran presencia también las Asambleas de Dios. Resulta también destacada la implantación de la Iglesia Cuerpo de Cristo (ilustración 27), están asociados con (o derivan de) la muy activa ONG de lucha contra la marginación social denominada Remar, que presenta ubicaciones inconfundibles y algunas de una destacada visibilización (ilustración 28). Por su parte, las iglesias carismáticas también tienen agrupaciones numerosas en España como las Iglesias de Buenas Noticias o la Asociación para la Evangelización Mundial para Cristo (AEMC) y desarrollan una activa labor social por medio de los rastros Betel.



Ilustración 27: Madrid, barrio de La Latina, Iglesia Cuerpo de Cristo, interior



Ilustración 28: Rastro Remar en Valladolid

Es de destacar que algunos de estos colectivos tengan ubicaciones algo desusadas para lo que esperaríamos de una iglesia, en ejemplos anteriores lo hemos podido evidenciar, con pequeños locales, incluso no situados en el nivel de la calle o emplazados en naves industriales y en zonas subalternas de las ciudades. En otros casos están bastante invisibilizados en el conjunto del edificio en que se ubican, aunque muchas veces resuelvan estos problemas por medio de la acción de propaganda que se evidencia en los carteles que utilizan y en una actividad que resulta cada vez menos inusual como es la predicación en las calles (ilustración 29). Pero también encontramos centros bien visibles y con interiores de gran decoro como puede ejemplificar en Madrid la Iglesia del Salvador o en Barcelona la Iglesia Alianza, entre tantas otras.



Ilustración 29: Madrid, predicación evangélica en la Puerta del Sol

Un colectivo pentecostal con un impacto muy notable en nuestro país entre la etnia gitana es la Iglesia de Filadelfia (para su implantación en Andalucía: Cantón 2004), que mantiene una red muy tupida de centros en toda España que presentan una gran variedad en sus tamaños y características. Tomaremos como ejemplo Valladolid desde donde, además, se ha vertebrado el colectivo. Podemos encontrarnos con los habituales pequeños locales (hay una docena solo en el caso de Valladolid) que sirven a una comunidad de barrio y presentan una visibilización reducida, por la propia ubicación de los mismos en garajes o bajos de edificios de viviendas, a pesar de los carteles externos que los identifican. Pero también destacan grandes locales (ilustración 30), necesarios para reuniones de colectivos mayores como por ejemplo el moderno edificio exento con una sala de culto de gran capacidad sito en el barrio de los Pajarillos, donde radicaba un gran porcentaje de la población gitana de la ciudad. A este local fluyen participantes de toda la comarca y es foco de atracción religiosa destacado y muy visible y en él se desarrollan muy potentes ceremonias pentecostales, en las que el número de los participantes se convierte en elemento catalizador importante para la eficacia simbólica del culto y donde acuden pastores caracterizados por su fama y habilidades de predicación.



Ilustración 30: interior del edificio de la Iglesia de Filadelfia en el barrio de Los Pajarillos, Valladolid

De hecho, la fascinación de la acción religiosa pentecostal y carismática suele crecer en potencia a la par que aumentan los aforos de los lugares de culto y muchas de las mayores iglesias actuales en el mundo resultan justamente las de este tipo, entre las que destaca, por ejemplo, la coreana Yoido Full Gospel Church que en España tiene iglesias adscritas como en Valladolid o en Las Palmas de Gran Canaria pero también un cierto número de seguidores de sus cultos por medio de las nuevas tecnologías de

la comunicación. Como ejemplo de la implantación de estas formas de cristianismo en esta ciudad capitalina canaria se puede citar la Iglesia Misión Evangélica Coreana (ilustración 4) que suele tener entre su membresía a buen número de pescadores de esa nacionalidad que faenan en las aguas contiguas a las islas. Resulta destacado que, en el mismo edificio, situado en una de las calles principales de la ciudad y en una significativa ubicación, se encuentre también la sede principal de la IJSUD de la isla. Muchas de las iglesias con una fuerte connotación étnica o nacional, son pentecostales o carismáticas.

En una reflexión de carácter general resulta necesario destacar que las nuevas tecnologías de la comunicación, internet y las diferentes plataformas de que se usan para compartir información multimedia, han dinamizado la acción religiosa y por tanto han multiplicado la visibilización de los grupos, muy especialmente durante la pandemia del covid19 y posteriormente, convirtiéndose en elementos imprescindibles para muchos grupos religiosos. Han sido particularmente utilizados y sus potencialidades aplicadas por los más dinámicos de los grupos evangélicos.

En la actualidad también hay que tener en cuenta las tendencias interdenominacionales en muchas iglesias, consistentes en potenciar las relaciones de acercamiento entre diferentes denominaciones, apostando en este proceso por las afinidades respecto de las diferencias. También empieza a no ser excepcional la creación de espacios comunes (por ejemplo, de culto) más allá de las diversas denominaciones.

También es muy importante la tendencia entre los grupos evangélicos hacia la potenciación de la independencia entre las iglesias que ha llevado al gran auge de los cristianismos independientes, en ocasiones muy difíciles de diferenciar de los cristianismos evangélicos, en especial porque en nuestro país muchos grupos cristianos independientes han encontrado un amparo cómodo en la FEREDE (el caso más notable resulta el de los adventistas).

Pero, a pesar del carácter muy inclusivo y proactivo de la FEREDE, hay que tener en cuenta que hay no pocos grupos que no se engloban en la federación por múltiples razones. Escogeremos como ejemplo a dos de ellos de carácter bien diferente. El primero es una iglesia de ideario pentecostal (o neopentecostal, defensores de lo que se podría nombrar como teología de la prosperidad y de un modelo episcopal y piramidal) que tiene su sede central y de toma de decisiones en Brasil. Allí y en otros países se la denomina Iglesia Universal del Reino de Dios y ha tenido una muy notable implantación tanto en su patria de origen como en Latinoamérica. En Europa su impacto en Portugal es destacado. Por el contrario, en España no ha tenido un desarrollo equivalente, solo cuenta con una veintena de centros, y ha tomado diversas denominaciones como Pare de Sufrir o Familia Unida. Tienen un

gran local en Madrid, un antiguo cine con una notable visibilización exterior. El segundo grupo es un movimiento cristiano surgido en Boston (Estados Unidos) en el siglo XIX denominado Ciencia Cristiana, su nombre como confesión religiosa es Iglesia de Cristo Científico y hasta la pandemia tenía cinco centros en España, el más antiguo en Madrid (ilustración 31), otro en Barcelona, dos en Málaga y uno en Alicante, el aspecto de los mismos lo asemeja, en los escaparates de acceso a los locales, a una librería por la importancia que otorgan a la obra de su fundadora Mary Baker Eddy y a la lectura de sus escritos.



Ilustración 31: Iglesia de Cristo Científico, sede de Madrid

En ocasiones el carácter independiente del modelo de cristianismo propuesto por algunos de estos grupos es de tal calado que resulta difícil, incluso, insertarlos en una clasificación aproximada, llevando, además, a que hasta no sean reconocidos como cristianos por la gran mayoría de los demás grupos. Hay que tener en cuenta que los modelos religiosos sincréticos o de mestizaje, desde hace siglos, han tendido a incluir elementos cristianos en alguna medida, dada la influencia que ha tenido esta religión diseminada desde los países hegemónicos en el último medio milenio, asunto solo algo

mitigado con el reciente auge de los pensamientos postcoloniales y decoloniales que está llevando a otorgar gran legitimidad a la búsqueda de las raíces anteriores al cristianismo de algunas de estas propuestas, intentando redefinir las propuestas religiosas desde una mirada que podríamos llamar indigenista (a pesar de la dificultades y la generación de no pocos modelos imaginarios en el proceso). No es de extrañar la importancia de los elementos cristianos en los cultos afroamericanos, por ejemplo, y también en ciertos modelos religiosos cargados de etnicidad africana o americana.

Ya se expuso anteriormente la particularidad española de la inclusión de los adventistas en la FEREDE y los problemas que puntualmente se plantean por parte de diversos grupos evangélicos respecto de la pertinencia de dicha inclusión. Hay que tener en cuenta que las peculiaridades del adventismo, en especial la apuesta por santificar el sábado en vez del domingo, resultó un reto destacado en los aledaños de la puesta en marcha de la LOLR. No es de extrañar que se particularizasen tanto judíos como adventistas, en lo relativo a la educación, desde comienzos de los años ochenta y que esta apertura de las administraciones ante los problemas de los grupos religiosos que propugnan el descanso sabático pusiese la primera piedra de lo que luego terminaría concretándose en el acuerdo evangélico de 1992 en el que las particularidades adventistas están bien reflejadas en lo relativo a la santificación del sábado (el acuerdo con los judíos es también muy claro en este asunto). Forman una red notable de centros que superan el centenar y medio y la visibilización de algunos de ellos es destacada, ubicados en ocasiones en arterias céntricas o importantes de las ciudades, como podría servir de ejemplo el caso de Santa Cruz de Tenerife. La visibilización en otras ocasiones la potencian por medio de una estética que se inserta en el entorno, como ocurre, por ejemplo, en el caso de Córdoba, donde se ha buscado una referencia de decoración que haga honor a la ciudad califal donde se ubica (ilustración 7), aunque en otros casos los locales resultan más discretos. Es de evidenciar también la importancia que tiene la organización adventista de ayuda denominada ADRA (Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales), el canal de televisión Canal Esperanza (de la red mundial adventista Hope Channel) que emite desde Sagunto, la radio adventista a través de internet, los colegios adventistas que hay en España así como el Seminario Adventista de España situado en Sagunto donde radica la Facultad Adventista de Teología en la que se imparte formación de grado y máster. Los adventistas forman un colectivo mundial fuertemente cohesionado en el que España se ubica en la División Euro-africana de la iglesia.

Entre los grupos evangélicos toma un notable peso una tendencia de futuro que impacta en la visibilización de muchas propuestas religiosas en las zonas más templadas de España: vivimos en una sociedad del ocio en la que

las religiones son, para un cierto número de personas, un componente a tener en cuenta en la gestión de su tiempo libre. El turismo religioso es una “industria” en auge y ciertas zonas de nuestro país tienen unos inmejorables atractivos a la hora de instalar centros de este tipo, que son cada vez más visibles. Además, en las islas y la costa mediterránea en particular, que añaden el clima suave y constante, pero también el hecho de pertenecer a la Europa política y sus “atractivos” y “seguridades”, es común el perfil del turista de larga duración o de los residentes extranjeros jubilados, preferentemente procedentes de la Europa septentrional. Algunos turistas intentan cumplir con las prácticas religiosas y buscan ceremonias en sus lenguas nativas. Ya hemos repasado en el capítulo primero este asunto con la inclusión de algunas ilustraciones de esas propuestas de iglesias turísticas (ilustraciones 8 a 11). Si bien es cierto que en ocasiones no muestran mucho interés por las complejidades organizativas y administrativas de los grupos evangélicos en España y tienen por tanto una tibia relación con FEREDE (cuando la tienen), forman una no desdeñable cantidad de iglesias y colectivos.

| nacia | Centros Religiosos | Servicio |
|---|--|--------------|
| Guigues  | P1-05 Calpe Christian Fellowship | P1-02 Hierro |
| ologico | P1-01 Centro Cristiano de Calpe | P1-18 Imprim |
| ca | P1-08 Templo Fuego Abrasador | P2-08 Hite H |
| ettman | P3-07 Mezquita Centro Islamico Calpe المركز الإسلامي بكالبي | P3-17 Conve |
| Perlamar | P1-05 Evangeliumsgemeinde Calpe | P3-10 Escue |
| Surgery | Salud y Belleza | |
| | P2-07 Lady Vital Gym | |

Ilustración 32: Calpe (Alicante), centro comercial Perlamar, en la señalética los centros religiosos aparecen singularizados

Sirvan algunos ejemplos, tomados de una ciudad eminentemente turística como es Calpe (Alicante). Resulta notable, y además incluso en ocasiones hasta más visible que la propia parroquia católica del lugar, la imponente iglesia de la nombrada como Costa Blanca Evangelical Community Church, situada en la vía principal de entrada al pueblo y cuya cruz es referente visual permanente. Los cultos se realizan principalmente en inglés, pero se ofrece también la opción de seguirlos en español tanto por medio de traducción correlativa o mezcla de las dos lenguas en el culto, como por medio de la traducción simultánea utilizando un sistema de auriculares. Muy interesante resulta la ubicación de otras cuatro iglesias, situadas en un centro comercial muy céntrico nombrado Perlamar en el que, además, y en el pasado, en el piso superior del complejo se ubicaba la mezquita de la localidad, pero que en la actualidad ha cambiado su localización a la primera planta, a ras de calle, un lugar de más cómodo acceso y en el que todos los centros religiosos aparecen casi contiguos. Resulta interesante evidenciar cómo en los carteles generales de ubicación de servicios y locales del centro comercial los centros de culto aparecen como un bloque específico (ilustración 32).

Respecto de los centros de culto evangélico por una parte está la denominada “Calpe Christian Fellowship” que ha cambiado dentro del mismo complejo su localización desde una ubicación más modesta en el pasado a una sala mayor situada en pleno patio interior del complejo indicando el crecimiento del colectivo y compartiendo espacio con otro grupo de lengua alemana en este caso, denominado Evangeliumsgemeinde Calpe. En una zona lateral muy cercana, contando además con una salida al exterior muy visible, se ubica el Centro Cristiano de Calpe-Calpe Christian Center. Entre ambas iglesias, como vimos, se sitúa la mezquita y un poco más adelante se situaba la iglesia Templo Fuego Abrasador que se caracteriza además por su propaganda exterior muy visible y que posteriormente ha optado por una ubicación en un local más extenso fuera ya de este centro comercial. En todo caso turismo y religión se combinan en estos casos de un modo que no resulta en absoluto estridente y los carteles de las ceremonias religiosas, en las que el inglés es la lengua vehicular, no desentonan con el resto de los carteles de las tiendas y servicios que se ofrecen en el centro comercial, en los que la lengua inglesa es mayoritaria.

Una práctica que no es inusual en el caso de comunidades de extranjeros en zonas turísticas pertenecientes a las iglesias luteranas o anglicanas en lengua inglesa o alemana es la cesión puntual de locales para el desarrollo del culto por parte de la Iglesia católica cuando no disponen de locales propios. Un ejemplo entre muchos otros lo encontramos en el uso que se ha dado de la Parroquia de la Merced de Calpe por parte de la comunidad

anglicana que, durante el verano, llegaba a aglutinar a una nutrida concurrencia. Salvo en desarrollos puntuales del culto (por ejemplo, al pedir por la reina de Inglaterra en vez de por el papa, o por la esmerada entonación de salmos o la cuidada redacción de la homilía) y en la intensa socialización anterior y posterior por parte de la comunidad, un observador poco avezado podría llegar a pensar que se trataba simplemente de una ceremonia de culto católico, pero en idioma inglés (ilustración 12).

f) *Las confesiones de notorio arraigo y su visibilización patrimonial: los Testigos Cristianos de Jehová y la IJSUD*

En la actualidad el notorio arraigo no incluye privilegios notables, aunque para nuestras finalidades de visibilización, no hay duda de que resulta un criterio de diferenciación frente a las confesiones que no gozan de dicho reconocimiento.

Visibilización que, además, resulta bien manifiesta en lo que se refiere al aspecto patrimonial que nos interesa en esta parte. Trataremos juntos en este apartado a dos colectivos que junto con los adventistas (revisados rápidamente anteriormente) en España destacan en tanto que cristianos independientes de origen norteamericano. A diferencia de los primeros, en este caso no tienen ninguna relación con FEREDE y no se consideran evangélicos ni por asociación accidental: se trata, de los TJ y de la IJSUD, dos de las iglesias con mayor número de seguidores y con una implantación más destacada en España.

La primera en alcanzar el notorio arraigo, como ya vimos, ha sido la IJSUD. Es un grupo que presenta una visibilidad destacada por la acción de sus misioneros, que suelen ir en parejas, vistiendo de modo estandarizado, portando una indicación de su nombre, y que resultan elementos comunes del panorama de cualquier ciudad española.

Se organizan en grandes agrupaciones que denominan estacas, que se constituyen cuando hay más de 2000 miembros a 100 kilómetros a la redonda. En España en la actualidad hay 9 estacas y 120 capillas. Puede servir como ejemplo la de Sevilla, inaugurada en 2010 y que resulta de una visibilidad muy destacada al ubicarse en una parcela exenta y bien destacable en el contexto urbano, con un espacio para la capilla de gran tamaño (ilustración 13). También se puede citar la sede en Las Palmas de Gran Canaria, antes nombrada ya que presenta una cercanía (en el mismo edificio) con una iglesia pentecostal coreana, la combinación de ambas propuestas nos ofrece un interesante momento en la visibilización patrimonial en nuestro país con la proliferación, y en este caso la casi contigüidad, de centros de culto activos.

Además de estas capillas, en España se ubica un centro de características excepcionales, se trata de un edificio emblemático por sus proporciones y su visibilidad, uno de los más de dos centenares templos mormones que hay en el mundo y uno de los mayores de Europa. Se ubica en el barrio de Moratalaz en Madrid ocupando casi de modo completo una manzana y teniendo la entrada principal por una calle que lleva, en honor a dicho complejo religioso, el nombre de “Templo”. Si bien los edificios de oficinas de la iglesia son imponentes, resulta aún más notoria la gran mole que forma el edificio de culto (ilustración 33), un templo exento de grandes dimensiones con zona ajardinada alrededor que no desdice, sino incluso podría decirse que aventaja, a cualquiera de las iglesias católicas de nueva construcción. La visibilidad del complejo es máxima, ilustrando una voluntad por parte de este grupo religioso de dotarse de una sede en España que, probablemente más allá de los límites del propio país donde se ubica, sirva de estandarte y referencia para toda una comunidad lingüística que encuentra en el español su seña de identidad, cumpliendo así la función de punto de enfoque de la mirada en un mundo presente en el que lo global, lo transnacional y lo local se combinan como nunca antes.



Ilustración 33: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, templo de Moratalaz, Madrid, vista general exterior del templo

Por su parte los TJ son, después de la Iglesia católica, los que presentan una implantación más tupida en España que supera ampliamente el medio

millar de salones del reino, a pesar de que cuentan con un conjunto de seguidores que solo alcanza los 120.000 miembros activos mientras, por ejemplo, los musulmanes cuentan con cerca de dos millares de mezquitas y oratorios para una población que multiplica casi por veinte en España a la de los TJ.

Son un grupo que presenta una visibilidad muy destacada con una apuesta por una posición muy firme que ha llevado al colectivo a sufrir situaciones de gran violencia en el pasado en España por su posicionamiento respecto del uso de las armas y el servicio militar. Un buen número de objetores de conciencia testigos de Jehová en la España franquista purgaron largos años de cárcel (en algún caso superando los 11 años en condenas concatenadas) configurando el colectivo más perjudicado por razones religiosas en este asunto en la historia de nuestro país. Se trata, por tanto, de un grupo que se ha caracterizado por la firmeza en la defensa de sus señas de identidad en un ambiente en ocasiones muy hostil. Se caracterizan también por desarrollar una muy visible labor de proselitismo como consecuencia de su apuesta por la inminencia de la llegada del Reino de Cristo predicho en particular en el libro bíblico de las Revelaciones o Apocalipsis, lo que les lleva a exponer lo que estiman que es la verdadera senda de salvación al mayor número posible de personas, incluso con visitas casa por casa, que es un rasgo que los caracteriza y ha potenciado tanto su relevancia social como su visibilidad, pero también un cierto rechazo (ilustración 34): hay que tener en cuenta que durante decenios se les tildó de secta y fueron sometidos a una estigmatización nada desdeñable que hasta se manifestaba en carteles colocados en la puerta de algunas viviendas que no querían que les molestaran.



Ilustración 34: Cartel en una puerta en la ciudad de La Laguna (Tenerife), disuadiendo con argumentos teológicos bien definidos a los testigos de Jehová de insistir en sus visitas

Los TJ son una organización mundial con una estructura piramidal con sede en Nueva York (Estados Unidos), este modelo organizativo les permite ofrecer una perspectiva común en sus formas de entender el mundo que resulta muy adaptada al contexto tendente a la unificación más allá de países y culturas que propicia la globalización actual, aunque resulte notable el esfuerzo por adaptarse a los diversos ámbitos lingüísticos en los que se mueven. Ante las incertidumbres de los cambios acelerados que son consecuencia de la consolidación de la unidad de mercados y sus derivaciones ideológicas, culturales y políticas, ofrecen la seguridad de una mirada común para cualquier testigo de Jehová en cualquier parte del mundo. Además, la apuesta por el estudio bíblico potencia el hábito de la lectura y del trabajo intelectual entre personas que quizá en otras circunstancias no lo harían, ampliando por tanto los horizontes de sus miembros, aunque también tiendan a una cierta uniformización en las interpretaciones. Pero, si bien piensan a la humanidad como un todo, presentan una gran sensibilidad hacia la diferencia de lenguas y modelos de expresión cultural a la hora de realizar la predicación y los programas de estudio. En un país como España, marcado por la enorme fuerza del fenómeno migratorio, han sido capaces en muy poco tiempo de poner en marcha grupos que se expresan en las lenguas maternas de sus seguidores (por ejemplo, es notable el esfuerzo realizado en el caso de la lengua china), lo que potencia enormemente su eficacia. Son también comunes los grupos que se expresan en lenguaje para sordos o que emplean el braille, en un modelo muy inclusivo de proselitismo y pertenencia.

Por su modelo de organización de la actividad religiosa (basada en el estudio bíblico y las reuniones en grupos generalmente no muy numerosos) no tienden a requerir grandes centros (si no es para finalidades administrativas y logísticas) aunque cuentan con un complejo de grandes dimensiones denominado Casa Betel en Ajalvir, en las proximidades de Madrid, en el que se incluyen dos grandes salas de reuniones, edificios administrativos, biblioteca y todas las dependencias que puede requerir una pequeña ciudad en la que residen un buen número de miembros y que presenta unas características que lo asemejan a un monasterio pero también a un campus universitario o a las instalaciones de una empresa multinacional, incluyendo además un Salón del Reino en su interior (ilustración 35) y otro muy grande en las inmediaciones. Pero la tónica general de los salones del Reino es que su visibilización no suele ser ni muy destacada ni muy discreta, como puede ejemplificar el caso de Algeciras (ilustración 14). Pero en general se puede plantear que desde luego se halla bien lejos de la que caracteriza a las iglesias católicas o también al templo de los

mormones en Moratalaz que acabamos de citar y que resulta un punto de vertebración urbana del nuevo barrio en el que se ubica.



Ilustración 35: Casa Betel, Ajalvir, Madrid, el Salón del Reino del interior del complejo aparece completamente lleno durante la celebración de la Muerte de Cristo en 2011

g) La visibilización patrimonial del budismo: hibridación y reflejos de Asia

El budismo presenta la particularidad de ser la única religión que no entronca en la herencia común judeo-islamo-cristiana. Por tanto, marca un contexto religioso y patrimonial diferente del resto de las confesiones que presentan un estatus de privilegio en España y por eso nos detendremos en mayor medida en sus peculiaridades en este aspecto. Es una tradición que concretó sus modelos patrimoniales en el Asia oriental, en India, China y Japón principalmente y por tanto puede presentar un choque estético destacable con lo que se puede entender como patrimonio religioso español, siendo quizá el budismo tibetano el que ha desarrollado en España propuestas más visibilizadas y más espectaculares por lo que lo trataremos con algo de detalle (reenviando para un desarrollo con más ilustraciones a Díez de Velasco 2013-2018: 218ss.; 2020: 185ss.).

Quizá resulte especialmente interesante comenzar con la referencia a dos monumentos budistas de una visibilidad extraordinaria que se encuentran en la provincia de Málaga.

El primero es el estupa de Benalmádena. El estupa es un tipo de monumento para albergar reliquias que se circumambula en procesión, y que no suele tener su interior accesible. No es una forma de arquitectura religiosa que resulte comparable, por tanto, a las que encontramos en la cultura española y resulta el monumento budista con una visibilidad patrimonial diferencial más destacada que podemos encontrar en España. El de Benalmádena se ubica en una zona turística privilegiada y resulta muy visible desde la red de carreteras de la zona, que tiene un tráfico muy denso (ilustración 56). Tiene 33 metros de altura, el equivalente a un edificio de 10 plantas, lo que lo convierte en uno de los monumentos de su tipo más grandes, sino el mayor, fuera de Asia. Fue construido en un terreno cedido por el Ayuntamiento de Benalmádena, que también financió parcialmente la construcción, un asunto desde luego bastante excepcional en nuestro país respecto de una confesión como es la budista que no tiene acuerdos con el Estado y que ilustra la visibilización política asociable a este elemento patrimonial por parte de este municipio en particular. Se ha convertido en una atracción turística que no deja de reseñarse en las guías, los folletos de viajes y hasta en la propaganda que distribuyen los tour-operadores y las compañías aéreas que operan en la zona, por tanto, el monumento atrae a un destacado número de visitantes extranjeros, muchos de ellos turistas de carácter religioso y ha recibido en total más de un millón de visitantes en los años que lleva construido.

Su aspecto es impresionante, tanto por su ubicación, en una plataforma con extensas vistas al Mediterráneo, como por la magnitud de sus proporciones y los detalles decorativos exteriores. Pero, dado su gran tamaño, su interior ha sido habilitado para su uso y alberga dos grandes salas. En el piso de acceso, tras franquear la entrada después de subir una escalinata, encontramos un gran espacio de más de cien metros cuadrados que se usa para la meditación y el culto, en la planta baja hay una sala de exposiciones en la que se incluyen tanto muestras de arte sacro tibetano como maquetas de los nueve tipos principales de estupas tibetanas (ilustración 36). Se trata de un monumento en el que se ha producido una resignificación del espacio ya que no solo se ha aprovechado para habilitar una sala de culto, sino que se ha apostado por incluir un elemento nuclear de la forma “occidental” de entender el patrimonio que es la sala de exposiciones, que asemeja el producto final a un museo, es decir, el elemento central en una oferta turística que quiera venderse como cultural y busque superar el binomio sol y playa que

es definitorio de la Costa del Sol. No resulta un producto cultural tan extraño, incluso a su lado se levanta una tienda de suvenires regentada por el grupo, que no desentona con lo que se ofrece en cualquier propuesta turística religiosa católica, y ahí quizá radique su éxito y que no se vea como un elemento patrimonial sometido a estigma, bien al contrario.



Ilustración 36: estupa de Benalmádena, espacio museístico en el sótano

El segundo es la gompa (sala de culto y meditación) Thaye Dorje, sita en el centro denominado Karma Guen en las cercanías de Vélez Málaga que tiene una capacidad para dos millares de personas, que revisaremos más adelante al citar las peculiaridades del complejo budista en el que se ubica (ilustración 58). La particularidad que encontramos en estos dos primeros monumentos citados, sitos en la provincia de Málaga, es que han sido construidos por un grupo budista, Diamondway, que no solo no tiene relaciones con la UBE-FEBE, sino que ni siquiera se ha registrado en el RER como entidad religiosa (aunque se ha institucionalizado como una fundación denominada Fundación Karma Guen Karma Kagyu Camino del Diamante). Este ejemplo permite introducirnos en las complejidades del campo religioso en España, en el que en ocasiones, y quizá por lo laberíntico del modelo que se ha ido configurando y aplicando, como hemos visto, hay grupos religiosos que, a pesar de lo impactante de sus propuestas patrimoniales, pueden estimar que no les resulta interesante o necesario no solo no federarse, sino incluso ni siquiera visibilizarse jurídicamente como tales y no registrarse, actuando como asociaciones culturales o incluso haciéndolo sin la menor clase de institucionalización.

Frente a los monumentos singulares que hemos visto que resultan excepcionales, la tónica habitual en el budismo español es que haya dos modelos de propuestas patrimoniales. Por una parte, están los centros urbanos de prácticas, que son los más numerosos, dado que la mayoría de los budistas son urbanitas. Se suelen situar en zonas céntricas de las ciudades, de fácil acceso y sirven de lugares de reunión y práctica (con ritmos que suelen ir de lo semanal a lo diario, dependiendo del grupo) y que presentan una visibilización discreta. Por otra parte, están los centros de retiros, generalmente situados en zonas apartadas, característicos de otra de las facetas clave de la mayoría de las propuestas religiosas budistas que son las intensificaciones de la práctica religiosa en ciertos momentos. Suelen ofrecer propuestas estéticas mucho más impactantemente diferenciales respecto de lo que suele ser el patrimonio religioso español habitual y suelen apostar por una visibilización nada discreta. Repasaremos algunos de los más destacados intentando graduar lo más cerca o más alejado que puedan estar del patrimonio español habitual.

El ejemplo quizá más destacado de la inclusión sistemática de modelos constructivos asiáticos lo ofrece el monasterio Dag Shang Kagyu (Panillo, Huesca), ubicado en el Pirineo aragonés. Es uno de los complejos budistas más impresionantes y completos de España. Es el punto principal de una red con una decena de centros urbanos de práctica por todo el país. Dag Shang Kagyu parece un rincón del Tíbet o de Bután en pleno Pirineo, con los elementos decorativos y arquitectónicos característicos del budismo tibetano: los grandes estupas, una gran *gompa* (y se está construyendo una aún mayor), un centro de estudios (*shedra* en tibetano), puertas decoradas, imágenes pintadas en la roca, banderolas y estandartes (de los que da buena cuenta, por ejemplo, la extensa galería fotográfica que se incluye en su página web: <https://dskpanillo.org>). El complejo se puede dividir en tres grandes zonas. La más espectacular, y que presenta una factura de una indudable monumentalidad tibetana, es la que forman los edificios ceremoniales del complejo, con la *gompa* como centro simbólico hacia el que se converge por una parte desde la gran puerta de entrada y la senda jalonada de pequeños estupas y por otra desde la zona de grandes estupas que incluye un edificio para ofrendas y detalles alusivos en los accesos como imágenes de Buda. Los edificios principales presentan varios tejados superpuestos a cuatro aguas con el aspecto y las proporciones tradicionales tibetanas, destacando muy especialmente la gran *gompa* que se ubica en un edificio exento cuyas proporciones y decoración son plenamente asiáticas. Esta es la zona que se enseña (incluso con un horario de visitas estipulado) a los visitantes ocasionales que se sienten atraídos por el exotismo de hallar en medio del Pirineo una oferta

turística diferencial respecto de los otros puntos de interés que se promocionan en la comarca, y que se visibiliza incluso en la señalética general junto a los otros monumentos y lugares dignos de visita de la región. La segunda zona de Dag Shang Kagyu se podría definir como más volcada al interior de la comunidad, frente a la ceremonial que resulta más dirigida a la representación y a lo exterior, y es la que se especializa en la faceta de estudio asociada con el monasterio. Está en una zona más apartada e incluye una gran biblioteca-centro de estudios (*shedra*), que se ubica en un edificio exento de aspecto y factura tibetana y una zona acotada para retiros de una duración de cuatro años y que han culminado, en cada uno de los que se han desarrollado hasta el presente, una quincena de participantes. Se trata de una zona de acceso restringido enmarcada por una puerta decorada. La tercera zona es la de alojamiento e incluye casas para que residan los lamas que forman una comunidad numéricamente destacada, y también los alojamientos de visitantes y otros residentes del centro, con espacios de refectorio, cocinas, almacenes y demás dependencias. En este caso los elementos asiáticos son mucho menos destacables, salvo en la habitual iconografía tibetana que preside los espacios y en general se ha optado por adaptar los modos de construcción tradicionales de la zona y se aprovechan edificios locales en los que la piedra vista y los tejados a dos aguas son habituales. También se están empleando técnicas de construcción y diseño modernas (aunque con cierto aspecto oriental) para los edificios funcionales de nueva planta como es el que denominan Norbuling y está en vías de terminación y está diseñada para servir de alojamiento y otros servicios.

Muy destacada resulta la visibilidad patrimonial del complejo denominado Karma Guen (Vélez-Málaga, Málaga: <https://www.karmaguen.org> con imágenes del conjunto) donde se ubica la antes citada y espectacular *gompa* Thaye Dorje (ilustración 58). Ha ido creciendo a la vez que lo han hecho los proyectos religiosos, educativos y culturales que alberga y que no han llegado a concluirse, como ocurre, por ejemplo, con un proyectado museo de arte tibetano que todavía no se ha materializado plenamente, aunque en Karma Guen hay un destacado número de piezas artísticas que se han mostrado en exposiciones en la zona o se han prestado para exposiciones temporales en diversos lugares, aumentando la visibilidad patrimonial del colectivo. Incluye Karma Guen un estupa de kalachakra de 14 metros que preside todo el complejo por su posición en la parte alta del terreno a disposición de la comunidad que se ha convertido en una referencia también para el deporte en la zona. Así, por ejemplo, el resulta un hito simbólico en la prueba ciclista denominada, por la razón de pasar por los aledaños del monumento, “El desafío del Buda”

que ha alcanzado en 2019 su XII edición y convocó en ocasiones a más de un millar de participantes y se integró incluso entre las pruebas del campeonato de Andalucía. Pero el edificio que resulta más destacado en la propuesta arquitectónica y artística budista materializada en Karma Guen es la antes citada enorme sala de culto que se denomina Gompa Thaye Dorje. Se trata de uno de los espacios de culto budista más grandes fuera de Asia, que resulta impresionante también desde el exterior por sus proporciones. Es una sala de factura arquitectónica moderna, pero completamente decorada siguiendo el tradicional estilo tibetano.

Una utilización ejemplar de edificios de aspecto alejado del asiático, incluso en las zonas de uso religioso o de representación, lo tenemos en el centro de retiros budista más antiguo fundado en España: O Sel Ling (Bubión, Granada <http://www.oseling.org>, con muchas fotografías). Se trata de un singular complejo situado en plena Alpujarra granadina, en un paraje con un acceso mucho menos sencillo que Dag Shang Kagyu. El centro en 1982 fue visitado por el Dalai Lama, que le dio el nombre que lleva, durante su primer viaje a España. O Sel Ling presenta elementos notables de visibilización patrimonial y artística. Desde la entrada, en la que introducen al visitante carteles explicativos y el horario de visitas turísticas, se van desgranando muchos de los elementos habituales de un centro de esta envergadura. Acoge al visitante un pórtico de estilo plenamente tibetano con una gran rueda de oraciones. Más adelante se levanta un estupa, terminado en 1990, pero proyectado años atrás, que fue el primero construido en suelo español con una ubicación espectacular con los valles de la Alpujarra al fondo y que no presenta sala accesible en su interior. Preside todo el conjunto una enorme estatua en bronce de Tara, que se levanta en un paraje en el que destaca la majestuosidad de las cumbres y los valles de la Sierra Nevada y que sigue los modelos iconográficos plenamente orientales. Los caminos interiores están decorados con murales, banderolas y otros detalles plenamente tibetanos que se combinan con las montañas para ofrecer un contrapunto espectacular y muy apreciado por quienes buscan en el lugar un reflejo del Himalaya en Europa. Tras estos elementos netamente orientales que jalonan el camino, se llega a la zona principal, un antiguo cortijo alpujarreño habilitado. Resulta notable la utilización de la arquitectura tradicional en piedra vista y tejados planos en la zona nuclear del conjunto, que incluye una pequeña sala de meditación, la biblioteca, salas de estudio, la cocina presidida por un altar, el comedor y otras dependencias. También se emplea la construcción alpujarreña tanto en las diversas casitas para retiros individuales que jalonan el complejo, como en el dormitorio colectivo. Esta mezcla de lo tibetano y lo local, que vemos que caracteriza al centro, hace

que resulte particularmente chocante un tercer elemento, la sala de meditación más grande de O Sel Ling, que presenta un impacto estético diferencial notable. Se trata de una gran carpa redonda con reminiscencias futuristas que tiene un valor simbólico destacado para la comunidad, ya que recupera la carpa provisional que se empleó en 1978 en Ibiza por parte de los lamas tibetanos fundadores del grupo.

Destaca también el programa patrimonial y artístico que se ha desarrollado en el monasterio budista Sakya Tashi Ling, que se inauguró en 1996, y que es quizá uno de los más peculiares de nuestro país, e incluso a escala mundial, y presenta una visibilidad extraordinaria. Este grupo ha generado algunas de las propuestas budistas españolas más mediáticas por su impacto y su visibilidad, destacando sus discos de música budista, y en especial el notable éxito de ventas de 2005 “Monjes budistas”, que llegó a disco de oro. El monasterio Sakya Tashi Ling resulta una propuesta patrimonial muy peculiar en la que la reutilización y la hibridación son claves, puesto que ocuparon y restauraron los edificios del Palau Novella, una joya de la arquitectura ecléctica catalana de finales del siglo XIX que está situado en el Parque Natural del Garraf (Olivella, Barcelona). Se trata de un contexto arquitectónico y decorativo que no puede dejar de impactar a quienes lo visitan. Por mérito propio se ha convertido en un reclamo turístico notable, con visitas guiadas que suponen una de las rentas del monasterio, incluyendo también un museo de arte tibetano, principalmente religioso, con un destacado número de piezas, algunas de un tamaño muy considerable, que se muestran en vitrinas y salas adaptadas para finalidades museográficas. El complejo es impresionante y la misma casa palaciega es en sí un edificio singular digno de visita, con elementos artísticos de un pasado que la comunidad ha tenido buen cuidado en respetar, aunque superponiendo los elementos budistas. Por tanto, las características tibetanas predominan como contrapunto hasta en las zonas que han sido menos transformadas. La sala de estar del primer piso resulta también muy chocante, pues los elementos decorativos modernistas se combinan con las estatuas y las pinturas de seres sobrenaturales del panteón tibetano, con voluminosas estatuas de Tara que otorgan un toque simbólicamente femenino a la estancia (ilustración 37).

Hay que añadir al impacto del propio edificio el de las ceremonias budistas que se realizan en el centro, pues resultan especialmente vistosas y con gran éxito de participantes y visitantes, al que no es ajeno la esmerada atención que se ofrece por parte de los miembros de la comunidad que incluye, por ejemplo, un servicio de guardería y presenta hasta su añadido culinario en el comedor, ubicado en las antiguas bodegas de la mansión, las cocinas y otras dependencias de servicio que ofrecen una restauración

vegetariana de calidad en un entorno general en el que se ha cuidado mucho también el respeto por el medio ambiente y el patrimonio natural.

El elemento de tipo asiático más evidente en todo el complejo es el gran estupa, erigido en 2002, en un emplazamiento muy visible y espectacular, a la entrada del complejo y rodeado de ruedas de oración, marcando un espacio netamente diferente al del Palau Novella, puesto que no existe en este caso hibridación y, por el contrario, se ha optado por incluir un elemento con una estética tibetana claramente diferencial.



Ilustración 37: Sakya Tashi Ling, sala de estar

Pero quizá el ejemplo más interesante y creativo de la apuesta por la hibridación artística, cultural y simbólica puede ofrecerlo otro estupa más pequeño que se ha embutido en un lavadero modernista (ilustración 38). Se trató de un proyecto artístico de calado, perfectamente diseñado e implementado y en cuya restauración y nuevo uso participó la Reial Càtedra Gaudí de la Universitat Politècnica de Catalunya. En este notable monumento, los elementos locales, modernos y asiáticos combinados terminan generando un nuevo empleo, perfectamente adecuado en un monasterio budista, para un elemento arquitectónico obsoleto como era un lavadero. Justamente el hecho de que el elemento original se hubiese construido desde los presupuestos estéticos modernistas y eclécticos ha terminado conllevando que el producto final, tras la inclusión de elementos claramente asiáticos y foráneos, resulte estéticamente armonioso y simbólicamente muy interesante.



Ilustración 38: Sakya Tashi Ling, pequeño estupa embutido en un antiguo lavadero

Paradigmático en lo respetuoso de este programa de visibilización patrimonial lo encontramos en la capilla católica. Se ha mantenido en el monasterio budista en su ubicación central en el patio principal del complejo. Se han respetado todos sus elementos, tanto el altar y las imágenes de culto, como hasta los bancos que son un elemento que en el culto y la etiqueta religiosa budista no se utiliza ya que es el suelo el lugar en el que se sientan los participantes (ilustración 72). La particularidad en Sakya Tashi Ling es que las estatuas llevan al cuello pañuelos blancos tibetanos como si de budas o bodisatvas se tratara. Es una apuesta que visibiliza ambos mundos religiosos y que ilustra la capacidad de adaptación que puede llegar a tener el budismo y que nos introduce en las especificidades que trataremos en el capítulo quinto al hablar de los espacios multiconfesionales.

Un paso ulterior en este proceso que estamos ejemplificando en la hibridación entre los elementos asiáticos y modernos, y que hemos evidenciado solo en ocasiones en los ejemplos anteriores, lo encontramos en la siguiente

propuesta artística y arquitectónica que vamos a repasar. Se trata de la Fundación Sakya / Centro budista Sakya Paramita (<https://www.paramita.org>), que se ubica en una urbanización de lujo en Pedreguer, Denia, en una de las zonas más turísticas del litoral de Alicante. Se trata de un edificio de diseño plenamente actual que resulta un alarde de adaptación funcional a la parcela en la que se ubica, que presenta una orografía escarpada y resulta una propuesta excepcional de la creatividad y la versatilidad de la arquitectura contemporánea. Quizá lo más impactante del centro resulte la experiencia visual que se produce al entrar en la sala principal de meditación (ilustración 39). Se trata de un espacio muy amplio, caracterizado por resultar diáfano, al carecer de columnas, y que puede albergar a muchos centenares de participantes. Frente a los espacios tibetanos con columnas que sostienen la techumbre, en este caso se ha optado por minimizar los soportes. La sensación de amplitud es tal que se ha resuelto por medio de colgar en el techo telas redondas en forma de medias columnas que delimitan el vacío de la sala que, al no tener ninguna silla, resulta quizá chocante para quien la contempla con la vista acostumbrada a catedrales o grandes iglesias habituales en España, que están amuebladas con filas de asientos. Los detalles de iluminación de la enorme sala de meditación se resuelven con unas claraboyas que forman un tejado en el que la estética no se enfrenta con la utilidad, sino que produce un valor añadido en la visibilización de la propuesta. Permiten la entrada de luz cenital además de la que llega desde la parte este del edificio, con ventanales que se abren a una terraza con vistas al Mediterráneo combinando así montaña y mar. El complejo incluye otras dos salas de meditación más pequeñas, una específicamente diseñada para ceremonias que utilizan el fuego, además de diversas salas de estudio o para ceremonias específicas, biblioteca, un pequeño museo, además de habitaciones para los lamas y para quienes realizan retiros o asisten a los cursos que se imparten en el centro. Se incluye un gran comedor y unas modernas cocinas preparadas para atender a centenares de comensales si fuese necesario.



Ilustración 39: Fundación Sakya / Centro budista Sakya Paramita (Pedreguer, Denia, Alicante), gompa

Hasta ahora hemos estado repasando centros que serían comparables, desde el punto de vista funcional, a lo que se encuentra en Asia en los monasterios o lugares en los que desarrollar retiros.

Pero en Occidente han surgido nuevos espacios. Un paso ulterior en esta combinación de centro budista y espacio moderno lo encontramos de nuevo en la muy turística zona malagueña y conforma un espacio de base en España de la Nueva Tradición Kadampa (<http://kadampa.org>). Se trata del que se ha nombrado como Hotel Kadampa, en Alhaurín, Málaga, que toma la denominación oficial de KMC (Kadampa Meditation Center) España / Centro de Meditación Kadampa de España. Encontramos en él una mezcla de hotel y centro de meditación y retiro, con unas infraestructuras que satisfacen las exigencias de turistas religiosos de modo pleno y ejemplifica la adaptabilidad característica de la Nueva Tradición Kadampa respecto de las fórmulas occidentales, también en la gestión del ocio, y aporta un elemento más en la evidencia del auge que en España tiene el turismo religioso budista. Se presenta con las características habituales de un hotel rural, y en el pasado, antes de la crisis en el sector provocada por la pandemia del covid19 se ofrecía en los circuitos habituales de reserva de plazas hoteleras. Pero la clientela la formaban entonces tanto turistas en general que buscaban un emplazamiento diferente, con un plus de servicios que lo apartaban de las ofertas habituales de sol y playa, como budistas que apostaban por la posibilidad de desarrollar prácticas de meditación y retiro en un ambiente con otros diversos atractivos. Se trataba en cierto modo de un lugar que incidía en los servicios que se suelen ofrecer en otros centros budistas de retiros, pero siguiendo los modos de visibilización habituales de las propuestas turísticas más estándar.

Muchos centros de retiros disponen de habitaciones que se asemejan bastante a las de un hotel, en una línea que no es ajena a lo que se propone, por ejemplo, en el caso católico, donde no es excepcional la transformación de algunos monasterios o partes de éstos en residencias muy parecidas a hoteles en los servicios que ofrecen. En el caso que tratamos se dio un paso más, no nos encontramos ante un centro que incluya algunas habitaciones, se trata de un complejo hotelero resignificado en el que los componentes religiosos se ofrecen como valor añadido. En efecto, en su presentación como hotel, se componía de habitaciones estándar y de bungalows que tenían su llave y número, incluyendo entre sus alicientes una piscina con solárium. Pero también se ofrece una biblioteca de temas budistas y una sala de meditación de factura sobria pero muy cuidadosamente decorada donde se pueden realizar prácticas meditativas, retiros, o asistir a ceremonias. Todo lo anterior está ubicado en el mismo recinto y en una inmediata proximidad, por lo que se

podía tomar un baño o el sol teniendo a muy pocos metros la sala de meditación que está, además, visiblemente rotulada como “Templo Kadampa de la Paz” (ilustración 40) y presenta elementos artísticos y estéticos asiáticos y característicos del budismo tibetano, pero ubicados en un contexto general arquitectónico completamente moderno. Las propuestas kadampas de ocio a escala global incluyen una red de locales al modo de bares-restaurantes que se denominan Cafés de la Paz, y en este centro que repasamos se incluía también uno, además de la sede de la editorial Tharpa, dedicada a la publicación en español de los libros y materiales producidos por el ya difunto fundador del colectivo, Kelsang Gyatso (1931-2022).



Ilustración 40: la piscina y la gompas contiguas en la propuesta kadampa en Alhaurín (Málaga)

Más allá de la espectacularidad y peculiaridades de estas propuestas englobadas en el budismo tibetano, que son las que presentan una apuesta por la visibilización diferencial más evidente, también encontramos propuestas destacadas en otras orientaciones budistas, aunque probablemente resulten menos notables, no solo porque el esfuerzo por parte de los grupos que las han puesto en marcha sean menos sistemáticos, sino también porque la estética implícita parecería producir resultados menos espectaculares.

El zen presenta en España centros de retiros de entidad, que tienen la categoría de templos e ilustran una inversión patrimonial significativa por parte de las comunidades que los han puesto en marcha. Pero la discreción estética del zen, la tendencia al minimalismo, a mimetizarse con el entorno

natural y utilizar los recursos locales, llevan a que los resultados resulten mucho menos espectaculares. Uno de los templos zen puestos en marcha en España es el Seikyují, situado en el Cortijo de La Morejona de Morón de la Frontera (Sevilla). Tiene una notable sala de culto y unas instalaciones muy cuidadas que mantienen la línea arquitectónica local.

También resulta espectacular el templo Luz Serena (Casas del Río, Valencia), está ubicado en un paraje natural de gran belleza y presenta algunos elementos patrimoniales de corte japonés como un jardín de piedras frente a una arquitectura general que no desentona con la habitual de la zona. El colectivo tenía el proyecto de construir una sala de meditación de gran tamaño y de factura moderna, tendiendo a las formas redondeadas, pero no se ha materializado y la sala que se utiliza, salvo por los detalles del muy sencillo altar de factura japonesa, no ofrece elementos asiáticos notables más allá de las campanas y tambores para la llamada a la práctica del zen. Los espacios urbanos del budismo zen también suelen resultar apuestas patrimoniales peculiares por su cuidada estética minimalista. Un buen ejemplo lo ofrece el centro nombrado Naniwa en Zaragoza, antes asociado a la red centrada en Luz Serena que presenta una sala de meditación muy cuidada en la que un jardín de piedra delimita y decora un espacio con una luminosidad muy sugerente (ilustración 57).

También más allá del zen resultan propuestas patrimoniales destacables los centros de retiros que ha puesto en marcha en nuestro país la Comunidad Budista Triratna, en especial el denominado Guhyaloka (en la provincia de Alicante).

Por el contrario, a lo que hemos visto hasta ahora, un grupo que tiene un peso notable en España es Soka Gakkai, pero no pone en marcha centros de retiros, aunque tiene locales de grandes dimensiones que albergan colectivos numerosos. Resulta muy significativo el que nombran Centro Cultural Soka puesto en marcha en Rivas, en la provincia de Madrid, que evidencia una notable apuesta patrimonial al dotarse de un gran edificio propio de factura moderna y muy funcional, que constituye uno de los mayores centros budistas del país. Como patrimonio religioso particularizadamente budista en su diseño no destaca de modo especial, aunque sí como propuesta arquitectónica moderna.

Hasta que no se materialicen algunos grandes proyectos como el que promueve la Fundación Lumbini Garden y que ha pasado de localizarse en Madrid a hacerlo en Cáceres (<https://fundacionlumbinigarden.com/>), con el objetivo de erigir la mayor estatua sedente de Buda en jade blanco a escala mundial, en el contexto de un gran complejo con centros de culto y de estudios budistas, estos ejemplos que hemos destacado en este trabajo resaltan de modo claro, y en especial el estupa de Benalmádena con el que empezábamos este apartado dedicado al budismo.

En cualquier caso evidencian el surgimiento de un nuevo patrimonio budista que se adapta de modos muy hábiles a los nuevos contextos occidentales donde está afianzándose esta religión milenaria que en tantas ocasiones anteriores ha sabido hibridar elementos foráneos y locales y que ahora evidencia una expansión global, y España puede resultar un interesante ejemplo de ello, ya que en un país que hace del turismo una de sus “industrias” más florecientes, el peso del elemento turístico, como hemos visto en varios de los casos revisados, puede explicar lo que podríamos denominar como una sobredimensión patrimonial de algunas de las propuestas repasadas, si tenemos en cuenta el modesto impacto numérico de quienes, residiendo en nuestro país, siguen de modo no esporádico la práctica budista en España.

h) La visibilización patrimonial del cristianismo ortodoxo

El patrimonio ortodoxo en España (revisado con ilustraciones en Díez de Velasco, ed. 2020: 74ss.) resulta especialmente fácil de escamotear por el recurso a su confusión con el mayoritario. Como en tantos otros ámbitos (como el educativo cuando en la Escuela se suele decir “clase de religión” cuando se está refiriendo a clase de religión católica), se suele tomar la parte (aunque mayoritaria) por el todo. En el caso ortodoxo se añade, además, el hecho de que un destacado porcentaje de los lugares de culto son cesiones de la iglesia católica, algo menos de la mitad en el caso rumano, superando esas cifras en el caso del Patriarcado de Constantinopla y en menor medida en el resto. Además, hay que tener en cuenta que el diferencial estético entre una iglesia católica y una ortodoxa, en especial para ojos poco experimentados, puede no mostrarse en algunos casos como muy evidente, de ahí que frente a otras propuestas patrimoniales de las minorías que pueden presentar un fuerte diferencial, el caso ortodoxo puede resultar bastante invisible, salvo monumentos excepcionales, como pueden ser las catedrales, como veremos (ilustraciones 49 a 52) o iglesias muy peculiares en su factura como la que se ubica en Altea, en la provincia de Alicante (ilustración 53).

Puede resultar significativo de esta cierta invisibilización de base el caso de Alcalá de Henares y la parroquia de San Jorge. Alberga una de las comunidades rumanas más numerosa y activa en España, en un municipio con una población de origen rumano de más de 20.000 personas. El ayuntamiento de la localidad cedió gratuitamente por 40 años un terreno para la construcción de la iglesia en un convenio firmado en 2007, la ceremonia de colocación de la primera piedra se desarrolló en 2008, pero las obras se dilataron un decenio y no se comenzó a utilizar hasta 2018. Hasta ese momento y desde su cesión en 2001 por el obispado católico, la comunidad

rumana utilizaba la Iglesia de San Jorge. Por tanto, durante casi 20 años el local de culto ortodoxo rumano era una iglesia católica ubicada no lejos de la estación de ferrocarril. Nada por fuera, salvo los carteles alusivos en rumano, permitía a cualquier paseante distinguir que se trataba de algo diferente de una pequeña iglesia católica. No era un edificio exento y, por tanto, resulta una construcción poco visible, encajonada entre dos bloques de viviendas. Pero una vez dentro tampoco se notaba diferencia destacable con cualquier iglesia católica, a excepción de lo numeroso de la asistencia y la cantidad de imágenes que poblaban la zona del altar (ilustración 41). Se mantenían incluso los bancos largos para que se sienten los asistentes que son característicos de las iglesias católicas y que en el culto ortodoxo en espacios propios o alquilados no se suelen incluir, optando por espacios diáfanos y por sillas móviles.



Ilustración 41: antiguo local, cedido por la Iglesia católica, de la parroquia ortodoxa rumana de San Jorge en Alcalá de Henares, interior de la iglesia con profusión de iconos

Esto es justamente lo que encontramos en el nuevo edificio, un amplio espacio que puede albergar en las ceremonias a una comunidad numerosa que asiste de pie o que toma una silla plegable, o fácilmente transportable, para sentarse puntualmente, salvo las personas que por su edad o condición física no puedan estar de pie. Pero en lo que se refiere al exterior, la nueva parroquia de San Jorge de Alcalá resulta un edificio notable por su falta de visibilización diferencial. No parecería distinguirse de cualquiera de las propuestas de iglesias católicas de nueva planta contemporáneas, con campanarios de factura moderna (ilustración 42). Pero una mirada más detallada encontraría alguna especificidad, como la cúpula que aparece en la parte trasera, pero sobre todo resalta el tipo de cruz que corona tanto el campanario como la cúpula y que marca una diferencia con lo que encontraríamos en una iglesia católica y que además ofrece una semejanza con la espectacular propuesta, también de nueva factura, que es la de la catedral rumana de Madrid, que luego citaremos (ilustración 51). En suma, este ejemplo de Alcalá nos permite ejemplificar una acción de visibilización patrimonial que no desentona ni destaca, salvo por sutiles elementos, de lo colindante.



Ilustración 42: parroquia ortodoxa rumana de San Jorge, Alcalá de Henares

Un interesante ejemplo de la apuesta contraria lo ofrece un centro particularmente visibilizado (del que se ofrecen ilustraciones en el capítulo siguiente), la iglesia de San Miguel Arcángel, del Patriarcado de Moscú, situada al mismo pie de la carretera nacional entre Alicante y Valencia entre las ciudades de Altea y Calpe, a la entrada de una urbanización de lujo. Se trata de una iglesia que, por su estética y decoración, parecería trasladarnos al corazón de la Rusia profunda (ilustración 54). El diferencial patrimonial es notable, el uso de la madera como material de construcción, el abigarrado iconostasio, la decoración de paredes y bóvedas, las cúpulas, la falta de asientos que hacen que las ceremonias se sigan de pie, todo apuesta por marcar la diferencia. En este caso hay que tener en cuenta que se ha tratado del resultado de la iniciativa privada de un promotor inmobiliario ruso que también ha tenido una trayectoria en su país en la construcción de iglesias y todos los materiales, salvo las campanas, se han importado desde Rusia. Es bien cierto que al tratarse de un edificio y un terreno en propiedad (del constructor, cuyo uso cede al Patriarcado de Moscú), el programa de construcción se ha podido desarrollar sin grandes trabas, a diferencia de lo que ocurre en los locales alquilados en los que solo puede haber una pequeña inversión en la transformación y, además, para no desentonar en exceso, se suele optar por la discreción en la decoración exterior e incluso también en muchas ocasiones en la interior. Como en los casos anteriores el interior de la sala de culto es diáfana, sin sillas ni banquetas y las ceremonias las siguen en pie los fieles, destacando particularmente en este caso tanto la riqueza de la decoración como de las vestimentas de los oficiantes (ilustración 55).

Una notable inversión patrimonial de la ortodoxia en España, que puede además ayudarnos a ahondar en la cuestión antes expuesta de la visibilización diferencial, tiene que ver con las catedrales que han puesto en uso (ilustraciones 49 a 53). Dos de ellas fueron iglesias no pensadas para tal fin, la griega y la rusa, pero la tercera, desde su primer momento de diseño, estaba pensada como tal.

La catedral con más solera es la del Patriarcado de Constantinopla, que fue diseñada como iglesia de la comunidad griega y terminada y puesta en uso en 1973. Al transformarse en sede episcopal en 2003 pasó por tanto a la categoría de catedral. Es un edificio que no presenta una muy destacada visibilización diferencial exterior, incluye un estilizado campanario, que salvo en sutiles elementos de decoración o en la cruz que se sitúa en su cúspide no desentona de un modo evidente de lo habitual en España (ilustración 49). También resulta peculiar la pequeña cúpula que corona la iglesia, pero, en general, todo el conjunto por fuera no llama la atención de un modo chocante para una sensibilidad ahormada a los edificios católicos españoles y su variabilidad estética.

Pero el choque estético diferencial lo encontramos del modo más claro de puertas para adentro con un interior profusamente decorado, con un imponente iconostasio, con un ambiente oscuro en la línea de la sensibilidad bizantina (ilustración 50). De todos modos, la nave presenta bancos al estilo de las iglesias católicas, que marca la diferencia con lo que hemos planteado anteriormente respecto de la zona para los fieles de la mayoría de las iglesias ortodoxas. Una peculiaridad del edificio es que es propiedad de la iglesia y no una cesión municipal.

El siguiente edificio que nos interesa es una cesión por 75 años del Ayuntamiento de Madrid a la Iglesia Ortodoxa Rusa, se comenzó a construir a finales de 2011 y se terminó dos años más tarde y como la anterior, en principio albergaba una parroquia, la de Santa María Magdalena. Pero la transformación en obispado del territorio de España y Portugal en 2018 la ha convertido en catedral del Patriarcado de Moscú.

En este caso el edificio sí que presenta un choque estético diferencial tanto en el exterior como en el interior. Las cúpulas doradas, las formas curvadas y absidales, hablan de un contexto estético que, si bien no resulta tan fuertemente diferencial como el de la iglesia de Altea y su construcción en madera, está optando por formas peculiares y distintas de las habituales en el país y muy visibilizadas.

El interior muestra una sala sin bancos y muy estilizada y amplia en altura con un imponente iconostasio en piedra, que no deja la menor duda de un estilo de nave bien diferenciado de lo que se podría encontrar en cualquier iglesia católica. Así como la catedral del Patriarcado de Constantinopla cabría la posibilidad, si obviamos las pinturas que decoran todo su interior, que pudiese recordar a una iglesia prerrománica, en este caso nos hallamos ante una estética y una envergadura que se aleja de lo habitual en las propuestas católicas en España.

La tercera catedral ortodoxa que se ha levantado en Madrid es la del Patriarcado de Rumanía. En este caso el obispado precedía a la catedral y por tanto el conjunto ha sido construido ex profeso para convertirse en el edificio representativo de la iglesia ortodoxa con mayor número de fieles y de parroquias que hay en España. La primera piedra se puso en 2010 y fue inaugurada oficialmente en 2017. Se sitúa en un solar de cedido en 2009 por el Ayuntamiento de Madrid. El exterior, como ocurre con la catedral rusa, aunque quizá en mayor medida en este caso, se caracteriza por la sensación de amplitud aérea (ilustración 51), que evidencian sus medidas, ya que la longitud, de 24 metros, equivale a su altura y es mayor que su anchura, que son 16 metros. Esta sensación se potencia claramente en el interior. El edificio, de todos modos, tiene una visibilización diferencial menor que la catedral rusa, ya que las muy llamativas cúpulas doradas de la segunda no tienen aquí

un correlato tan chocante. Resulta peculiar con sus formas redondeadas y sus altos ventanales, siguiendo modelos habituales en Rumanía, pero no produce un choque estético radical, aunque la impresión general del edificio deja pocas dudas de que se trata de una iglesia distinta de las católicas habituales, aunque sin desentonar de modo notable.

El interior potencia la sensación poco abigarrada que caracteriza en general la estética de las parroquias rumanas en España que no se ubican en cesiones de la Iglesia católica que es donde se puede plantear más libremente esa decoración propia (no heredada de espacios cedidos en los que los cambios no pueden ser muy destacados) que se va construyendo al ritmo que permiten los medios disponibles. La sensación actual del interior es que se trata de un espacio despejado y de amplitud para poder albergar, de pie, a una asistencia numerosa, y que los elementos decorativos son sobrios.

Además de las catedrales, hay que tener en cuenta otro elemento de visibilización patrimonial ortodoxa que se está implantando en España: los monasterios, aunque resulten emplazamientos poco destacados. La vida monacal es característica de los máximos líderes religiosos ortodoxos, que son célibes y monjes, a diferencia de los párrocos que están casados.

En resumen, se está consolidando en España un nuevo patrimonio ortodoxo que tiene algunos elementos significativos, en particular las catedrales. Presenta una visibilización diferencial distinta si los edificios en los que se desarrolla el culto son cesiones o locales propios, si son lugares de culto estable o de culto esporádico, pero también dependiendo de los patriarcados resultando el de Moscú el que hace una apuesta más decidida por poblar el país de edificios con una singularización propia que los hace muy reconocibles en lo diferente.

i) La visibilización patrimonial de los grupos religiosos registrados y de los que no se registran

En este apartado revisaremos lo que podrían denominarse como las minorías de las minorías en lo relativo a la diversidad religiosa en España, ya que no presentan ninguna singularización en lo que se refiere a la institucionalización de la cooperación con el Estado, aunque desde el punto de vista de su visibilización patrimonial, pueda resultar muy destacable su impacto.

En lo que se refiere a esta visibilización, el caso de Scientology es particularmente interesante, porque tres años antes de la aceptación de su inscripción en el RER ya habían inaugurado su sede principal en España, sita en una céntrica calle de Madrid muy cerca del Palacio del Congreso de los Diputados. Lo hicieron en un acto multitudinario y seguido por medios de comunicación de todo el mundo y en el que uno de los oradores fue Tom

Cruise que desarrolló un discurso sin papeles en un bastante correcto español. Se trata de un gran edificio que, aunque no es exento, es muy visible e imponente pues se abre a dos calles (ilustración 43), y presenta tanto partes dedicadas a la administración como a los cometidos de carácter netamente religioso destacando una sala de culto de tamaño medio (ilustración 66) junto a un gran número de dependencias donde desarrollar los tests y la metodología de aprendizaje espiritual que caracteriza al grupo. El edificio de Scientology en Madrid permite, además, ejemplificar del modo más evidente una fuerte tendencia a dejarse ver, a enfrentar los monopolios tanto católico (y conviene recordar que este edificio pertenecía con anterioridad a una congregación religiosa católica) como no religioso que, como vimos, tienden a la invisibilización de las demás opciones y aún en mayor medida quizá en el caso de los grupos que se caracterizan por no corresponder a planteamientos de carácter tradicional y a los que podríamos clasificar en el conjunto de las nuevas religiones.



Ilustración 43: edificio en Madrid de la Iglesia de Scientology

Muy anterior en España al impacto del budismo resulta el del hinduismo, aunque no ha tenido finalmente un arraigo tan destacado. Muchos de los perfiles que surgen en las entrevistas a los practicantes budistas españoles más antiguos evidencian una historia previa relacionada con los movimientos hinduistas que fueron tan influyentes desde finales de la década de los 50 del siglo pasado y que popularizó la espiritualidad hippy (y hasta grupos musicales como los Beatles). El viaje a la India fue para aquellos españoles de los años del tardofranquismo una búsqueda de gurús y de swamis hindúes, aunque por el camino algunos pudiesen terminar entre lamas y rimpochés. La Ibiza que acogió en 1977 a los primeros maestros tibetanos escuchaba en mayor medida entonces a los maestros hinduistas.

En esta época ya se había registrado en España como entidad religiosa la Asociación para la Conciencia de Krishna, que lo hizo en el año 1976: son los famosos y populares Hare Krishna, muy visibles por las procesiones que realizan por el centro de las grandes ciudades españolas (ilustración 62) y que tan chocantes resultaban a finales de los años 70 del siglo pasado. Forman la rama española de la ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) y han sido bien estudiados en nuestro país (Prat 1997, Vallverdú 1998; 2001). Su sede en Madrid resulta bastante visible desde la calle, portando la denominación de centro cultural (ilustración 44). En su interior alberga un templo en la parte baja del local (ilustración 45), así como salas de reunión que también se usan como restaurante en el que se elaboran los alimentos según las especificaciones religiosas de la comunidad.





Ilustraciones 44-45: Madrid, centro cultural Hare Krishna, exterior y sala de culto

Tienen centros también en Barcelona, Tenerife, Cantabria, Ávila o Málaga, pero destaca en Brihuega (Guadalajara) el gran complejo religioso llamado Nueva Vrajamandala. Forman el más conocido de los grupos de los nuevos hinduistas, conversos españoles que suelen tener sus maestros y sus centros de retiro en la India o en general fuera de España y que en esto se diferencian de los budistas españoles, que cuentan en nuestro país con múltiples centros de retiros, con maestros residentes o visitantes, con lamas y monjes españoles que guían retiros (algunos ya culminados que han durado más de tres años y que se han desarrollado completamente en España), con un patrimonio religioso notable, como hemos evidenciado, factores que quizá también permitan entender el porqué del mayor desarrollo en nuestro país de esta propuesta de raíz oriental y menor de las sendas hindúes.

Pero, así como los budistas que podríamos denominar como étnicos en España son poco numerosos y poco visibles (a excepción de unos pocos lamas y maestros nacidos en Asia) ya que la inmigración desde países budistas no es muy importante (quedando abierta de todos modos la incógnita de las poblaciones chinas y el papel que pueda tener el budismo en sus modelos religiosos en el presente y sobre todo en el futuro), en España sí que es muy destacada la comunidad hinduista asiática. Pero la potencia histórica de su presencia en España es muy anterior ya que hay que tener en cuenta que los primeros llegados lo hicieron casi un siglo

antes que los primeros hippies pensasen en dirigir su devoción hacia sus divinidades. En sus comercios los dioses de la India dejan en muchos casos lugar también para las advocaciones católicas (ilustración 60), que, además, aceptan en alguna medida como propias, porque puede que en ellas reconozcan a sus divinidades, aunque vestidas con el color local. Pero también es notable su patrimonio religioso en forma de templos. Un ejemplo destacado lo ofrece una de las comunidades hinduistas más numerosas de España, la que se sitúa en Adeje-Arona (Tenerife) y promueve ceremonias religiosas multitudinarias (con varios miles de participantes) con un gran seguimiento mediático o también los Geeta Ashram, muy visibilizados, destacando, por ejemplo, el de Santa Cruz de Tenerife (ilustración 61) o el de Las Palmas de Gran Canaria que, en edificios que los albergan, destacan por lo bien evidente de los grandes carteles que los anuncian.

Otro ejemplo puede resultar interesante a la hora de evidenciar el interés que pueden tener ciertos grupos religiosos en registrarse y no solo optar por la fórmula de las asociaciones culturales lo encontramos entre los sijs, que en España empiezan a tener una cierta presencia con centros de culto (que se denominan gurudwaras) en diversos lugares del país, pero especialmente destacables en Cataluña, donde radican las comunidades más estables y antiguas, pero también presentes la costa mediterránea hasta Murcia y Madrid. Comenzaron a registrarse en 2009 y en la actualidad rondan la veintena. Los enfrentamientos violentos a escala internacional producidos, por asuntos en los que el factor de la casta no deja de resultar importante, con los denominados ravidasis, y que fueron destacables hace un tiempo en Barcelona con intervención incluso de las fuerzas de orden público, ha llevado a que la acción registral se haya multiplicado dado que los lugares de culto registrados tienen un nivel de protección mucho mayor que los locales de asociaciones culturales. Un ejemplo de estos centros, bastante visible desde el exterior, lo tenemos en el Gurudwara Gurdarshan Sahib Ji de Barcelona, ubicado en el barrio del Raval y registrado a finales de 2009, uno de los primeros en hacerlo.

Entre las religiones que han surgido en Asia podemos destacar una que, aunque fue fundada en Irán, presenta en la actualidad un impacto mundial: la fe baha'í. Además, se inscribió muy tempranamente, en 1968, en el RER y en la actualidad tienen centros de reunión numerosos, superando el centenar, aunque muchos sean de índole casi privada mientras que otros destacan por su tamaño y visibilización, como el principal del grupo, sito en Madrid (ilustración 46) o el de Santa Cruz de Tenerife, que es sede de la Asamblea Canaria.



Ilustración 46: centro Bahá'í de Madrid

Ya hemos invocado en el primer capítulo los problemas que tuvo para registrarse la “Iglesia de la Unificación” en España. En 2001 lo consiguieron y, dado lo intrincado y laborioso que resultó todo el proceso, han seguido manteniendo el mismo nombre en el RER hasta el presente a pesar de que el grupo internacional al que pertenecen cambió su denominación por la de UPF (Universal Peace Federation-Federación para la paz universal). Tienen en Madrid, un centro muy visibilizado y ya citado, denominado “Espacio Ronda” (ilustración 17) en el que no solo desarrollan las ceremonias religiosas acostumbradas, en las que la figura del reverendo Moon es clave, sino que también llevan a cabo un variado programa cultural muy activo en el que en ocasiones tienen también cabida propuestas artístico-culturales de otras religiones (particularmente de carácter oriental o de orientación mística).

Esta vertiente cultural de algunas de las propuestas religiosas no es un asunto excepcional, bien al contrario, nos delimita una tendencia, la de aunar lo religioso con lo artístico y cultural, tanto moderna (que tiende a reconducir la religión para dejar solo lo espectacular) como tradicional (en algunas religiones lo cultural es indisoluble de lo cultural). Muchos de los grandes complejos musulmanes que hemos revisado en el apartado correspondiente son no solo mezquitas, sino también centros culturales (por ejemplo el de la M-30 o el de Málaga), otro tanto ocurre con el complejo en Madrid donde se ubica la sinagoga principal de la ciudad y un buen ejemplo (o contraejemplo) relativo al budismo nos lo ofrece la Casa del Tíbet de Barcelona, en teoría se trata de un centro cultural y no religioso (de hecho no está registrado como tal en el RER), pero alberga en su interior dos salas de culto, una

de gran tamaño y otra más pequeña. Los límites, que pueden parecer tan evidentes desde los presupuestos taxonómicos de la Modernidad que separa (o cree poder hacerlo) lo sagrado de lo profano o lo religioso de lo que no lo es, no son tan sencillos de diseccionar en el trabajo de campo, entre los contextos cambiantes de la abigarrada selva de lo real que estamos intentando revisar, donde hasta en los lugares más insospechados, como la barra de un bar o un restaurante podemos encontrar un altar.

Un fenómeno destacable en estas propuestas nuevas proviene, justamente, de una transformación en los espacios religiosos o de práctica espiritual que se parecen cada vez menos a los templos o las iglesias a los que solemos estar acostumbrados. Un ejemplo interesante de este tipo de nuevos espacios lo ofrece el grupo Brahma Kumaris, en sus locales destaca en especial la sala del silencio, un espacio abierto durante casi todo el día y que cumple una función parecida a la de los centros de culto, pero donde la ceremonia colectiva no es el principal uso, sino el recogimiento interior y la meditación (ilustración 47) en la línea de los espacios transreligiosos individualizados que revisaremos en el capítulo quinto al hablar de las salas multiconfesionales.



Ilustración 47: cartel de entrada a la sede de Brahma Kumaris en Sevilla donde se identifica como centro de meditación

En general nos encontramos con que los lugares en los que podemos detectar religión (aunque los propios actores no la perciban como tal) pueden no ser locales de culto explícitos (ilustración 68), aunque en ellos radiquen grupos de practicantes de opciones religiosas determinadas, sino que se presentan como centros de yoga, de artes marciales, de terapias alternativas, de desarrollo de técnicas de meditación como el mindfulness. En ocasiones pueden ser tiendas, comercios y negocios, cuando no localizaciones menos

materiales, que pueblan el espacio audiovisual y hasta el ciberespacio, nada que desde luego haya de extrañar en una sociedad muy mercantilizada como es la nuestra en la que la identidad en cuanto consumidores sobrepuja cualquier otra, y desde luego la de creyentes, salvo que entendamos como creencia la que algunos denominan “religión del consumo” en la que el acto de comprar produce una satisfacción de índole semejante a la que tradicionalmente procuraba el cumplimiento de una ceremonia religiosa y por tanto otorga Sentido (con mayúsculas) a la existencia.

Por ejemplo, en los cultos afro-americanos, en particular en la santería (de origen afro-cubano), que es la más presente en España, estas tiendas constituyen ubicaciones claves en la acción religiosa (ilustraciones 65 y 70). La visibilización de este tipo de ofertas, en las que la religión se entremezcla de modo indisoluble con el marketing y la propaganda, es en ocasiones espectacular, queden como ejemplo los locales de la cadena denominada Santería Milagrosa en Madrid y sus métodos de propaganda muy variados e ingeniosos (ilustración 48).



Ilustración 48: hombre anuncio de los locales de la cadena Santería Milagrosa en la calle Montera de Madrid

El ocultismo es otro de los contextos con un cierto número de seguidores implicados, plantean cosmovisiones en las que los elementos religiosos pueden resultar centrales a pesar de que queden escamoteados en la percepción que de ellos se suele tener, salvo que los busquen evidenciar de modo claro, por ejemplo, inscribiéndose como entidad religiosa en el RER, sirva como ejemplo un grupo de rosacruces, que se inscribieron en 1983 con la denominación *Lectorium Rosicrucianum*. Un ejemplo de centro rosacruz discreto, pero con acceso desde la calle lo podemos encontrar en una zona céntrica de Las Palmas de Gran Canaria. Por su parte un ejemplo de colectivo con una visibilización religiosa mínima lo encontramos en el grupo “Nueva Acrópolis”, organizado como asociación cultural, con una sede muy visible en Granada (ilustración 67) que ofrece una gran diversidad de cursos, entre los que los centrales se dedican a la filosofía entendida como una cosmovisión con componentes esotéricos y religiosos.

En suma, podría proponerse la pregunta de si se podría detectar una relación de carácter concluyente entre visibilización patrimonial y marco jurídico actual. La respuesta no es desde luego sencilla. La Iglesia de Scientology, antes de estar registrada ya tenía un centro de una visibilidad máxima, el de Madrid, pero sin duda el registro ha conllevado el aumento en el ritmo de creación de centros que determina el crecimiento de su visibilización a escala de todo el país. La red Diamondway ha construido los monumentos budistas más destacados por su tamaño que hay en España (ilustración 56 y 58) a pesar de ser una comunidad no registrada, pero el crecimiento en la visibilización de los centros budistas, en general, no se puede disociar del progresivo fortalecimiento de la federación que formaron muchos de ellos, y del reconocimiento del notorio arraigo alcanzado que, a su vez, sigue promoviendo el aumento de los registros de grupos que no lo habían hecho hasta entonces. Por su parte, la firma de los acuerdos de 1992 ha derivado en una mayor visibilidad de los centros de culto de las confesiones que se asociaron a éstos, así como una mayor protección de sus centros de culto, pero no por ello deja de destacar una gran diversidad, conviviendo, como vimos, lo muy visible con lo casi oculto, pues un marco legal privilegiado no conlleva automáticamente que el “estigma del extraño” (Prat 1997), la judeofobia, la islamofobia, la fobia a las religiones en general, se desvanezcan sin más.

En todo caso, lo que sí parece evidenciarse en estas páginas es que la visibilización patrimonial en su máximo grado (pero también en su mínimo) se puede producir independientemente del estatuto de mayor o menor privilegio de que goce o se reconozca a la confesión o religión de que se trate o incluso del número de los seguidores asociables con el colectivo

que los puebla. La “realidad” patrimonial de las minorías religiosas en España no parece saber de leyes, quizá porque el marco jurídico del que nos hemos dotado en nuestro país en estos asuntos es tan laberíntico, tan adaptado a casos particulares, a componendas (probablemente necesarias en un contexto complejo de paso de un país con religión oficial a otro en el que no se puede establecer tal cosa) que termina teniendo poco sentido. Pero quizás sea una cuestión poco evitable cuando lo que se trata es de ahormar (aunque sea tanto por medio de leyes y reglamentos como por medio de la mirada, centrada en el patrimonio como hemos intentado en este apartado) el proteico y multiforme mundo de las religiones, en el que ni siquiera contamos con una definición consensuada para el término que nos interesa: religión.

III

LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN ESPAÑA: ALGUNOS EJEMPLOS

En este capítulo se escogen algunos ejemplos que permiten mostrar de modo especialmente evidente las peculiaridades del campo religioso español incidiendo en algunas cuestiones ya destacadas en los capítulos anteriores.

El cristianismo ortodoxo resulta paradigmático de las incongruencias en la práctica real del modelo de cooperación en diferentes niveles que se ha ido construyendo en nuestro país.

El budismo presenta unos retos de futuro y una implantación que quizá requeriría de un nivel de cooperación más desarrollado que el que tiene en la actualidad.

El hinduismo presenta unas peculiaridades por su división y su estructuración poco consolidada que lleva a una infravisibilización de su impacto en nuestro país que resulta necesario destacar.

Por último, en el apartado cuarto se trata un conjunto muy difícil de delimitar tanto en el número de sus seguidores como en sus características, pero que no deja de tener un impacto que en esta ocasión parece no presentar peculiaridades específicas muy notables en el caso español, sino que es parecido en muchos países de nuestro entorno. Son nuevas espiritualidades, nuevas formas de entender lo que como analistas sociales consideraríamos como religioso, aunque los actores implicados puedan no tenerlo por tal. Aquí, por tanto, las fronteras de los conceptos que utilizamos se diluyen, marcando un reto que quizá esté evidenciando un vislumbre de lo que puede deparar el futuro.

1) EL LABERINTO ORTODOXO ESPAÑOL

La presencia de los ortodoxos en España pone a prueba, llevándolo a alguno de sus límites extremos y evidenciando sus contradicciones, el abigarrado sistema de reconocimiento oficial de la diversidad religiosa en nuestro país que hemos repasado en los capítulos anteriores. Pero también España se ha convertido en uno de los lugares donde los límites y las contradicciones de las políticas del reconocimiento entre los distintos modos de entender el cristianismo ortodoxo a escala global se plantean de manera paradigmática.

El cristianismo ortodoxo en España, a pesar de su reciente implantación y crecimiento, ha sido objeto de algunas investigaciones y reflexiones (analizadas en Díez de Velasco, ed. 2020: 7-15) que han fructificado en tres recientes monografías específicas (Díez de Velasco, ed. 2015: 2020; Torres, coord. 2020) que sirven de referencia para las cuestiones planteadas en este apartado.

Un primer dato a tener en cuenta es que el cristianismo ortodoxo ha tenido un crecimiento muy destacado tanto en número como en denominaciones en nuestro país. En 1992, cuando se firmaron los acuerdos de cooperación con musulmanes, evangélicos y judíos por parte del Estado, solo había en España tres colectivos ortodoxos con actividad reseñable e inscripción en el RER.

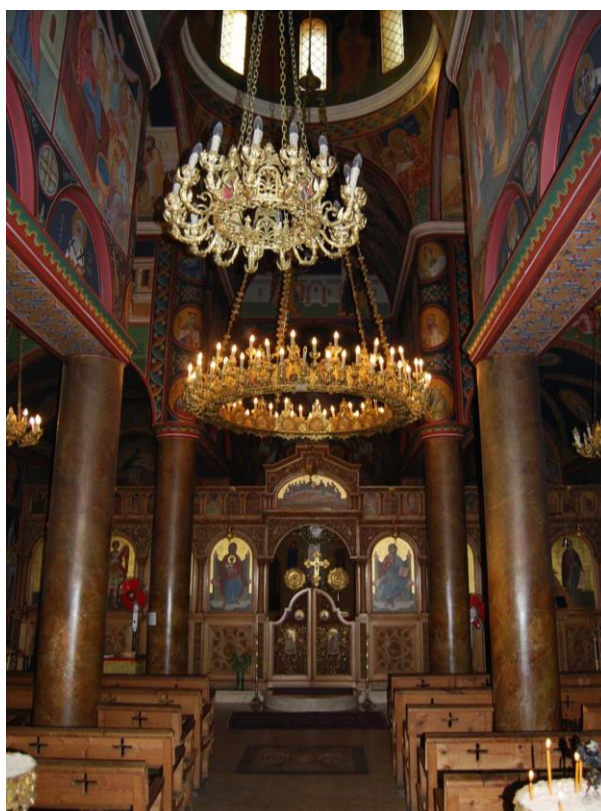
Por una parte, estaba la Iglesia Ortodoxa Griega, con presencia ininterrumpida desde finales de la década de 1940 y que contaba desde 1973 con un edificio notable en Madrid, la iglesia-parroquia de los Santos Andrés y Demetrio, que en la actualidad es la catedral del Patriarcado de Constantinopla, sede de su arzobispado para España y Portugal (ilustraciones 49-50). Por otra parte, en Barcelona se localizaba la que se nombraba como “Iglesia Ortodoxa Española”, fundada a comienzos de la década de 1970 y que desde 1988 se integró en el Patriarcado de Serbia. Por último, la Iglesia Ortodoxa de Rumanía, activa de modo menos institucional con anterioridad, inscribió en el RER en 1980 la comunidad que se concentraba en Madrid y que ha sido el núcleo del muy destacado desarrollo posterior de esta iglesia en España, que cuenta en la actualidad con más de 120 parroquias.

Desde luego estas tres iglesias no resultaban suficientemente significativas en 1992 como para que el Estado firmase un acuerdo de cooperación o siquiera reconociese el notorio arraigo a los ortodoxos, pero, y se trata de una cuestión significativa y peculiar, se apostó por parte de las autoridades, en una actuación que algunos han calificado de criptoregalismo, habida cuenta de la relevancia que tenía la ortodoxia griega para la familia

de la reina de España, porque se asociasen en alguna medida, quienes así lo estimasen oportuno (pensando sin duda en la iglesia ortodoxa griega), a los privilegios que los acuerdos de cooperación estaban a punto de reconocer a judíos, musulmanes y evangélicos. Si bien la ubicación entre los dos primeros era inconcebible, la hospitalidad jurídica de los cristianos evangélicos fue el camino emprendido.

Y es que la actitud de la federación evangélica y de su principal representante en aquel entonces, José Cardona, en este proceso de institucionalización de la cooperación con el Estado, estaba siendo de abierta y franca colaboración. En 1982 habían comenzado las negociaciones para ahondar en la cooperación por parte de los cristianos evangélicos, en 1984 se les había reconocido el notorio arraigo, requisito clave para negociar un acuerdo de cooperación, en 1986 se había consolidado como interlocutor con el Estado la FEREDE. A pesar de no ser tenidos por evangélicos, ya que son una iglesia cristiana independiente con particularidades destacables, como ya vimos en el capítulo anterior, en las negociaciones se incluyó a los adventistas bajo el amparo del acuerdo que negociaba FEREDE. En ese clima de proactividad, apertura y hospitalidad evangélica, se abrió la opción a las tres iglesias ortodoxas del momento para que se sumasen en una posición, no de membrecía plena con voz y voto, pero sí de una inclusión parcial que facilitase su acceso a los derechos, privilegios y amparo que los acuerdos estipulan.

Los responsables de la iglesia de Rumanía de ese momento estimaron que se trataba de una solución demasiado anómala y que la lejanía doctrinal y canónica con los cristianos evangélicos no aconsejaba esta componenda. Por tanto, fueron finalmente solo dos, tanto la Iglesia Ortodoxa Griega en España, como la nombrada como Iglesia Ortodoxa Española, las que se asociaron al acuerdo evangélico, y hasta hoy. Se encuentran por tanto en una posición cómoda, que les ampara entre otros diversos asuntos, por ejemplo, para gozar de exenciones en el pago de impuestos, como el IBI de sus locales de culto. Se trata de un botón de muestra, pero que puede resultar significativo. Por ejemplo, en la actualidad, la catedral del Patriarcado de Constantinopla, antes citada y sita en Madrid, no paga IBI por estar asociada al acuerdo de cooperación evangélico, pero las catedrales ubicadas también en Madrid tanto del Patriarcado de Moscú como del de Rumanía, sí que lo tienen que pagar, y es que desde 1992 hay dos niveles de trato respecto de los ortodoxos en España, dependiendo de que estén o no incluidos en el acuerdo evangélico.



Ilustraciones 49-50: catedral del Patriarcado de Constantinopla en Madrid, exterior e interior

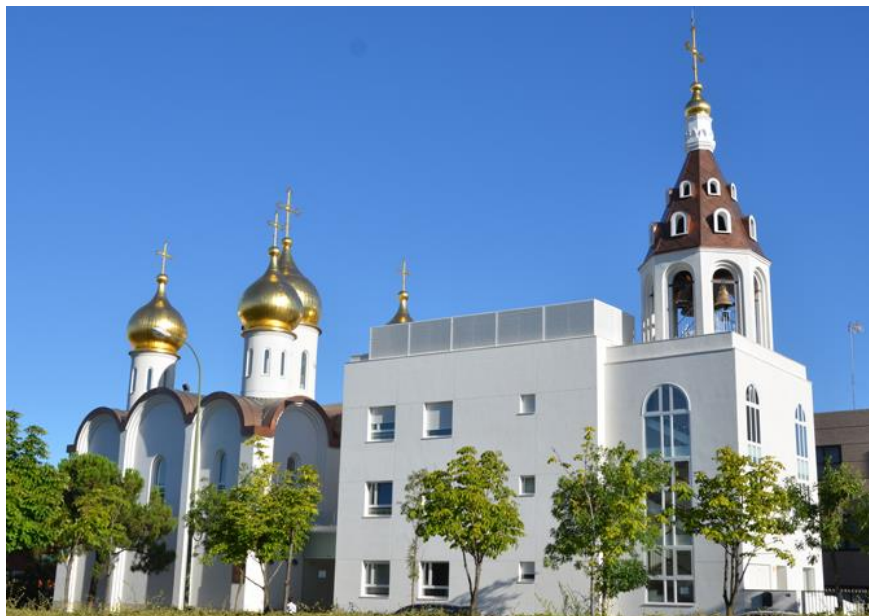
El posterior crecimiento de la ortodoxia en España ha ido complejizando este panorama. El progresivo aumento de la inmigración desde Rumanía ha poblado de parroquias ortodoxas rumanas el país, para dar asistencia a los centenares de miles de rumanos, nuevos españoles que han hecho de su/nuestro país su patria de adopción, entre los cuales se identifica con la ortodoxia un destacado porcentaje (aunque desde luego hay entre ellos tanto no creyentes como seguidores de opciones religiosas diversas). El crecimiento de parroquias ha sido exponencial, había una en 1992, eran diez en 2003, cincuenta en 2009, noventa en 2013, ciento veinte en 2020. Además, en 2017 se inauguró en Madrid su catedral, sede de un obispado ortodoxo rumano que se había establecido ya desde 2008 (ilustración 51).



Ilustración 51: catedral rumana en Madrid, exterior

Por su parte, el Patriarcado de Moscú institucionalizó en 2003 su establecimiento en España, al registrar su primer centro de culto en Mallorca, aunque tenía varias comunidades incipientes desde cinco años antes. El proceso de crecimiento ha ido desarrollándose en los años posteriores, con diez lugares de culto en 2007, veinte en 2012, treinta en 2020, y a finales de 2018 se estableció un obispado con sede en Madrid, pasando a catedral

lo que antes era la Iglesia de Santa María Magdalena, situada en la Gran Vía de Hortaleza de la capital (ilustraciones 52-53). Así encontramos que Madrid cuenta, por tanto, con tres catedrales ortodoxas, regidas por arzobispos en el caso de los patriarcados de Constantinopla y Moscú, y por un obispo (al que se añade un obispo auxiliar), en el de Rumanía.



Ilustraciones 52-53: catedral del Patriarcado de Moscú en Madrid. Exterior e interior

En 2003 también se registró la primera comunidad copta en España. Se trata de una ortodoxia diferente a las iglesias que hemos visto hasta ahora, porque no está en comunión con ellas, ni con los católicos o los evangélicos, desde hace más de 1500 años. Pero se consideran ortodoxos y, de hecho, en 2018 promovieron otra inscripción en el RER bajo la denominación bien parlante de Patriarcado de los Coptos Ortodoxos en España. Y hay más colectivos de este tipo: en 2004 se inscribió la Iglesia Apostólica Armenia de España y en 2017 la Iglesia Siriana Ortodoxa de Antioquía y todo Oriente en España. Son las tres iglesias con clara presencia institucional en España del grupo que se suele clasificar como iglesias cristianas orientales, pero que se consideran ortodoxos.

Se plantea aquí la cuestión del reconocimiento mutuo entre iglesias y conviene introducir un nuevo elemento relativo al reconocimiento por parte del Estado. Desde los acuerdos de 1992 y hasta 2010 no había habido cambios en la cooperación con los ortodoxos. Las dos iglesias antes citadas se asociaban al acuerdo evangélico y el resto o simplemente estaban registrados en el RER o no se registraban como grupos religiosos sino como asociaciones de carácter cultural. Pero en 2010 se reconoció por parte del Estado el notorio arraigo a la Iglesia Ortodoxa. Ya hemos planteado en los capítulos anteriores que el notorio arraigo es un paso previo a la posibilidad de puesta en marcha de negociaciones para alcanzar un acuerdo de cooperación, pero también que se ha ido dotando de ciertos privilegios, como el reconocimiento de ministros de culto, la validez civil de los matrimonios religiosos, la inclusión en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa o en el Patronato de la Fundación Pluralismo y Convivencia, entre otros.

Por tanto, ser identificados como ortodoxos es clave para asociarse con el reconocimiento del notorio arraigo y, caso de ponerse en marcha una negociación para acceder a un acuerdo de cooperación, para ser partícipes en ella. A la vez que se realizaba en 2010 la solicitud de notorio arraigo por parte de los ortodoxos, se constituyó la Asamblea Episcopal Ortodoxa de España y Portugal. Pero no incluía a coptos o armenios, pues solo forman parte de ella las iglesias ortodoxas en comunión, que en España eran tanto los grupos ya revisados por su trayectoria dilatada que son los griegos/Patriarcado de Constantinopla, los rumanos, los de la Iglesia Ortodoxa Española/Patriarcado de Serbia y los rusos/Patriarcado de Moscú a los que se añaden la Iglesia Ortodoxa Búlgara en España (registrada en 2009) y la Iglesia Ortodoxa Georgiana (registrada en 2011).

Por tanto, si la profundización de la interlocución del Estado se hiciese con esta asamblea episcopal, quedaría sin voz una parte de los que se consideran ortodoxos y que estarían incluidos en el reconocimiento del notorio

arraigo (que recordemos que se aplica a todo ortodoxo, a toda la confesión más allá de que los grupos formen parte de las federaciones o las instancias de interlocución con el Estado). Y es que esta asamblea episcopal es un órgano regido por normas canónicas comunes a las iglesias ortodoxas en comunión que, por ejemplo, otorgan la presidencia de modo permanente al arzobispo del Patriarcado de Constantinopla, que es el patriarcado que ostenta la primacía y a partir del cual, a lo largo de los siglos, se han ido desgajando las diferentes iglesias ortodoxas que se reconocen como tales.

El RER no pudo inscribir a esta asamblea, al no subsanar ciertas deficiencias de sus estatutos que impedían su registro. Si se inscribió, en cambio, un órgano que pusieron en marcha rumanos y rusos y que nombraron Federación Ortodoxa de España (FOE), inscrita en 2018. Esta federación mantiene dos tipos de miembros, los de integración plena o pleno derecho, que serían las iglesias ortodoxas en comunión y tendrían voz y voto, y los asociados o con integración parcial, que se incluyen en la federación para que puedan acceder a los derechos resultantes de que se llegue a un acuerdo de cooperación con el Estado o a acuerdos con otras administraciones, pero que carecerían de voz y voto. Quedarían pues estos ortodoxos con asociación parcial en una situación algo parecida a la que tienen las dos iglesias ortodoxas incluidas en el acuerdo con FEREDE, accederían a los derechos y privilegios, pero sin capacidad decisoria. En todo caso el éxito de la FOE ha sido limitado, puesto que solo los fundadores, rusos y rumanos, forman parte de ella.

Y es que hay que evidenciar que tras la problemática del reconocimiento entre ortodoxos se entrelazan factores variados, no solo canónicos, y no el menor de ellos resulta el enfrentamiento que a escala global opone al Patriarcado de Moscú, el más numeroso en fieles y recursos y que cuenta con el amparo y apoyo del gobierno ruso, y el Patriarcado de Constantinopla, que ostenta la preeminencia honorífica y canónica, pero que tiene muy pocos seguidores, aunque una indudable influencia simbólica y doctrinal. El choque más destacable desde el punto de vista religioso ha tenido a Ucrania como eje, y al reconocimiento por parte de Constantinopla de la autocefalia de la Iglesia Ortodoxa de Ucrania en enero de 2019 como punto de inflexión. Como resultado de todo lo anterior, los rusos han dejado de participar en las asambleas episcopales ortodoxas puestas en marcha en distintos países, incluida la española, y en España han potenciado la FOE como institución y han desgajado de la diócesis con sede en París a España y Portugal, creando el obispado con sede en Madrid poniendo a su cabeza a un arzobispo.

Se evidencia en el caso ortodoxo una compleja pulsión cruzada que caracteriza a muchas propuestas religiosas en el mundo actual, pero que

quizá en este caso se exagera y en España se está manifestando de modo destacado: la combinación de lo global, característico de la tendencia principal actual y que intenta representar el Patriarcado de Constantinopla, con lo nacional, que impacta en las especificidades diferenciales entre diversas iglesias aún en comunión, y lo transnacional, que tiende a imaginar a los nuevos territorios de implantación como, en cierto sentido, “sucursales” de los patriarcados de origen (asunto desarrollado en Díez de Velasco y Salguero 2020; sobre el carácter global de la ortodoxia destaca el planteamiento de Roudometof 2014). Se produce, por tanto, una dinámica en la que las tendencias centrífugas y centrípetas se entremezclan y en la que las circunstancias actuales, en especial la problemática de la guerra de Ucrania y los posicionamientos encontrados de los diversos patriarcados al respecto, exacerban las diferencias, que ya desde 1992 en el caso español, caracterizaban a la ortodoxia en nuestro país en su visibilización jurídica.

En suma, la situación actual en la ortodoxia española es que, por una parte, hay dos iglesias amparadas en el acuerdo evangélico que tienen unos derechos, que como vimos, incluyen hasta incluso exenciones de impuestos. Por otra parte, está el resto de los ortodoxos que, como consecuencia del reconocimiento del notorio arraigo, acceden a ciertos derechos, pero a los que interesa mucho dar el paso a negociar un acuerdo de cooperación ortodoxo que los equipare a los anteriores (y que los primeros no resienten en la misma medida al encontrarse en una posición confortable en el acuerdo evangélico). Por último, y en un cierto “limbo”, estarían quienes se consideran ortodoxos, pero no son reconocidos de modo pleno por las iglesias ortodoxas en comunión y que cabe la duda de si tendrían una representación adecuada en el caso de que se negociase un acuerdo ortodoxo.

Resulta que la iglesia ortodoxa con mayor presencia en España, que es la de Rumanía, no disfruta de las ventajas de un acuerdo de cooperación y hay ámbitos de interés, además del fiscal, que un acuerdo les abriría. Por ejemplo, el de la educación. Los tres acuerdos de cooperación de 1992, como veremos en el capítulo próximo con más detalle, incluyen la posibilidad de desarrollar la enseñanza confesional evangélica, islámica y judía en la Escuela, si se llega a un cierto número de demandantes en los colegios e institutos. En España la población infantil susceptible de tener interés en una hipotética Educación Religiosa Ortodoxa sería principalmente la rumaniana y quizá también la ucraniana, ya que hay zonas en las que los números de estos escolares son notables, suficientes para que, en muchos centros docentes, se cumpliesen los mínimos de alumnado requeridos.

Por tanto, el interés en un acuerdo de cooperación específico y propio resulta claro por parte de los grupos ortodoxos, actualmente mayoritarios, que no están incluidos en el acuerdo evangélico. Quedaría por plantear si

tal acuerdo se justificaría y se ofrecerán a continuación algunas pinceladas argumentales.

Por una parte, se podría esgrimir el peso del número. Los ortodoxos en España, todas las iglesias incluidas, a pesar de la dificultad de las aproximaciones estadísticas que planteamos en el capítulo anterior al hablar de la visibilización numérica, se puede hipotetizar que no serían muchos menos que los cristianos evangélicos, en una estimación de los mismos que no tuviese en cuenta a los turistas. En todo caso multiplicarían por lo menos por veinte el número de los judíos. Además, su implantación es sistemática en todo el país, e incluyen iglesias notables que se ubican no solo en Madrid, como las catedrales, sino también en lugares algo insospechados, y presentando un diferencial estético que enriquece el patrimonio religioso español, como ejemplificaría la situada en las inmediaciones de Altea (Alicante), ya citada en el capítulo anterior y dedicada a San Miguel Arcángel (ilustraciones 54-55). La presencia ortodoxa resulta lo suficientemente dilatada en el tiempo, y en general esta confesión presenta especificidades suficientes de todo tipo para requerir un marco propio desde luego diferente del evangélico. Añádase que se mitigaría el problema de la desigualdad entre ortodoxos que hemos dibujado y que conforma, en lo abigarrado y discriminatorio, lo que se puede nombrar como el “laberinto ortodoxo español”.

Pero también resolvería la incongruencia de la presencia de ortodoxos en el acuerdo evangélico. En 1992 eran dos iglesias, la griega y la denominada Iglesia Ortodoxa Española, pero al convertirse la primera en una diócesis en 2003, encabezada, además, por un arzobispo, para la FEREDE la fórmula parece aún más forzada que en sus primeros momentos y cada vez menos satisfactoria en un campo religioso como es el español en el que la ortodoxia ya no es una opción marginal, que requiera hospitalidad para no verse completamente infravisibilizada, sino una de las minorías religiosas mayoritarias, solo superada por musulmanes y evangélicos.

No se han negociado acuerdos de cooperación desde 1992, pero a treinta años vista, y dado que la fórmula en el caso de judíos, musulmanes y evangélicos parece resultar relativamente operativa y no se han avanzado pasos para optar por otra diferente, y tampoco, y esta vez a más de cuarenta años vista, se ha planteado una fórmula alternativa a los acuerdos de cooperación de 1979 con la Santa Sede, parecería que incluir nuevos actores resultaría una cuestión que podría resultar lógico tener en cuenta. Y, desde luego, el cristianismo ortodoxo resulta la confesión para la que más claramente estaría justificado el esfuerzo de poner en marcha ese tipo de compleja negociación.



Ilustraciones 54-55: iglesia rusa de San Miguel Arcángel, Altea (Alicante). Exterior e interior

2) BUDISMO EN ESPAÑA: ARRAIGO ACTUAL Y RETOS DE FUTURO

El budismo resulta en el campo religioso español una opción “diferente”, distinta de las religiones que han caracterizado la historia de nuestro país. Además, sus seguidores en muchos casos estiman que no se trata de una religión, que sería una filosofía de vida, una opción espiritual o un camino de sabiduría. Y además suele verse, por parte de la población en general, como una creencia aceptable, no sometida al estigma de otras opciones religiosas. Incluso podría decirse que se le aplica lo contrario, un contra-estigma que parece permear de un modo difuso el imaginario colectivo. Repasar su arraigo y los retos a los que se enfrenta puede ofrecernos argumentos para pensar algunas líneas de lo que nos depararía el futuro en lo relativo a las creencias, convicciones y religiones.

El budismo es en la actualidad la cuarta minoría religiosa en España por número de seguidores tras el islam, el cristianismo evangélico y el cristianismo ortodoxo. Y es también la confesión que no se asocia con las tan manidas “tres culturas” que tiene un mayor impacto, aunque la plena implantación de grupos de práctica en España resulte reciente, no mucho más allá de 40 años atrás. Y es que, además de puntuales practicantes y simpatizantes individuales que pueden detectarse con anterioridad, o de la simpatía y hasta fascinación por el budismo de no pocos artistas, escritores y pensadores españoles desde el siglo XIX (Díez de Velasco 2020: 81ss.), los primeros grupos budistas estables comenzaron en España poco antes de que el país se dotase de un sistema democrático. El año 1977 será clave en la llegada de los primeros maestros orientales y la implantación de verdaderos grupos y centros de práctica budista en nuestro país.

Se trata, por tanto, de una propuesta reciente, pero que resulta particularmente visible y visibilizada ya que, en general, como vemos, está bien visto ser budista en España, y dada la actitud positiva de la población, comienzan a encontrarse monasterios, centros y hasta enormes monumentos budistas por toda la geografía del país (Díez de Velasco 2013-2018; 2020).

Como ejemplo señero ya citado en el capítulo anterior, destaca el estupa de Benalmádena (Málaga: <https://www.stupabenalmadena.org/es/>), con más de 33 metros de altura, el mayor fuera de Asia (ilustraciones 36 y 56), construido en una zona muy turística, desde la que se divisa el continente africano y que, en 2003, año de su inauguración, recibió unos 500.000 visitantes, superando en los posteriores los 100.000 anuales y siendo un excelente ejemplo del creciente turismo religioso budista en España y de sus posibilidades de futuro. Es un monumento que por su forma, confección, uso y aspecto resulta radicalmente diferente a los que marcaban el patri-

monio religioso español, pero su aceptación en la zona y su éxito de visitantes ejemplifican lo que acabamos de nombrar como el contra-estigma budista.



Ilustración 56: estupa de Benalmádena (Málaga)

En esta línea estaría el gran proyecto de construir en Cáceres un gran complejo budista con monasterios, centros docentes y una enorme estatua en jade blanco de Buda sentado que alcanzaría los 40 metros de altura, y por tanto, sería una de las mayores del mundo, y que cuenta con el apoyo, expresado públicamente, de la municipalidad cacereña, del gobierno autónomo y de la Universidad de Extremadura y tiene como promotora a la Fundación Lumbini Garden (<https://fundacionlumbinigarden.com/>). Convertiría a la zona, si finalmente se convierte en una realidad, en un polo atractivo tanto para el turismo budista como para el que se augura creciente

turismo chino. El budismo, por tanto, parecería configurarse como un elemento más, aunque inesperado, de la “Marca España”.

Otro ejemplo de esta atracción por el budismo en nuestro país lo encontramos en la gran cantidad de libros que sobre el tema se han publicado tanto en editoriales españolas de corte budista (como Dharma, Amara, Tharpa, Chabsöl, entre otras) como editoriales generales con un importante fondo de obras sobre budismo (por ejemplo, Kairós, Urano, Miraguano, Libros de la Liebre de Marzo o Paidós, entre muchas otras, algunas incluso confesionales católicas). El budismo como producto editorial de éxito ha llevado a que, en volumen de obras publicadas sobre temas religiosos, solo las dedicadas al cristianismo superen a las budistas. Habría que añadir a este impacto intelectual y cultural la inclusión de lo que podrían denominarse perspectivas budistas en la cotidianeidad española, con la proliferación de conceptos compartidos como dharma, samsara, karma o nirvana, de estatuillas de Buda convertidas en objeto decorativo entre personas a las que no se les ocurriría decorar su casa con los santos o las vírgenes tan comunes hace medio siglo, o también con la introducción de técnicas de meditación como el proliferante mindfulness, que en una aproximación introductoria se suele enseñar sin componentes budistas de referencia, pero que, al adentrarse en niveles de práctica más avanzados, se tiñe de modelos de entender las cuestiones en los que el aroma budista está muy presente.

Más allá de quienes practican mindfulness o algún tipo de otra disciplina meditativa que pueda tener algunos referentes más o menos difusos de tipo budista, en lo que se refiere a los números de budistas comprometidos en España se estima que rondarían los 85.000-90.000 seguidores activos y alcanzaría los 300.000 si se computase a los simpatizantes más ocasionales o a los practicantes individuales, y eso a pesar de que en España el budismo no suele desarrollar estrategias proselitistas.

Se caracteriza por la diversidad de escuelas, enfoques y colectivos implicados, pero en general, desde los primeros momentos y hasta hoy, serán el zen y el budismo tibetano los que tienen un mayor número de centros, seguidores y actividades en España, aunque paulatinamente han ido surgiendo otros modelos de budismo hasta configurar un panorama que en la actualidad incluye unos 300 centros o grupos de prácticas con un funcionamiento estable. Pero una peculiaridad budista, que quizá explique en parte el atractivo que puede llegar a tener en una época que en ocasiones se caracteriza como postreligiosa como la actual, es la capacidad de adaptación a contextos culturales y sociales muy diferentes, incluido hasta el individualizado, desencantado y descreído que define a las sociedades europeas modernas. Así están creciendo, también en España, iniciativas que proponen, en la línea de lo que se podría denominar

como nuevo budismo, centrar el foco menos en el rito o en la creencia y más en la práctica, enfocada a la meditación. No resultan inusuales los perfiles de budistas que se identifican como ateos, que plantean que su vivencia derivaría en todo caso bien lejos de lo que estiman que son las constricciones inherentes a las religiones establecidas, llegándose a la fascinante y atractiva paradoja de que el budismo se imagina como una religión que no es una religión.

Más allá de estas indefiniciones “espirituales”, en España el budismo presenta una destacada materialidad. Además de los monumentos excepcionales, como el estupa de Benalmádena ya citado, los lugares de culto budista en España son, por una parte, los centros urbanos de prácticas, los más numerosos, dado que la mayoría de los budistas son urbanitas. Jalonan las ciudades y los núcleos urbanos relevantes y suelen centrarse en una sala de meditación a la que se añaden dependencias para el estudio y la administración y que, salvo excepciones, se ubican en pisos o bajos de edificios y suelen ser espacios modestos, aunque puedan presentar una estética y un diseño muy cuidados (como se evidencia en la ilustración 57).



Ilustración 57: Zaragoza. Dojo Naniwa, centro budista zen urbano que resulta una propuesta con un diseño minimalista pero una luminosidad y una estética muy cuidada

Por otra parte, están los centros de retiros y monasterios, característicos de otra de las facetas clave de las propuestas religiosas budistas, que son las intensificaciones de la práctica en ciertos momentos. Suelen situarse en zonas rurales donde las comunidades tienen libertad para desarrollar propuestas decorativas y arquitectónicas propias de las tradiciones budistas con las que se identifican. Por ejemplo el budismo tibetano, el que mayor número de este tipo de centros ha levantado en España, ha construido monasterios que parecen como si una porción del Himalaya hubiese enraizado en España: sirvan de muestra ubicaciones con solera como Dag Shang Kagyu en el Pirineo oscense (<https://dskpanillo.org/>), Osel Ling en la Alpujarra granadina (<https://oseling.com/>) o Karma Guen (ilustración 58) en la Axarquía malagueña (<https://www.karmaguen.org/es/>), como repasamos en el capítulo anterior.



Ilustración 58: Karma Guen (Málaga), gompa Thaye Dorje

Desde el punto de vista del arraigo jurídico y organizativo destacan dos momentos en la maduración del budismo español. Por una parte, está la fundación en 1990 de la federación budista, llamada FCBE en ese entonces, que promovió su inscripción en el RER en 1992 y fue definitivamente registrada en 1995 y actualmente se denomina UBE-FEBE (<http://www.federacionbudista.es/>) y ha festejado ya los 30 años de solicitud registral (ilustración 15). Ha terminado progresivamente aglutinando a un número destacado de grupos tanto los más antiguos como muchos de los que tienen mayor presencia. Por otra, resulta notable el reconocimiento del notorio

arraigo en 2007 por parte del Estado al budismo que fue exitosamente tramitado por la federación budista y que ha situado al budismo en una posición de privilegio jurídico (Fernández Coronado 2009; Ramiro 2022) al que solo han accedido en España, hasta el momento, cristianos, en diversas denominaciones, musulmanes y judíos.

Teniendo en cuenta esta peculiar posición del budismo en el campo religioso español, se puede plantear que se enfrenta a una serie de retos que marcarán la fuerza de su impacto social y su desarrollo futuro.

Uno de ellos es el de la institucionalización. La tendencia a la fragmentación de los grupos según escuelas, linajes, maestros y sensibilidades, tan característica del budismo en su historia, se potencia en su implantación en un país como España que tiende también culturalmente a la fragmentación en las pertenencias y las identidades. Justamente la acción de la federación budista ha tendido a intentar superar las particularidades y a promover una plataforma común de intereses, y en los últimos tiempos esta apuesta por la inclusividad parece estar aumentando al abrirse la federación a acuerdos de colaboración con una multitud posible de grupos budistas. Este tipo de fórmulas de pertenencia flexible ha caracterizado también desde su fundación en 2007 a la Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes (CCEB: <https://www.ccebudistes.org/es/>), un modelo que tiene muchas posibilidades de aplicarse en el futuro en otras zonas de España y que permite potenciar las relaciones, los encuentros y las sinergias entre grupos budistas diversos. Justamente una consecuencia positiva del trabajo coordinado desde la federación budista española fue el ya citado reconocimiento del notorio arraigo en 2007 al budismo. El mantenimiento de una interlocución única, fluida, proactiva y con respaldo suficiente puede conseguir que el Estado tenga una postura más abierta hacia las necesidades particulares de los grupos budistas.

Un ejemplo puede resultar ilustrativo, la cuestión del tratamiento del cadáver tras la defunción. En 2015, después de una negociación en la que se reunieron los representantes budistas con Parcesa, una empresa de servicios funerarios, bajo los auspicios del Ministerio de Justicia, se firmó el Protocolo Funerario para Budistas (Martínez de Villa 2017) en el que se puede llegar a mantener el cuerpo sin evacuar hasta siete semanas para los casos más excepcionales si así lo estiman conveniente los ministros de culto budistas. Este protocolo y sus plazos hacen de España, en este aspecto, un país pionero en nuestro entorno europeo en lo relativo a la apertura y respeto hacia las sensibilidades de esta minoría religiosa.

Generalizando a otros múltiples temas, se puede plantear que de hecho, al ser el budismo la religión de corte no abrahámico que tiene mayor peso e institucionalización en España, parece tener que recaer sobre ella, en gran

parte, la labor de concienciación de la sociedad y las autoridades respecto de que los modos culturales españoles, muy marcados por un contexto interpretativo definido por una opción religiosa determinada, han de flexibilizarse para adaptarse al contexto global y diversificado actual en el que el peso de las sensibilidades asiáticas no se puede desdeñar.

Otro reto del budismo en España tiene que ver con su algo desigual impacto territorial. Hay muchos grupos budistas a lo largo de la costa mediterránea desde Cataluña a Andalucía, así como en Madrid o en las islas, tanto Baleares como Canarias, pero hay muchas zonas del interior o del Norte de España en las que la presencia budista es escasa. Se trata de una debilidad en la implantación que, además, tiende a potenciarse por la fuerza, ya reseñada, que está cobrando en ciertas partes de España el turismo religioso budista, que suele buscar lugares atractivos por la benignidad del clima y la restante oferta turística y que suele primar las localizaciones costeras. Pero justamente quienes suelen utilizar estos emplazamientos no son mayoritariamente budistas españoles, sino personas venidas generalmente de la Europa “fría”. Es un asunto que, a la larga, puede redundar en una debilidad en la implantación budista en España entre españoles, pues más que grupos de practicantes estables podemos encontrarlos con un budismo de temporada en el que los españoles actúen como meros elementos de un engranaje local de la oferta de servicios, en este caso religiosos, que principalmente disfrutarían otros y que potenciaría la asociación del budismo con extranjeros y turistas.

Otro reto más tiene que ver con el liderazgo, y es un asunto común en otros lugares fuera de Asia. Los maestros, lamas, monjes y otras autoridades budistas que son españoles o en general no asiáticos tienen una legitimidad en ocasiones menor o puntualmente puesta en duda. La política del reconocimiento sigue primando a los maestros venidos de Asia que han dilatado durante decenios su presencia en el país (ilustración 59), lo que en última instancia tiende a mantener el estereotipo del budismo en España como una religión extranjera. Además, una cuestión interesante es la creciente importancia del liderazgo femenino en los grupos budistas. Cabe destacar que algunas de estas mujeres que están al cargo de grupos budistas están convergiendo en la plataforma Sakyadita España (<https://sakyadhitaspain.org/>). También resulta relevante la apertura de muchos grupos budistas a las peculiaridades de los colectivos LGTBIQ+, entendiéndose el budismo como una opción que, salvo en contextos étnicos específicos, no parece discriminarlos.

Otra cuestión importante es la visibilización legal. En España, para que un grupo budista sea debidamente visible desde el punto de vista jurídico-religioso, como adelantamos en los capítulos anteriores, es necesario que

esté inscrito en el RER. En la actualidad, de las tres centenas de centros budistas estables que hay en España, sólo se han registrado individualmente algo menos de un centenar, aunque con los lugares de culto adscritos a algunas de estas inscripciones habría que llevar la cifra hasta 150. Un reto en este aspecto es aumentar el número de registros, ya que es una condición básica el estar inscrito en el RER para poder formar parte de la federación budista española como miembro de pleno derecho. También es un criterio para visibilizar claramente la implantación geográfica y, por tanto, el arraigo destacado del budismo en España que así podría justificar el merecer y requerir para su adecuado desarrollo un estatus legal de mayor nivel de cooperación con el Estado.

Se podría terminar, por tanto, con una reflexión sobre el que quizá es el más notable reto de futuro para el budismo en España, alcanzar un acuerdo de cooperación con el Estado como el que actualmente tienen firmado los católicos desde 1979 y los evangélicos, musulmanes y judíos desde 1992. Se trata de un reto y un objetivo que sólo puede alcanzarse mediante el diálogo con las administraciones a través de instituciones representativas fuertes y proactivas, como la que ha desarrollado a lo largos de los últimos decenios la federación budista española.



Ilustración 59: Barcelona, centro Tara, en 2011, en la ceremonia de aniversario de los 30 años en España de su fundador, el lama Lobsang Tsultrim (1931-2020), el maestro tibetano con una trayectoria más larga en nuestro país hasta su fallecimiento. Se trata de un ejemplo de sala de culto de un centro urbano de prácticas.

3) REFLEXIONES SOBRE EL HINDUISMO EN ESPAÑA, HOY

El hinduismo es un ingrediente de la diversidad religiosa española que a veces queda algo invisibilizado, pero que acompaña desde hace siglo y medio la historia del país y presenta una ejemplar diversidad, aunque también algunas debilidades en su implantación y visibilización.

Tercera religión del mundo en número de seguidores, en el contexto globalizado en el que vivimos encontramos que el hinduismo no puede dejar de resultar una referencia cada vez más presente y que no se puede reducir, fuera de la India, a un mero ingrediente exótico entre estrechos círculos de curiosos. Pesa sin duda el papel cada vez más destacado de quienes conforman la más numerosa democracia, poblando la sexta parte de nuestra patria común que es el mundo. No podemos obviar, a pesar de que estemos acostumbrados a invisibilizar las creencias en tanto que vástagos de la(s) Modernidad(es), un entorno de referencias comunes de más de mil millones de nuestros convecinos del planeta.

Por eso surge una primera pregunta, ¿sería el hinduismo únicamente una religión nacional?, si fuese así solo sería apta para quienes provienen de la India y quienes la practicasen fuera de dichas fronteras lo harían como representantes expatriados, como elementos de transnacionalismo religioso, llevarían en su corazón siempre y necesariamente unas fronteras políticas (que, además, han ido cambiando) y que lo serían también de pertenencia religiosa. Pero, por mucho que en algunas ideologías que tienden a lo que podríamos denominar un nacionalhinduismo se quiera postular (y que conforma una mirada que incluye implícitamente el terrible añadido de que nadie en los límites de la India pudiera o debiera ser algo diferente de hinduista, salvo que sea un extranjero o se le considere y estigmatice como tal), esta religión milenaria resulta irreductible a un territorio determinado por muy extenso, eterno y excelso que éste se imagine. El hinduismo puede ser elegido como opción religiosa por cualquier persona, pues es una más de las respuestas a nuestro alcance para enfrentar ciertas inquietudes humanas que han vehiculado con eficacia desde hace milenios las propuestas religiosas. Y ofrece elementos clave para encarar el reto que resulta, en la construcción de la convivencia entre la multiplicidad de caminos en el creer de nuestro presente globalizado, el diálogo interreligioso.

Por tanto, y desde la mirada necesariamente global, pero que se enfoca particularmente sobre España que buscamos en estas líneas, encontramos que el hinduismo entre nosotros no puede entenderse como religión de “expatriados”, de “extranjeros”. Sería un fácil recurso para dejarla olvidada en el cajón de la irrelevancia que caracteriza la posición

extranjerizante respecto de las minorías religiosas que se agazapa en un criptonacionalcatolicismo que todavía habita en la (in)consciencia de muchos que no se paran a pensar que en el mundo multirreligioso en que vivimos, las identidades religiosas y nacionales no pueden confundirse sin propiciar conflictos y vulnerar en mayor o menor medida el derecho a la libertad religiosa inherente a todo ser humano.

Y qué decir de querer extranjerizar a colectivos que llevan en España desde hace más de siglo y medio, como ocurre con los hindúes de Canarias, por ejemplo. Que durante muchos decenios no se visibilizase su diversidad respecto del estándar religioso en España no quiere decir que no existieran, que no tengan una dilatada presencia, que sus imágenes de culto, sus altares, sus oraciones no lleven arraigadas durante más de un siglo en Ceuta, Gran Canaria, Melilla, Tenerife, pero también que hayan entroncado más recientemente en otras localidades desde Andalucía a Barcelona, sin olvidar a Madrid y tantos lugares más, como hemos avanzado en el capítulo anterior. Creencias que se practican cotidianamente, pero también que se recitan y leen configurando una profusa tradición de escritos y textos sagrados cuyo estudio sin duda nos hará menos rehenes de las fronteras intelectuales de un “lo nuestro” que si se circunscribe provincianamente a una mera herencia europea solo puede empedernecernos.

Y, además, hay en el hinduismo una peculiaridad que lo singulariza desde antaño, una pulsión hacia la diversidad que permite y posibilita muchas vías y muchas maneras de entender y de vivir la religión. Quizá sea esta una de las mayores riquezas que puede ofrecernos esta milenaria tradición a la hora de pensar la multiplicidad de creencias que caracteriza el mundo actual y la España de hoy. Tanto es así que la pregunta sobre si podemos hablar en singular de hinduismo se la han planteado muchos estudiosos, del mismo modo que tantos otros han criticado hasta la propia licitud del uso del término, estimándolo una denominación extraña, impuesta desde Occidente (imaginado como una fantasmagoría eternamente invasiva), producto del desbocado colonialismo que todo lo intentaba ahormar a los parámetros occidentales, para así, por medio de nombrar a los otros a su manera, mejor someterlos al dominio y la subalternización. Quizá el prólogo especialmente redactado por Gavin Flood para la segunda edición española de su famosa síntesis titulada *El hinduismo* (Flood 2008) nos pueda servir para disipar excesos puristas post-coloniales y decoloniales. No habría problema en el término hinduismo siempre que se renuncie a cualquier menosprecio, devaluación o estereotipo al emplearlo. Y desde luego querer homogeneidad sería caer en el estereotipo. Querer ahormar el hinduismo a los moldes, por ejemplo,

de un solo libro, una sola tradición, una sola verdad, un solo maestro, un solo camino, una sola categoría, conviene mal. Quizá este sea uno de los problemas mayores para su correcta visibilización a los que se enfrenta en España. Sendas tan variadas son difíciles de encasillar en una horma estrecha.

Lo primero que encontramos es una dicotomía en los seguidores del hinduismo en España, en la línea de lo que acabamos de plantear relativo al papel de lo indio y no indio en la ecuación. Hay tanto lo que podríamos denominar hinduistas “étnicos” (o hindúes), como los que quizá podríamos nombrar como “neohinduistas”, es decir españoles, europeos o, en general, no asiáticos, que siguen esa religión.

En España es muy destacada la comunidad hinduista asiática. No podemos definirla como proveniente solo de la India actual ya que en España son principalmente sindhis, es decir originarios de la zona noroccidental del subcontinente indio, aunque también los hay de otras zonas de la India y de países limítrofes con población hinduista, como Bangladesh. Los territorios desde los que muchos de ellos y sus abuelos y antepasados emigraron, no suelen pertenecer en la actualidad a la Unión India, sino a Pakistán, si son sindhis, tras los terribles movimientos poblacionales (en otras zonas denominados como limpiezas étnicas) que siguieron a la independencia y partición de la antigua India británica. Pero la potencia histórica de su presencia en España es muy anterior ya que hay que tener en cuenta que los primeros llegados lo hicieron muy atrás. En Canarias, por ejemplo, hay hindúes establecidos en las décadas de 1870 o incluso antes, hace casi siglo y medio. Con la partición llegaron las familias completas cuando antes eran los varones solos los que vivían en nuestro país. Han proliferado por tanto los templos familiares y luego los comunitarios. En torno a algo menos de la mitad de la comunidad hindú en España se localiza en Canarias, donde presentan unos niveles máximos de integración, como también ocurre en Melilla y en Ceuta (y otras zonas), y sus actividades se insertan en redes comerciales transnacionales y quizá superan las 40.000 personas. En sus comercios los dioses de la India dejan en muchos casos lugar también para las advocaciones católicas, que parecen aceptar casi como propias porque puede que en ellas reconozcan a algunas de sus divinidades, aunque vestidas con el color local (ilustración 60).



Ilustración 60: ofrenda de incienso a la imagen de la Virgen de Candelaria, en el acceso interior de la firma Maya (cuyo logotipo es, además, el tridente de Shiva) en Santa Cruz de Tenerife

Se trata de una actitud que apuntala y consolida los foros de diálogo inter-religioso en los que el elemento hinduista suele ser pilar de cohesión y eficacia en la interlocución. Es posible que resulten poco visibles y no solo porque en tanto que modernos tendamos a no ver religión allá donde podamos esca-motearla, sino también porque existe un gran número de centros de culto, incluso con personal religioso adscrito a ellos, que no están registrados como entidades religiosas sino como asociaciones de tipo cultural o incluso vecinal. Un ejemplo destacado lo ofrece una de las comunidades hinduistas más numerosas de España, la que se sitúa en Adeje-Arona (Tenerife) y promueve ceremonias religiosas multitudinarias (con varios miles de participantes) con un gran seguimiento mediático: no se han registrado en el RER y sus actividades, de marcado perfil religioso (aunque también lo tengan de carácter cultural o de autoidentificación diferencial en cuanto originarios de la India, en extenso) se realizan como asociaciones, en este caso específico bajo la denominación de Centro Cultural hindú Tenerife Sur. Otro tanto ocurre con los Geeta Ashrams de los que los de Las Palmas de Gran Canaria y Santa Cruz de Tenerife (ilustración 61) destacan por sus carteles bien visibles, aunque su visibilización jurídica sea nula. Por contra tiene un registro muy antiguo (de 1977) como entidad religiosa la Comunidad Hindú de Melilla que se caracteriza por aglutinar a miembros que provienen de la India o descienden de

los hindúes que desde finales del siglo XIX se afincaron en la ciudad. Este registro refleja una actuación pionera, aunque resulta desusada entre los hinduistas de origen, que son la mayoría en España, así por ejemplo en Canarias no hay ninguna entrada de estas comunidades en el RER a pesar de haber más de una veintena de lugares de culto activos, excluyendo los de estricto carácter familiar. En el hecho de no registrarse no es desdeñable en el caso de muchos hindúes la indisociabilidad de los componentes identitarios y los religiosos, como ya adelantamos en el capítulo anterior, además de lo algo enrevesado del proceso burocrático que se ha de poner en marcha para la inscripción en el RER, que puede resultar disuasorio si no reporta beneficios evidentes (y es que hasta ahora no suelen tener ningún problema notable para desarrollar su práctica religiosa aunque no se visibilice jurídicamente como tal). Por tanto, comunidades muy extensas con templos numerosos y activos, con ceremonias religiosas a las que acuden millares de personas se visibilizan solo desde sus peculiaridades culturales, como si no fuesen religión.



Ilustración 61: cartel bien visible de la sede del Geeta Ashram de Santa Cruz de Tenerife

No se inscriben en el RER, y por tanto no cuentan a la hora de que el hinduismo se ubique adecuadamente en la interlocución necesaria con el Estado. Y recordemos que la Constitución Española de 1978 insta, además de la libertad de cultos y el no establecimiento de una religión oficial, la cooperación como un elemento clave en la relación con las confesiones-religiones. Pero justificar la necesidad de apostar por parte del estado por la cooperación con la confesión hinduista requiere visibilizar su arraigo y el número de registros es un criterio clave.

A diferencia de estos hinduistas “étnicos” que tan pocas inscripciones tienen en el RER, la estrategia registral de los hinduistas no asiáticos (tanto españoles como en general lo que no sin problemas podríamos denominar como “occidentales”) ha sido distinta. El registro hinduista más temprano en España, de 1976, y un año anterior al de la Comunidad Hindú de Melilla, fue el de la Asociación para la Conciencia de Krishna, grupo internacional que ha optado por una destacada visibilidad y que son reconocidos popularmente como “Hare Krishna” y que no desdeñan tomar las calles cantando alabanzas en que repiten esas palabras (ilustración 62).



Ilustración 62: seguidores del movimiento Hare Krishna en una calle del centro de Madrid

Hay en la actualidad en el RER casi una decena de registros asociables con este colectivo, algunos reflejando locales con una larga implantación como el de Madrid ((ilustraciones 44-45) o el extenso de Brihuega, ya citados en el capítulo anterior. Forman una parte significativa de la veintena larga de inscripciones en el RER asociables con la confesión hinduista. Pero de todas formas y en general resultan muy pocas inscripciones, y así la voz del hinduismo se escucha con sordina en este aspecto de la cooperación que para ahondarse requiere que el arraigo registral sea notable. Y además no solo hay decenas de templos hindúes en España que no se registran como centros religiosos, como hemos visto, sino que otro tanto ocurre con muchos colectivos con una clara orientación hinduista que no

se visibilizan como tales. En este punto se podría recordar una de las grandes aportaciones del hinduismo al mundo actual, el yoga. Hay en España junto a un sinnúmero de centros de yoga que solo lo practican como una sofisticada gimnasia, un cierto número de grupos de yoga que entroncan claramente en los caminos del hinduismo y podrían perfectamente optar por visibilizarse como colectivos asociables al hinduismo como confesión religiosa, como en algún caso ya hace algún grupo (ilustraciones 63-64).



Ilustraciones 63-64: Granada. Academia de yoga en que se visibiliza su carácter hinduista y también en ocasiones la inclusión de propuestas de carácter implícitamente religiosas

Estaríamos desde luego ahondando de nuevo en la conformación de un camino claramente universalista en el que cualquiera, independientemente de su origen y lugar de nacimiento, podría perfectamente transitar. Muchas decenas de grupos podrían visibilizarse más allá de lo cultural entre seguidores en España de un yoga “con raíces”. En particular el interés enorme que cobran en nuestro mundo neomilenar las técnicas de meditación podrían propiciar que la reticencia (o incluso podríamos llamarlo miedo) a visibilizarse como religión por parte de este tipo de colectivos que añaden al yoga “gimnástico” elementos de autoconocimiento que ahondan en lo mental o espiritual y no solo en lo físico se mitigase. El estigma moderno respecto de lo religioso, que en ocasiones lleva a muchos seguidores de estos caminos a plantear que siguen una vía de sabiduría o de espiritualidad, pero no una apuesta religiosa, se mitigaría si ser etiquetados como religiosos no resultase estigmatizador.

De este modo sería bien sencillo evidenciar que el hinduismo podría cumplir los requisitos para ser reconocido como confesión de notorio arraigo en España, alcanzaría sin duda un número más que centenario de registros que se ubicarían en todas las comunidades autónomas, a añadir a la más que centenaria presencia contrastada en nuestro país y a una muy temprana acción registral, como vimos, que ha sido anterior a la del budismo, aunque menos constante.

Pero para ello sería necesario también que se potenciase una apuesta proactiva por parte de los grupos hinduistas españoles para coordinar esfuerzos y voces. En la actualidad, fundada en 2015 y desde 2016 inscrita en el RER, destaca la Federación Hindú de España (FHE), que aglutina a media docena de colectivos hinduistas en España y busca actuar como interlocutor del hinduismo tanto a nivel internacional (está afiliada al Hindu Forum of Europe) como respecto de las administraciones españolas. Pero resultan todavía una minoría respecto de los grupos hinduistas registrados en el RER. Tienen por delante un triple trabajo para consolidar un frente de interlocución unido y numeroso. Han de conseguir implicar a los colectivos de hindúes “étnicos” en la acción registral y en la labor de la FHE. Han de potenciar la inclusividad respecto de los muy diversos grupos registrados, y en especial los del colectivo Hare Krishna, que no se han incluido en la FHE y que podrían, al modo que hemos visto que han hecho en el caso ortodoxo, o en el islámico, pensar en constituir otra federación hinduista diferente de la FHE. Y también han de conseguir que potencien su visibilización registral los numerosos colectivos que proponen un yoga de orientación religiosa, y que podrían hallar en la FHE una plataforma que fortaleciese sus propuestas y ayudase a desestigmatizar el elemento

religioso que resulta clave en los niveles más avanzados de la práctica yóguica.

Visibilizar es abrir los ojos y en un mundo global como es en el que vivimos el ingrediente del hinduismo resulta sin duda insoslayable en la palestra mundial. Pero, además, y especialmente en España, para que las miradas hacia lo religioso no queden innecesariamente ciegas frente a una herencia hinduista centenaria, resulta una labor clave ayudar a que los ojos se abran (Ramchandani 2020) y que los muy diversos grupos hinduistas que pueblan la geografía española se visibilicen de un modo que no verlos no pueda ser caracterizado más que como ignorancia.

4) REFLEXIONES SOBRE LAS NUEVAS RELIGIONES, LAS NUEVAS ESPIRITUALIDADES Y LAS RELIGIONES ALTERNATIVAS EN ESPAÑA

No hay una denominación establecida para este tipo de propuestas. Llamarlos nuevas espiritualidades estaría cerca de los modelos de autodenominación de muchos de sus seguidores, pero presenta el problema de sugerir un valor más allá de lo imaginario al concepto de espíritu (asunto que puede resultar incómodo en ciertos contextos de análisis). Religiones (o espiritualidades) alternativas, sin resultar una denominación completamente neutral (pues alternativo determina que hay algo que es principal y por tanto se produce una gradación tras la que hay una toma de posición de carácter por lo menos parcialmente subjetivo), tiene la ventaja de resultar inclusivo, aunque su uso habría de hacerse de modo contextual. Nuevas religiones es quizá la denominación más usada y más operativa, pero incluye la palabra nuevo, que sufre el desgaste de su aplicación indiscriminada. ¿Sería nuevo un colectivo como la fe bahá'í que entronca en especulaciones con casi dos siglos de antigüedad? Desde el punto de vista del que escribe estas páginas, desde luego que sí (Díez de Velasco 2009), ya que cumple con los criterios para denominarla así, pero justamente porque se basa la reflexión en una definición de nueva religión que la asocia con la adecuación a los parámetros de la modernidad, asunto que no todos los analistas plantearían como aceptable, pero que resulta operativo y útil (Díez de Velasco 2000).

Se trata, desde luego, de las opciones religiosas que se nos presentan como menos visibles, puesto que incluso se desvanecen hasta en el nombre. En ocasiones no son tenidas por religiones ni por sus propios seguidores. En el contexto de las sociedades postindustriales globalizadas marcadas por la tendencia fuerte hacia la individualización de las pertenencias y su mutabilidad, la diversidad de los posibles perfiles de creyentes (e increyentes) resulta cada vez más variada y se aviene mal a cualquier sistematización sintética. Entre los intersticios de las modernidades en constante

y vertiginosa transformación, que caracterizan tanto el pasado reciente como el presente, se van conformando modos de creer que resultan en extremo difusos y que pueden llevar incluso a que se multipliquen las incertidumbres a la hora de determinar qué es identidad religiosa y qué no lo es.

Pero, además, aunque no los veamos como tales, pueblan nuestra vida cotidiana. En carteles en la calle, en programas de televisión (en ocasiones en canales locales o en horarios nocturnos), en las páginas de anuncios de los periódicos, en locales en la calle, en internet, se ofrecen servicios de adivinación, se proponen técnicas de autoayuda, se plantean cursos de autoconocimiento, de sanación sobrenatural, programas de entrenamiento en la meditación, en el mindfulness, en métodos gimnásticos sofisticados (que desde luego van más allá del entrenamiento muscular). Son modelos de creencia que se plantean como alternativos y que dicen resolver problemas y procurar plenitud, felicidad y sentido en un mundo regido por el que estiman un “materialismo” degradante.

Conforman un abigarrado universo de servicios simbólicos que en ocasiones se soslaya por parte de la investigación quizá por estimarlo irrelevante, poco digno de estudio o demasiado laberíntico. Pero se trata de un fenómeno complejo y relevante, que puede tener implicaciones económicas importantes, que si no se tiene en cuenta puede que se pierda una faceta notable del campo religioso.

Resulta necesario intentar explicar por qué se escamotea a escala social el carácter religioso de estos colectivos y para ello hay que tener en cuenta diversos factores.

El primero es el de la novedad, son propuestas recientes tanto en lo referido al criterio cronológico como al contenido: son religiones del presente, se avienen a las características del mundo globalizado y en rápida mutación que se ha ido configurando a partir de la segunda mitad del siglo XX, en el que la información fluye desde múltiples focos y de modo muy rápido. Se caracterizan por su gran diversidad, casi cada individuo es una propuesta, pero además el poder de convicción y persuasión de ciertas personas, se convierte en un factor importante que potencia la individualización. No suelen seguir modelos burocráticos de organización, forman redes descentralizadas, se aglutinan en ocasiones alrededor de personajes carismáticos, en torno a propuestas que parecen funcionar en el día a día para quienes las comparten (que en el caso contrario las abandonan).

En las nuevas espiritualidades lo colectivo se retrae en muchos casos, el concepto de grupo se diluye, los individuos siguen caminos a veces coincidentes, y se agrupan, y a veces divergentes, y comienzan etapas de trabajo solitario. De ahí que estudiarlos sea complejo y sus propuestas no

resulten comparables a lo que se suele encontrar en las religiones “de siempre”. Pero nos interpelan porque definen una tendencia: en las formas de entender muchas de las religiones que hemos tratado con anterioridad en este libro por parte de algunos de sus seguidores (un asunto que resalta especialmente en el caso del hinduismo y el budismo) el peso del modelo que se propone desde estas nuevas espiritualidades resulta influyente.

Pero en el desvanecimiento de la denominación “religión”, como ya hemos planteado en los capítulos anteriores, hay que tener en cuenta que, en muchos casos, además, se añade el estigma y la sospecha que en mayor o menor medida recae sobre la religión en múltiples contextos desde la conformación de la modernidad. Y en el caso español hay que incluir también el descrédito de lo religioso resultante de la larga imbricación del catolicismo, en tanto que religión oficial, con los mecanismos del poder, que lleva en ocasiones a escoger otras denominaciones alternativas que permitan soslayar los malos recuerdos y las preeminencias abusivas. Y también la sospecha respecto de que tras los productos religiosos o espirituales que se ofrecen, se oculte la superchería, el dinero que fácilmente pasa de una mano a otra como pago de imaginarios servicios, consuelos, anhelos satisfechos, milagros.



Ilustración 65: Madrid, local de la cadena santería milagrosa con una cinta luminosa que anuncia artículos religiosos

Pero también hay que tener en cuenta en este asunto el rechazo postmoderno de los pensamientos fuertes, de las certidumbres, que deriva en la búsqueda de contextos del creer menos ciertos y más líquidos, distintos de los que se entienden como característicos de las que algunos denominan “grandes” religiones. Se promueven otras formas de organizarse, de socializar las creencias compartidas, con otros modos de transmitir lo que se cree sin que tengan que pensarse y sentirse como manifestaciones reiterativas de una incómoda violencia simbólica.

Así, por parte de un cierto número de actores que, como analistas (desde la posición de observadores externos) denominaríamos indudablemente como “religiosos” por sus comportamientos y modelos de entender el mundo, se produce un firme rechazo a que se les denomine como tales, a que sus prácticas y los grupos en torno a los que se aglutinan se incluyan como religiosos. En ocasiones la firmeza en la negativa es extrema (llegando incluso a bordear la amenaza: “no nos incluyan como religiones porque no queremos aparecer ahí”). En otros casos la negativa surge tras un proceso de reflexión, de puesta en común en el seno del grupo, que tiene mucho que ver con la necesidad de posicionarse en un contexto en el que las implicaciones jurídicas resultan cada vez más evidentes (la tentación de registrarse no solo como asociación cultural, sino como entidad religiosa con el prestigio, pero también las implicaciones institucionales que se derivan de ello, y que pueden no ser bien valoradas por todos). Añadamos que las iniciativas de relación entre creyentes de distintas propuestas proliferan, bajo el paraguas genérico del diálogo interreligioso y puede llegarse a producir la paradoja de que ciertos grupos no quieran ser denominados como religiosos y a la par tengan una implicación incluso destacable en los foros de este tipo.

Un ejemplo de estas indeterminaciones lo ofrece el grupo de origen japonés Sukyo Mahikari, que tiene establecida en Barcelona su sede central en un edificio notable por la modernidad de las técnicas de construcción y los materiales empleados, pero tiene grupos en diversas otras ciudades como Las Palmas de Gran Canaria, Madrid, Valencia, San Sebastián o Valladolid. En las entrevistas algunos de sus miembros exponen que no son un movimiento religioso, lo que contrasta notablemente con que en su día se registrasen en el Ministerio de Justicia como entidad religiosa en 1985.

Existe, de todos modos, un cierto consenso entre los seguidores de estos grupos en torno a nombrar como espiritualidad (versus religión) lo que hacen esta gran variedad de colectivos: parecen encontrarse más cómodos bajo la denominación de grupos de espiritualidad, de autoconocimiento, de sabiduría y otros nombres que, además, reflejan el carácter alternativo que respecto de los mensajes religiosos “habituales” o “tradicionales” tienen sus variados cuerpos de creencias.

Además, resulta necesario intentar reflejar también el fenómeno contrario: que algunos grupos reivindiquen su carácter religioso y que a nivel social (y en ocasiones también jurídico) éste se les escamotee. Hay un armazón mental en el imaginario colectivo (que se plasma en ocasiones en lo jurídico) que delimita las fronteras de lo que es religión, y que en España tiene como referente al catolicismo. Resulta además más sutil y volátil que el mero parecido definido en grados: se construye no sobre el catolicismo “real” sino sobre una semejanza respecto de lo que debería ser el catolicismo como modelo ideal, y produce grados de sensibilidad diferentes ante comportamientos semejantes si quienes los llevan a cabo son católicos o si son miembros de otras opciones religiosas. En este contexto surge el empleo popularizado del término secta como una denominación peyorativa y estigmatizante frente al de religión o al más prestigioso de iglesia, asunto que ya repasamos anteriormente. Y en ocasiones también aparece la negativa a otorgar este último nombre a ciertos grupos y la reivindicación por parte de éstos, como definitorio, de dicho término. Se trata de un problema claro de política del reconocimiento que determina la invisibilización de quienes no se ajustan a unos estándares, que, desde luego, como lo que suele tener que ver con las legitimaciones sociales, están bastante poco definidos.

Un ejemplo puede servirnos para evidenciar justamente lo que sería una nueva religión y las incertidumbres de su aceptación en España (y en otros países), pero también su impacto actual y el cambio del marco registral gracias a su constancia en reivindicarse: la Iglesia de Scientology (cienciología). Como grupo resulta muy reciente, surgió en Estados Unidos fundado por L. Ronald Hubbard a mediados de los años 50 del siglo pasado. Se trata de un modelo muy centrado en el individuo y su desarrollo espiritual visto como una vía escalonada que implica la transformación de la percepción (el proceso se denomina clarificación) y el acrecentamiento de las potencialidades máximas del ser humano (más allá de lo corpóreo, postulan la existencia del *thetan*, que se puede convertir en operante en grados diversos y se hacen cursos con la finalidad de avanzar en una escala que tiene casi dos decenas de peldaños). Su estructura incluye rituales y ceremonias diversas (bodas, funerales, etcétera), así como lugares de culto (ilustración 66), ministros de culto y demás elementos característicos de lo que conformaría una propuesta religiosa estándar. Se les negó durante años el registro como entidad religiosa por parte del Ministerio de Justicia, aunque finalmente se hizo en diciembre de 2007 pero solo tras una sentencia favorable de la Audiencia Nacional, asunto que ya hemos revisado en los capítulos anteriores (citando también el precedente de la Iglesia de la Unificación). Han registrado con posterioridad toda una serie de centros que

conforman una red por toda España, asunto que les llevó en algún momento (antes del cambio del marco legal que se produjo en 2015) a pensar que cumplirían las condiciones para que les fuese reconocido el notorio arraigo en nuestro país. Hay que tener en cuenta que en el imaginario colectivo del grupo a nivel mundial España, y en particular las Islas canarias, han tenido un papel destacado ya que Hubbard, su fundador, puso en marcha la “Organización del Mar”, que es la orden religiosa de cienciología, en su barco fondeado en aguas canarias en 1967. La paradoja en este caso radicaba en que uno de los países que negaban a cienciología su carácter religioso fuese justamente aquel donde el movimiento se conformó organizativamente y estructuralmente de modo pleno como religión.



Ilustración 66: sede en Madrid de Iglesia de Scientology, sala de culto

Ya hemos visto en el capítulo anterior la cuestión de la visibilización jurídica (y su opción de incluirse o no en el RER) de otras propuestas que han tomado el apelativo de iglesias o de asociaciones religiosas y que incluyen planteamientos muy variados que entrarían perfectamente en la categoría que revisamos de espiritualidades o religiones alternativas. En todo caso lo que podría parecer un mero enredo de palabras, no puede hacernos olvidar que estamos ante formas nada imaginarias, sino bien reales, de vivir las creencias que son modelos nuevos de producir y gestionar servicios simbólicos usando nuevos espacios. Pero también es necesario tomar conciencia de que no se trata, de todos modos, de un asunto al que no se le

puedan encontrar raíces en el pasado: en algunos casos estos grupos entroncan parte de su cuerpo doctrinal en especulaciones que pueden ser muy antiguas. En mayor o menor medida los modelos religiosos disidentes o heterodoxos del pasado, presentes en un gran número de religiones, han tenido el carácter limítrofe que presentan en la actualidad estos modelos religiosos que repasamos.

Así, tienen una larga historia las formas gnósticas de entender diversas religiones, o los modelos de creencias que inciden en lo adivinatorio, esotérico y ocultista, que tanto impacto mediático presentan en la actualidad (aunque sea en la presencia reiterada a ciertas horas y en ciertos canales de consultorios en la línea de los reality shows). Algunos grupos gnósticos y ocultistas, entre los que también se pueden recordar los ufológicos, que hace algunos años tuvieron cierto impacto pues aglutinaban a colectivos de seguidores numéricamente importantes en busca de avistamientos en ciertos lugares estimados particularmente favorables, plantean cosmovisiones en las que los elementos religiosos pueden resultar centrales a pesar de que puedan quedar escamoteados en la percepción que de ellos se suele tener desde una mirada superficial. También hay grupos que inciden en lo que plantean como una formación filosófica, pero donde las implicaciones espirituales y religiosas (entendidas como potenciadoras de la adquisición de sabiduría, elemento clave en su forma de imaginar la Filosofía) son nucleares, como ocurre, por ejemplo, en el colectivo denominado Nueva Acrópolis (ilustración 67).



Ilustración 67: sede en Granada de Nueva Acrópolis donde en los carteles se propone una formación filosófica “a la manera clásica”

También es necesario recordar el impacto en el pasado de modelos disidentes de entender las religiones “tradicionales”, como los planteados por diversas sociedades secretas o discretas y, desde luego, las técnicas de sanación “heterodoxas” (que incluyen rezos y letanías), tan características de la medicina popular a añadir a los modelos espiritistas o a los productos religiosos de carácter mestizo que intentaban reivindicar conocimientos ocultos o tender puentes entre “Oriente” y “Occidente” (y que preludian el desarrollo de las religiones orientales en la actualidad) como el que propuso la Sociedad Teosófica (que tuvo un destacado número de seguidores en la España previa a la guerra civil y se ha reorganizado tras el final del franquismo). Estos grupos presentaban modos de organización de carácter reticular, parecidos a los de los colectivos actuales que estamos intentando delimitar, y tenían un enfoque muy centrado en el estudio individual, en el crecimiento personal, en la meditación, en la curación, en el bienestar como meta, en resumen, en la consecución de una serie de objetivos, que resultan muy característicos de las propuestas actuales. Volviendo a la Sociedad Teosófica, este movimiento ha sido importante en la conformación de la denominada “nueva era”, pero también en la base doctrinal de diversos grupos ocultistas. Y además un movimiento que surgió como una escisión de la teosofía en Alemania, bajo la dirección de Rudolf Steiner, y denominado antroposofía, también tiene un impacto destacable en España, tanto en su vertiente de crecimiento personal y de espiritualidad como en sus propuestas pedagógicas (las escuelas Waldorf) y de otro tipo (artísticas, agrícolas en la línea de la biodinámica, etcétera).

En todo caso, aunque las raíces puedan ser antiguas, se ha producido una resignificación actual de estas corrientes en la línea de la cosmovisión “nueva era”. El carácter mestizo, descentralizado e individualizado característico de estos movimientos impide su cuantificación, pero las personas que de un modo más o menos intenso han asistido a cursos, han contactado con las redes, o tienden a aceptar algunos de los presupuestos de estos grupos, no son desdeñables. No se puede hablar de una pertenencia fuerte, sino de una simpatía que lleva a que las mismas personas puedan estar asociadas a diferentes propuestas y grupos, puedan frecuentar centros diferentes y apoyar puntualmente iniciativas distintas.

Se detecta, además, una transformación en los espacios religiosos o de práctica espiritual. Un ejemplo interesante de este tipo de nuevos espacios, ya citado en el capítulo anterior, lo ofrece el grupo Brahma Kumaris: la sala del silencio. Está pensada para potenciar la meditación y la introspección individual (ilustración 47), que se convierte en elemento definitorio de la propuesta.

Así los lugares en los que podemos detectar religión (aunque los propios actores no la perciban como tal) pueden no ser templos o locales de culto explícitos, sino otro tipo de locales, centros que combinan múltiples ofertas (ilustración 68). Además, resulta destacable el hecho de que convivan en los mismos espacios propuestas diversas y también que se combinen actividades regulares (que se repiten en días determinados de la semana y tienen una participación estable) con actividades extraordinarias, coincidentes con la venida de maestros, conferenciantes o personajes que conocen alguna técnica en especial, que si prospera y tiene seguidores que la puedan posteriormente impartir, puede convertirse en actividad regular.



Ilustración 68: Barcelona, centro New Energy en que se ofrece práctica de meditación, de tai chi, yoga, chikung, reiki, etcétera

De todos modos, en lo que se refiere a la ubicación de estos centros, se podría hacer una diferenciación que tiene en parte que ver con lo anteriormente citado. Hay centros urbanos, volcados generalmente a las prácticas ordinarias, que aglutinan a colectivos relativamente estables, pero comienzan a proliferar centros no urbanos, en ocasiones indistingui-

bles de hoteles rurales o centros de visitantes por su aspecto, que presentan una vocación más volcada hacia el turismo religioso o espiritual y que concentran actividades extraordinarias con programas de relajación y que se abren a usuarios muy variados en los que la población turista extranjera es destacable.

Una característica de estos centros, y en general del mundo de propuestas que se ubica bajo la rúbrica de nuevas espiritualidades, es la volatilidad. Satisfacen el deseo de cambio, de novedades, que es tan definitorio de la sociedad de la información (y de la moda) por medio de propuestas siempre nuevas, en una búsqueda permanente del método definitivo que resuelva las necesidades espirituales, y que ilustra un modelo de pensar que navega en una suerte de milenarismo, de apocalipticismo, que espera una transformación global que se conquistará en el momento en que el peso de los individuos implicados en la transformación espiritual sea suficiente para decantar la balanza en su favor. Se trata de planteamientos, desde luego, característicos del pensamiento new-age/“nueva era”, (aunque se trate de un concepto algo demodé, dado lo rápido que se renuevan las clasificaciones en la investigación abocada al culto de la novedad). En estos modelos se estima que la humanidad ha entrado en una nueva etapa, centrada en la espiritualidad (y no en la religión institucionalizada) y enfocada en el individuo como motor del cambio global, y en la que cada cual tiene que hallar su propia vía, potenciándose así la multiplicidad de propuestas, la errancia entre ellas y también la insatisfacción y defección cuando los objetivos no se ven cumplidos.

Pero quizá la particularidad más destacada en la actualidad en estas propuestas sea que la globalización conlleva unas posibilidades multiplicadas de mestizaje, de combinación de elementos muy variados que, además, como resultado de la reivindicación de lo diferente, lo nuevo, pero también lo “no occidental” que es característico de los pensamientos postcoloniales y decoloniales, se abre a una multiplicidad mayor de influencias posibles, que se potencian en el caso español por la posición geográfica y la variedad de la población tanto turística como de inmigrantes susceptible de aportar elementos diversos a la mezcla.

El peso de lo americano destaca en las propuestas religiosas de carácter étnico que tienen continuidad más allá de los contextos en los que se conformaron. Ha aumentado la presencia de especialistas que se denominan “chamanes” (al calor del prestigio del término), lo que proponen se denomina por los analistas como neochamanismo: es decir la aplicación de los modelos religiosos chamánicos fuera de los grupos étnicos en los que conforman cosmovisiones y sistemas de encarar la vida. Proviene de la selva

amazónica peruana o ecuatoriana o de México, principalmente, y han comenzado a formar a españoles como especialistas en sus técnicas espirituales que tienen a la sanación, la curación, como punto focal (por medio, también, del uso de la farmacopea natural, en ocasiones incluyendo las experiencias psicodélicas como elemento central de un modelo de entender la salud como una acción con imaginarias connotaciones de carácter sobrenatural).

La insistencia en el culto a la diosa (que se corporiza en las figuras sobrenaturales maternas y telúricas) que aparece con mayor o menor peso en todas estas propuestas se puede conectar con modelos religiosos presentes en el hinduismo y también en el budismo y en otros diversos grupos más proclives a la mixtura religiosa, en particular, los que incluyen elementos tántricos, que luego evocaremos. Conforman un tipo de religión que reivindica la feminidad y sus valores, y que tiene un notable auge en todo el mundo, y en el que el empoderamiento religioso de las mujeres queda muy visibilizado (el liderazgo de estos grupos suele recaer en mujeres). Un ejemplo de colectivo en esta línea con presencia destacable en España y entroncado en los modelos indios, lo ofrece Sahaja Yoga, liderado hasta su fallecimiento por la que nombraban como Mataji Nirmala Devi (1923-2011) a la que sus seguidores reverencian como la Gran Madre. Como vemos, esta tendencia de reivindicación del poder espiritual femenino permea a múltiples propuestas religiosas que van más allá de los “neopaganismos” de raíz étnica que estamos revisando.

Añádase el peso de lo africano, creciente en los últimos tiempos de modo exponencial en España, que se combina en personajes carismáticos que prometen a quienes los consultan múltiples beneficios y cuya particularidad surge de su africanidad. Los hay en muchas ciudades españolas y europeas, se presentan como videntes africanos, reivindican la categoría de profesores (ilustración 69), y ofrecen, además de los servicios habituales de los consultorios ocultistas, de videncia (la adivinación, la mediumnidad, las técnicas de counselling basadas en la anunciada sensibilidad hacia las influencias de las fuerzas sobrenaturales) y otras técnicas adivinatorias, el plus de capacidad de enfrentar la acción de brujería. En un contexto étnico este tipo de perfil correspondería a un especialista religioso, en el contexto español se diluye este significado religioso en pro de resaltar las implicaciones económicas de los servicios que se ofrecen que, además, se pueden estimar incompatibles, por parte de algunos implicados, con una “verdadera” propuesta religiosa.



Ilustración 69: cartel del local de consulta del Profesor Mamadou en Santa Cruz de Tenerife

En este punto conviene tener en cuenta que la historia española pesa a la hora de sospechar sobre los grupos o servicios de índole religioso que incluyan algún tipo de pago. Partimos de un contexto de religión oficial, en el que el Estado pagaba a los ministros de culto (a los sacerdotes católicos) por sus servicios, que los trataba como burócratas o funcionarios, si bien el contexto de imbricación religión-Estado cambió con la Constitución y la ley de libertad religiosa de 1980, las implicaciones económicas no siguieron la misma senda. En el imaginario colectivo español no se estima correcto pagar por un servicio religioso una cantidad determinada (que no sea la voluntad a modo de limosna, algo más cerca del montante de una propina que de un soborno). Esta sensibilidad choca con lo habitual en otros contextos sin una burocratización económica de la religión (oficial), y donde resulta perfectamente aceptable tasar el valor de un servicio religioso, diezmar o dar una cantidad determinada de la riqueza al grupo religioso con el que se identifica el fiel. Muchas de las propuestas religio-

sas que se citan en este apartado surgen en esos ámbitos (en particular provienen de Estados Unidos), y resulta “natural” en su dinámica de trabajo cobrar por un servicio, por una enseñanza, por un curso y transformar los lugares de culto en tiendas, bazares, comercios, centros de ofertas múltiples, academias, casi diríamos que hipermercados de lo religioso, y tengamos en cuenta que algunos de estos locales usan la denominación de “tiendas religiosas” (ilustración 70).



Ilustración 70: La Yagruma, tienda de santería rotulada como religiosa, Madrid

Además, las enseñanzas religiosas tienden en este contexto a segmentarse de un modo parecido a los currículos educativos, en niveles, con el añadido de la inclusión de iniciaciones, transmisiones, pruebas y adaptaciones a parámetros de carácter “espiritual” o religioso para pasar de unos a otros. Se exige, como en cualquier enseñanza reglada, la compensación económica correspondiente, y generalmente estipulada desde el principio (cada curso, cada nivel, cada bloque de aprendizaje tienen su precio de matrícula), y se emiten diplomas y certificados que conforman el *currículum vitae* “espiritual” de sus seguidores.

Más allá de las propuestas americanas o africanas que hemos repasado, en las nuevas espiritualidades resulta clave la importancia de lo oriental.

En mayor o menor medida el peso de las religiones de la India y de Extremo Oriente o de los contextos explicativos surgidos en ellas permea al resto. Son importantes las perspectivas temporales que van más allá de una vida por medio de la creencia en el renacer o la reencarnación, las explicaciones de los actos en clave de karma y su retribución, la potenciación de sensibilidades que intenten abrirse a criterios diferentes de los habituales y que valoran en gran medida la meditación. En ocasiones no resulta sencillo evidenciar hasta qué punto una propuesta religiosa se puede clasificar como perteneciente a alguna religión oriental que podríamos adjetivar como “tradicional” (budista, hinduista, sij, taoísta, etcétera) y hasta qué punto se podría englobar dentro de las religiones alternativas o las nuevas espiritualidades. La percepción de quienes participan en las actividades puede ser también un criterio a la hora de demarcar esa difícil delimitación. Un ejemplo notable lo pueden ofrecer los seguidores de uno de los líderes espirituales indios recientes más famosos, Sai Baba (1926-2011). Sus seguidores españoles y en general occidentales en España (y probablemente en muchos otros lugares) no se suelen identificar como hinduistas, ni siquiera estiman que sus prácticas puedan ser definidas como religiosas o que su inclinación a venerar a Sai Baba les impida seguir perteneciendo a la religión que tuvieran (en el caso español, mayoritariamente la católica). Por el contrario, los seguidores de Sai Baba de origen indio, lo estiman un maestro hinduista reciente con una capacidad de influencia muy destacada, también fuera de la India.

Un factor fundamental a tener en cuenta es que el foco de estas formas religiosas está centrado en el individuo. Se trata de un fenómeno característico en general de la modernidad, pero que es aún más evidente en los últimos decenios tras el impacto postmoderno y la globalización que tiende a desmontar pertenencias colectivas y piensa el mundo en clave de lo individual. Lleva a que aumenten las combinatorias posibles en juego de lo religioso, adaptándose a las variables necesidades de cada vivencia personal (anímica, vital, relacional, etcétera). Permea, además, el contexto actual que significa al individuo en tanto que consumidor, en este caso de servicios de carácter simbólico (que pueden entenderse, como hemos visto, como religiosos o como espirituales).

Las propuestas compiten en un campo religioso globalizado, los individuos escogen, como de un menú, lo que mejor les cuadra, y cambian. Las identidades religiosas y los roles en tanto que creyentes por tanto pierden solidez. Y por su parte algunas propuestas, en aras de una mayor eficacia simbólica, entremezclan múltiples elementos, tomados de diversos orígenes y su éxito puede provenir justamente de la capacidad, por ejemplo, de

combinar técnicas de visualización o de fisiología mística oriental con elementos de la tradición judeocristiana (como los ángeles) y trabajos energéticos de carácter neochamánico, en los que la sanación se convierte en una pieza clave.

Este es quizá otro de los elementos definatorios de las nuevas espiritualidades y las religiones alternativas, el papel otorgado al hecho de curar que se entiende de un modo diferente al de la medicina occidental estándar y que se asocia en muchos casos a una transformación interior. Se recurre a técnicas y propuestas tomadas de múltiples orígenes, desde el curanderismo popular a las técnicas de componente étnico y donde las influencias de los modelos de origen oriental de entender el equilibrio interior (que conlleva la sanación y blindo la salud) tienen un peso fundamental. Destaca en los últimos años el peso que está tomando la técnica somático-espiritual de origen japonés denominada reiki, que tiene un impacto destacado tanto en las formas niponas de transmitirlo como en las tibetanas e hindúes y que se combina con otras tradiciones espirituales en contextos muy variados.

Lo anterior incide en volver a poner de relieve una de las características notables del complejo conjunto que se engloba en el término nuevas espiritualidades, las múltiples combinatorias posibles entre diversas técnicas y prácticas que terminan incluso configurando modelos compartidos. Un buen ejemplo lo ofrece el sistema de chakras, basado en la creencia en la existencia de centros energéticos sutiles situados en diferentes zonas del tronco y cabeza que pueden ser activados y la fuerza redirigida para que fluya de modo correcto. Surgieron como especulaciones de la fisiología mística tántrica medieval en la India, pero los utilizan múltiples grupos de todo tipo (no solo orientales) en la actualidad.

En las religiones alternativas y las nuevas espiritualidades se figura la enfermedad (entendida también como un malestar consigo mismo) como un proceso holístico (que no puede separarse en parcialidades, el malestar en una parte no puede curarse solo con la acción sobre esa parte). La sanación se piensa como una acción espiritual que permea al cuerpo y donde es importante lo psicósomático, pero en ocasiones también lo extrasomático (lo transpersonal, que entronca con modelos de entender el ser humano característicos de muchas religiones, pero también con los planteamientos de pensadores de la nueva era y de las especulaciones de C.G. Jung y sus seguidores). Dándole la vuelta al argumento nos encontramos con que lo espiritual (imaginario), por tanto, termina concentrándose, materializándose en el cuerpo, que se convierte en el componente clave desde el que entender el mundo. Se produce una corporalización de las propuestas religiosas que además coincide con (y redundo en) la valoración en la sociedad

actual de la fisicidad, de la corporalidad (entendida como un continuum en el que lo sensorial y lo mental se entretujan). No es de extrañar que resulten característicos en las nuevas espiritualidades y en las religiones alternativas los valores de la autoayuda y del autoconocimiento y que muchos de los contenidos de estas propuestas aparezcan bajo la rúbrica de técnicas corporales que en determinado momento pueden conllevar la asunción de presupuestos que denominaríamos de carácter religioso (parecidos a los vehiculados por las religiones desde épocas muy antiguas).

Así, por ejemplo, el entrenamiento en técnicas corporales de origen indio (como el yoga en sus variedades menos gimnásticas), chino (como el tai chi o similares) pueden terminar conllevando la aceptación de algún modelo de entender el mundo (significado e interiorizado a través del cuerpo) de inspiración hinduista, budista o taoísta sin por ello que la identidad religiosa tome el carácter fuerte que se plasmaría en una práctica continuada de culto. El caso de las prácticas chinas es significativo pues están proliferando los centros en los que se practican técnicas corporales que se definen en algún grado (generalmente incluso en la propia denominación) como taoístas. Se insiste en que la meditación es un ingrediente fundamental en las enseñanzas a partir de un cierto nivel de práctica, pero el lenguaje religioso explícito no suele estar presente a primera vista o, si lo está, las explicaciones de índole religiosa se minimizan. De todos modos, hay practicantes religiosos taoístas que no lo evidencian en España, pero que han asistido como participantes a ceremonias taoístas en China y que ilustran una pertenencia que, en la línea de los sutiles modelos del turismo religioso, prefiere concentrar la práctica religiosa en el periodo vacacional que se convierte en una suerte de tiempo de intensificación espiritual que en ocasiones da razón de ser al tiempo común, en la línea de los modelos tradicionales de entender la fiesta-ceremonia como ruptura de la monotonía de la existencia, que otorga sentido a todo el ciclo vital. En esta línea de enfoque en el desarrollo de técnicas corporales combinada con prácticas de meditación, pero con una identificación religiosa más tendente al budismo, aparece el movimiento Falun Dafa que, tiene en España diversos grupos de seguidores y que ha sido sometido a persecución en China.

El siguiente paso lo encontramos en el destacado desarrollo del mindfulness, que, a pesar de partir de una metodología meditativa budista, se ha desdotado de las referencias de índole religiosa, por lo menos en los cursos de introducción, y se convierte en una técnica enfocada a objetivos asociados con la salud en la línea de lo que vemos en estas páginas, combinando mente y cuerpo. La reducción de estrés y la meditación sobre las emociones se plantean como los objetivos clave de las enseñanzas en los

primeros niveles, aunque cuando el interés se ahonda y se busca alcanzar un nivel más avanzado, es común que afloren progresivamente los argumentos claramente budistas que podríamos definir como explícitamente religiosos.

Pero hay también múltiples otras propuestas, algunas de ellas alejadas de los presupuestos de origen oriental, que se pueden citar, entre las que tienen colectivos activos de seguidores en España los grupos de Body Harmony (donde se apuesta por una transformación desde el cuerpo que se figura como un despertar), de Constelaciones Familiares (donde la sanación espiritual es clave), de técnicas basadas en la respiración y en la renovación interior, de técnicas alternativas de todo tipo incluidas las de carácter psicológico centradas en la autoayuda, etcétera, un universo muy cambiante y muy difícil de sistematizar donde la presencia de no españoles entre los participantes es destacable. No olvidemos que España es un destino turístico de primer orden y que el turismo religioso o espiritual (para hacer cursos, tratamientos, recibir enseñanzas o someterse a curas de relajación y meditación) es probablemente el sector que mayor auge puede tener en algunas zonas dentro de la oferta cultural que intenta superar el monocultivo del turismo de sol y playa.

De todos modos, hay que tener en cuenta el peso de las modas para explicar tanto cambio y tanta variedad de centros, vías y propuestas. Como toda moda, hay que tener presente también la volatilidad, que ha de adaptarse a las leyes de un mercado que ha de generar siempre lo que parecen nuevos productos, aunque sencillamente sean pequeñas modificaciones de los anteriores. Pero la volatilidad no solo se aplica a las propuestas, las pertenencias pueden no solo resultar difusas, sino también trashumantes y las historias vitales de algunas de las personas implicadas en este tipo de contextos de creencias ilustran el paso por una multiplicidad de grupos y colectivos. Perfiles de buscadores espirituales que se visibilizan como consumidores de religiones y productos simbólicos, que pueden resultar apocalípticos en sus últimas aspiraciones de transformación del mundo en la línea del milenarismo “nueva era”, pero que desde el punto de vista de su posición social, están perfectamente integrados, apareciendo como acabados ejemplos del nuevo ciudadano de la aldea global convertida en un gran centro comercial en el que lo religioso-espiritual es una oferta más de la gama de bienes materiales e inmateriales susceptibles de ser consumidos, tanto in situ o por internet, como en cualquier lugar del mundo, gracias al recurso al turismo religioso, para el que España está bien ubicada, como ya estamos viendo, y en una posición tanto de emisor como de receptor.

IV

EL ESTUDIO DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA ESCUELA EN LA ESPAÑA ACTUAL: EL FRACASO DE LA PUESTA EN MARCHA DE UNA ENSEÑANZA PLURAL

1) DEL SINGULAR AL PLURAL: EL PROBLEMA DE LA EDUCACIÓN RELIGIOSA CONFESIONAL EN ESPAÑA

En las últimas décadas, los debates sobre la presencia de la religión en la Escuela en la España democrática (Griera 2014) han acompañado a las campañas electorales y a las discusiones tanto en la arena política como en general en los diversos contextos de la participación social y ciudadana coetáneamente a las sucesivas modificaciones de las leyes por las que se ha regido (y rige) el sistema educativo español. De hecho podríamos decir que el de la enseñanza de la religión en la escuela es quizá uno de los problemas ideológicos y culturales que se podrían calificar como significativos en la sociedad democrática española, puesto que en él se resumen algunas de las incongruencias de una transición política que, si bien para muchos y en muchos aspectos resultó modélica, lo fue más en las cuestiones prácticas del corto plazo que en la estructura ideológica consensuada en la que se sustentó, quedando en la nebulosa de las indeterminaciones temas como el que aquí nos interesa del papel de la religión (y de la enseñanza de la misma) en la Escuela.

El paso de un Estado con religión oficial, como era el franquista, a un Estado como el que se consolida tras la Constitución de 1978, donde se establece, en el artículo 16, que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”, se ha hecho de un modo en que a la vez que se evidencia la apuesta clara por la libertad religiosa, se opta por un modelo de cooperación con

las confesiones religiosas que tengan arraigo en España que, aunque particulariza explícitamente a la Iglesia católica, lo hace apostando por un marco de pluralismo que, por su parte, también caracterizaba al nuevo contexto político de entonces: de un único partido y una única iglesia se pasaba a reconocer lo plural tanto en el campo religioso como en el político. Pero, además, en la Constitución, el Estado se posiciona como garante del derecho a una educación religiosa para los escolares acorde con los deseos de sus padres en el artículo 27.3 (véase Cubillas 2002) aunque matizado por el 27.2 (que delimita el marco de tales deseos como acorde con los valores democráticos y el respeto a las libertades fundamentales).

Finalmente, las diferencias entre ambos campos, religioso y político, han sido grandes. Así como el pluralismo político terminó construyéndose más allá y al margen de las estructuras del partido único que singularizaban al franquismo, y desapareció la asignatura de adoctrinamiento político que existía en el sistema educativo (Formación Política o Formación del Espíritu Nacional), la posición hegemónica en el campo religioso (y educativo) español de la Iglesia católica se ha consolidado en el nuevo contexto de pluralidad. Así, se mantuvo en la Escuela la que había sido materia obligatoria para todos los alumnos en el franquismo y buena parte de períodos anteriores: la Religión. Se la nombraba (y a veces todavía se sigue haciendo) por medio de un singular que convertía la parte (la religión católica) en el todo (la entonces única religión enseñada, que equivalía a la única visible y, a la postre, la única plenamente reconocida).

Tan imbricada estaba en la ideología nacionalcatólica del franquismo la identificación catolicidad-españolidad que llegaba a anular cualquier otra opción en la Escuela (Gervilla 1990 para una revisión del modelo), incluso después del gran cambio que se produce en el catolicismo con el Concilio Vaticano II, que conllevó la inclusión en el ordenamiento jurídico español desde 1967 de una ley que podríamos enjuiciar como de “pseudo-libertad religiosa”, como hemos visto en el capítulo primero, que abría un cierto grado de reconocimiento y tolerancia hacia otras religiones, pero no hacia la enseñanza de sus doctrinas en la Escuela.

Partíamos por tanto de un contexto de aula no segregada, se estudiaba la asignatura nombrada Religión (es decir católica), sin más opción posible, todos juntos en torno a una mirada conformada desde el singular. El aula podía segregarse, pero por otros criterios, como el de no mezclar niñas y niños, no por motivos de religión, ya que solo una detentaba el privilegio de ser enseñada.

Con la democracia y la Constitución un inevitable cambio que se produjo de forma inmediata fue que la enseñanza de la asignatura de Religión

(católica) dejó de ser obligatoria para quienes no fueran católicos o no quisieran seguirla, a los que se reconocía plenamente el derecho de no cursarla, y no solamente se les toleraba (haciendo la vista gorda) la sospechosa excentricidad de no hacerlo, como antaño ocurría en algunas contadas excepciones de dispensa.

El mantenimiento de esta enseñanza exigió instaurar un aula segregada, que se dividía entre quienes seguían la asignatura y quienes se marchaban. Ya en este momento se planteaba el problema de qué hacer con quienes no cursaban esa asignatura, porque si la Religión (católica) se mantenía en el horario escolar, se planteaba la necesidad de ofrecer una alternativa a los alumnos que no la cursaban durante ese tiempo. Se trata de un problema que perdura hasta hoy y que ha conformado muy diversas opciones alternativas a lo largo de los años y gobiernos, desde Ética (como si quienes estudiaran Religión no la necesitaran o la tuvieran implícita por mor de su fe, avivando así un dualismo estéril entre ética y moral) a otras varias entre las que repasaremos con detalle en este capítulo las de carácter no confesional, que son las que interesan en especial dado el enfoque centrado en la pluralidad que se expone en este libro.

A la vez que la Constitución tomaba forma, se estaban negociando acuerdos con la Santa Sede que intentaban poner al día el Concordato de 1953, pero sin darle tal nombre ni solemnidad, en la línea de los nuevos vientos postconciliares. En el ámbito educativo se firmó el 3 de enero de 1979 (una semana después de la aprobación de la Constitución) el “Acuerdo con la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales”, que fue ratificado casi un año más tarde, y publicado en el BOE el 4 de diciembre de 1979.

Se establecía el marco por el que se regía la enseñanza de religión católica en la Escuela en los siguientes términos principales en el acuerdo:

Artículo 1: “a la luz del principio de libertad religiosa, la acción educativa respetará el derecho fundamental de los padres sobre la educación moral y religiosa de sus hijos en el ámbito escolar. En todo caso la educación que se imparte en los centros docentes públicos será respetuosa con los valores de la ética cristiana”. Artículo 2: “los planes educativos en los niveles... (preuniversitarios) incluirán la enseñanza de la religión católica en todos los centros educativos, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales”. Artículo 3: “la enseñanza religiosa será impartida por las personas que, para cada año escolar, sean designadas por la autoridad académica entre aquellas que el ordinario diocesano proponga para ejercer esta enseñanza”. Artículo 4: “la enseñanza de la doctrina católica y su pedagogía en las escuelas universitarias de formación del profesorado, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales, tendrá ca-

rácter voluntario para los alumnos. Los profesores de las mismas serán designados por la autoridad académica en la misma forma que la establecida en el artículo 3"... Artículo 6: "a la jerarquía eclesiástica corresponde señalar los contenidos de la enseñanza y formación religiosa católica, así como proponer los libros de texto y material didáctico relativos a dicha enseñanza y formación".

Se trataba de una asignatura que se tenía que ofertar obligatoriamente en todos los centros educativos "en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales", lo que puede entenderse como que debía estar ofertada en el horario escolar y dársele un peso docente relevante. Evidentemente, tenía que ser optativa para los alumnos, y por tanto consolidaba el marco de aula segregada. Y además los profesores los nombraba y cesaba la autoridad religiosa, y los programas de estudio y los libros de texto los proponía esa misma autoridad. Incluso se llegaba a plantear que el marco educativo español debía en general respetar los valores de la ética cristiana, pero, al tratarse de un planteamiento de principios sin que se estableciese un seguimiento efectivo, y al no definirse qué se entiende por ética cristiana, asunto nada fácil de delimitar (y diferente si hablamos de ética de máximos o de mínimos), la eficacia de este enunciado es muy reducida.

En este punto habría que tener en cuenta que cualquier enseñanza de "Religión" con una orientación de carácter confesional con cargo a fondos públicos en la Escuela, como la que se redefine en España con el acuerdo de 1979, conforma un parámetro significativo para caracterizar el tipo de sociedad en que aparece (Willaime 2007 lo expone de modo claro con una clasificación muy pertinente). Refleja la opción por parte de las autoridades encargadas de gestionar los fondos públicos de dedicar parte de los mismos a financiar actividades con las que pueden no estar de acuerdo algunos de los que los aportan (por la vía de unos impuestos en los que no se discrimina su futuro uso).

Así, finalmente en España, desde la Transición (Castillejo 2012), y por diversas razones tanto de carácter sociológico (la mayoría de población se considera o define como católica aunque el peso de la desafección religiosa sea notable y creciente), como de práctica política (ningún gobierno, a pesar de aparecer en ocasiones entre sus promesas electorales, ha tenido la voluntad de rectificar un marco que no olvidemos que se basa en un acuerdo internacional), nos encontramos hasta la actualidad con un sistema educativo público en el que se oferta, con cargo a los fondos públicos, la enseñanza de la religión católica en todos los niveles preuniversitarios e incluso en el nivel universitario (en las Escuelas de Magisterio, luego Centros o Facultades de Educación, encargados de la formación de profesores

de enseñanza preuniversitaria). Se mantiene un nutrido profesorado (que alcanza decenas de miles de enseñantes: Viñao 2014: 78-84) cuyo nombramiento se realiza completamente al margen de los sistemas habituales de acceso a la carrera docente, y que genera cierta conflictividad pues hay profesores cuyos contratos no han sido renovados por la autoridad religiosa por asuntos que no atañen a su práctica docente, sino a su vida privada. Divorciarse o convivir con otra pareja (distinta a la del indisoluble matrimonio católico sin previa anulación del mismo, no digamos ya un matrimonio del mismo sexo) se ha convertido en razón suficiente para la no renovación del contrato (que equivale al despido) que, si bien puede resultar lógica, dado que la asignatura impartida trata de la moral católica para la que tal comportamiento no resulta aceptable, no se aviene al marco de libertad personal amparado constitucionalmente, máxime dado que esos profesores tienen un contrato pagado y gestionado administrativamente por el Estado.

Añádase que, consecuencia del contexto de cooperación con las confesiones con presencia destacada en España que se instaura con la Constitución, se terminó produciendo un progresivo acercamiento a algunos de los privilegios de los que gozaba el catolicismo en la impartición de la educación religiosa en el sistema escolar por parte de otras opciones religiosas convirtiendo así el español en un modelo con múltiples alternativas (Cano 2015), como veremos.

Hubo interesantes intentos en la década de los años 80, ya que algunos grupos religiosos consiguieron que se reconociese legalmente, y se incluyese en ocasiones en algunos centros escolares, una educación religiosa desde sus propios presupuestos, en particular adventistas y judíos, además de los que se englobaban en la denominación genérica de “diversas Iglesias, confesiones o comunidades” (en que se incluía también quienes quisiesen que se les impartiese lo que se nombraba “ética y moral no confesional”). Resultan muy simbólicas de la apertura y apuesta pluralista que promovió la discusión y aprobación de la LOLR, tanto la Orden de 16 de julio de 1980 (emitida 10 días después de dicha ley) sobre la enseñanza de la Religión y Moral de diversas Iglesias, confesiones o comunidades en Educación Preescolar y Educación General Básica, como la Orden de 16 de julio de 1980 sobre la enseñanza de la Religión y Moral de diversas Iglesias, confesiones o comunidades en Bachillerato y Formación Profesional (ambas en BOE de 19/07/1980). Pero el ejemplo más interesante lo ofrece quizá la impartición de “Enseñanza religiosa de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días” durante casi un decenio, desde los años centrales de la década de 1980. Se desarrolló el marco legal de la misma en la Orden de 19 de junio de 1984 (BOE de 6/07/1984), por la que

se “incorporan a los planes de estudio de Bachillerato y Formación Profesional las enseñanzas de formación religiosa de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”, y en la Orden de 22 de noviembre de 1985 (BOE de 30/11/1985), por la que se “incorpora al nivel de Educación General Básica el programa de la Enseñanza religiosa de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”. Y hay que evidenciar que los miembros y responsables de esta iglesia recuerdan como un hito importante aquella iniciativa, por ejemplo, reivindicada por Faustino López (2018: 326-346), que se desvaneció con el pleno desarrollo de la LOGSE. Lo específico del caso de la IJSUD es que no ha vuelto a recuperarse esta enseñanza, ya que el marco de acuerdos de cooperación que se firmaron en 1992 no los incluyó, como sí se hizo con otros grupos religiosos y en particular con los adventistas, que se sumaron al acuerdo evangélico, como ya hemos visto en capítulos anteriores. Aunque solo se produjo en algunos casos puntuales, este marco legal podía llegar a originar que, en el horario de Religión, el aula se dividiese entre católicos (a los que siempre se ofertaba la asignatura), mormones, adventistas, judíos y otras iglesias, además de impartirse ética (lo que se denominaba en la legislación de 1980 “ética y moral no confesional”).

El marco se definió más claramente en 1992. Tras varios años de negociaciones, el cristianismo evangélico y las dos otras religiones legitimadas por la herencia del pasado medieval (judíos y musulmanes, que se maridan con el catolicismo en el imaginario de las Tres Culturas-Tres Religiones) firmaron acuerdos de cooperación con el Estado, como ya vimos, con cierto detalle en el capítulo segundo. Se incluían en los acuerdos disposiciones relativas a la enseñanza de cada una de esas religiones o confesiones en la Escuela que se reflejan en el artículo 10 de cada una de estas leyes, y que salvo adaptaciones necesarias a las características específicas de la ERE (Enseñanza Religiosa Evangélica), la ERJ (Enseñanza Religiosa Judía) y la ERI (Enseñanza Religiosa Islámica), son bastante semejantes en lo que proponen, que no es muy distinto, además, de lo que aparecía en el Acuerdo de 1979 con la Santa Sede relativo a la enseñanza de la religión católica, y que se puede resumir en otorgar carta blanca a las confesiones en el nombramiento de docentes, y en el establecimiento de programas y de libros de texto que usen.

Lo más significativo del texto relativo al caso evangélico es lo siguiente:

“1...se garantiza a los alumnos, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa evangélica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel

derecho no entre en conflicto con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria. 2. La enseñanza religiosa evangélica será impartida por profesores designados por las Iglesias pertenecientes a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, con la conformidad de ésta. 3. Los contenidos de la enseñanza religiosa evangélica, así como los libros de texto relativos a la misma, serán señalados por las Iglesias respectivas con la conformidad de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España. 4. Los centros docentes públicos y los privados concertados a que se hace referencia en este artículo deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio de aquel derecho en armonía con el desenvolvimiento de las actividades lectivas. 5. Las Iglesias pertenecientes a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas podrán, de acuerdo con las autoridades académicas, organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos, pudiendo utilizar los locales y medios de los mismos. 6. Las Iglesias pertenecientes a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España podrán establecer y dirigir centros docentes de los niveles educativos que se mencionan en el número 1 de este artículo, así como centros universitarios y seminarios de carácter religioso u otras Instituciones de Estudios Eclesiásticos con sometimiento a la legislación general vigente en la materia”.

En el caso judío el texto es el siguiente:

“1...se garantiza a los alumnos judíos, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa judía en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria. 2. La enseñanza religiosa judía será impartida por profesores designados por las Comunidades pertenecientes a la Federación de Comunidades Israelitas, con la conformidad de ésta. 3. Los contenidos de la enseñanza religiosa judía, así como los libros de texto relativos a la misma, serán señalados por las Comunidades respectivas con la conformidad de la Federación de Comunidades Israelitas. 4. Los centros docentes públicos y los privados concertados a que se hace referencia en este artículo deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio de aquel derecho sin que pueda perjudicar el desenvolvimiento de las actividades lectivas. 5. Las Comunidades pertenecientes a la Federación de Comunidades Israelitas podrán, de acuerdo con las autoridades académicas organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos, pudiendo utilizar los locales y medios de los mismos. 6. Las Comunidades pertenecientes a la Federación de Comunidades Israelitas podrán establecer y dirigir centros docen-

tes de los niveles educativos que se mencionan en el número 1 de este artículo, así como centros universitarios y seminarios de carácter religioso con sometimiento a la legislación general vigente en la materia”.

En el caso musulmán el texto es el siguiente:

“1...se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria. 2. La enseñanza religiosa islámica será impartida por profesores designados por las Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España, con la conformidad de la Federación a que pertenezcan. 3. Los contenidos de la enseñanza religiosa islámica, así como los libros de texto relativos a la misma, serán proporcionados por las Comunidades respectivas, con la conformidad de la Comisión Islámica de España. 4. Los centros docentes públicos y los privados concertados a que se hace referencia en el número 1 de este artículo, deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio del derecho que en este artículo se regula, sin que pueda perjudicar el desenvolvimiento de las actividades lectivas. 5. La Comisión Islámica de España, así como sus Comunidades miembros, podrán organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos, pudiendo utilizar los locales y medios de los mismos, de acuerdo con las autoridades académicas. 6. La Comisión Islámica de España, así como las Comunidades pertenecientes a la misma, podrán establecer y dirigir centros docentes de los niveles educativos que se mencionan en el número 1 de este artículo, así como Universidades y Centros de Formación Islámica, con sometimiento a la legislación general vigente en la materia”.

La más notable diferencia respecto de la enseñanza de religión católica la marca que la oferta de este tipo de asignaturas solo se produce si existe una demanda suficiente en algún centro (10 alumnos), aunque la casuística ha sido y es muy variada y hay que reconocer que la voluntad por parte de las autoridades políticas de ponerlas en marcha ha resultado y resulta el factor clave, en particular tras las transferencias de las competencias en educación a las diferentes comunidades autónomas, de las que depende este asunto (salvo pocas excepciones de transferencias anteriores a los acuerdos de 1992 en que quedan como territorio del Ministerio de Educación).

Así, aunque en menor medida que en lo relativo al catolicismo, el debate sobre la religión en la Escuela también ha tenido en cuenta el desigual impacto de la educación religiosa islámica y evangélica (y judía en menor medida, dado que nunca se ha impartido fuera de los ámbitos de escuelas

propias), generalmente para evidenciar los problemas de legitimación social que puntualmente se relacionan con ellas, notables en particular en el caso del islam. Resulta interesante, y simbólicamente ilustrativo, el revuelo mediático producido en relación con la publicación en 2006 de un manual de religión islámica para alumnos de primero de Primaria, titulado *Descubrir el islam*. Se trató de una notable apuesta, pues la editorial que lo publicó, SM, tiene una clara inspiración católica (depende de la Fundación Santa María, de la Sociedad de María –marianistas-) que, además (o en especial), ofreció el asesoramiento pedagógico. Los materiales se elaboraron por iniciativa de la Unión de Comunidades Islámicas de España, y la publicación contó con la colaboración de la Fundación pública Pluralismo y Convivencia. Tras las críticas, SM dejó el proyecto y las sucesivas ediciones de este manual ya las ha realizado otra editorial (Akal de Madrid) que no presenta el perfil confesional de SM.

Nos hallamos ante un marco abigarrado que, además, pudiera complicarse en el futuro incluyendo más opciones más allá de las confesiones con acuerdos de cooperación (Celador 2022). Así, por ejemplo, cabe la posibilidad de que alguno de los cuatro grupos a los que se ha reconocido el notorio arraigo a partir de 2003 (IJSUD, TJ, budistas y ortodoxos), tengan interés por impartir este tipo de asignatura; y hay que volver a recordar que desde la IJSUD ya se impartió a mediados de la década de 1980 y su recuerdo no deja de reivindicarse. Por su parte, también budistas y cristianos ortodoxos podrían tener interés en este asunto (aunque no parece que sea el caso de los TJ). Podríamos encontrarnos que, en consonancia con lo anteriormente expuesto, se tendrían que poner en marcha otras opciones confesionales que podrían hipotéticamente nombrarse ERB (Educación Religiosa Budista), ERIJSUD (Educación Religiosa de la IJSUD -o equivalente-) o ERO (Educación Religiosa Ortodoxa), y no se puede descartar que un tratamiento parecido se pudiera terminar dando a otros grupos con impacto destacado en España como los hinduistas, con una ERH (Educación Religiosa Hindú) o los sijes con una ERS (Educación Religiosa Sij). Conviene, además, recordar que se planteó en su día que se impartiese una asignatura de ateísmo para los hijos de padres que lo desearan. Esta fue, por ejemplo, la propuesta de Antonio López Campillo y Juan Ignacio Ferreras (1996), al mantener que si se regulaba la inclusión de alternativas a las asignaturas confesionales se debía incluir una de ateísmo, de la que presentan un bosquejo en siete lecciones. De todos modos, esta interesante iniciativa terminó perdiendo fuerza ya que la gran mayoría de quienes se enmarcan en esta posición defienden que la enseñanza de religión desaparezca de la Escuela (y por tanto conformar alternativas no sería ni necesario ni conveniente).

En todo caso podríamos rozar la situación potencialmente absurda, y pedagógicamente muy contraproducente, de que en la hora de religión la clase se escindiese en más de media docena de opciones de enseñanza religiosa confesional (o de ateísmo), financiadas en mayor o menor medida por el Estado, pero impartidas y controladas por las diferentes confesiones religiosas o por los colectivos ateos.

Recapitulando lo antes expuesto, hemos de evidenciar un problema de calado teórico: podríamos llegar a pensar, tras enumerar estas cuatro opciones actuales de enseñanza religiosa confesional en la Escuela en España, que nos encontramos ante un marco impecable de pluralidad y respeto a la diferencia, que se englobaría a la perfección en los criterios desarrollados por la OSCE o la UNESCO en relación con la educación en la diversidad y en el respeto a la pluralidad de creencias. Pero no podemos engañarnos, se trata de un espejismo; lo que realmente tenemos es un modelo que opta por la segregación, que conforma guetos educativos.

Educar en la diversidad no es, en mi opinión, enseñar desde lo singular, ni tampoco hacerlo desde una multiplicación de las opciones por lo singular, y lo característico de las propuestas docentes confesionales que hemos repasado es su apuesta por lo singular. La enseñanza que ofrecen se enfoca lógica y hasta necesariamente desde la perspectiva del creyente, son opciones generadas desde el interior de los grupos religiosos, y su impartición se encarga a profesionales cuya designación se rige según parámetros de idoneidad producidos por las propias confesiones religiosas, quedando fuera de las atribuciones del sistema el control contrastado sobre los docentes, los contenidos o las prácticas educativas en el aula. Enseñan religión (sea católica, evangélica, islámica, judía o las que pudieran incluirse en el futuro) pero no religiones; tienden a crear compartimentos estancos y la pluralidad de religiones no se enseña como un conocimiento compartido, sino que se ofrece para los creyentes de cada religión o confesión desde su propia fe (así los católicos solo conocen la fe católica, y cuando estudian otras religiones lo hacen desde los presupuestos del catolicismo, y otro tanto ocurre con el judaísmo, el islam o los cristianismos evangélicos). Puede servir el siguiente ejemplo para pulsar las derivas ideológicas que se producen en nuestro país en estos asuntos: más que pensar en un profesor de religión católica enseñando budismo, hinduismo o islam (que además suelen denominar como islamismo desde un cierto desconocimiento del uso técnico del término), que es una situación habitual en nuestras aulas ya que en los programas docentes de la asignatura confesional católica se proponen en algunos temas este tipo de aproximaciones a religiones diferentes, pensemos en una situación invertida, es decir, por ejem-

plo que el catolicismo, el hinduismo o el budismo se enseñe desde el contexto docente de la asignatura confesional de Educación Religiosa Islámica. Probablemente desde la sensibilidad conformada a partir de la legitimación social (simbólica, en la construcción de imaginarios colectivos) de que goza el catolicismo en España, rémora de su carácter de antigua religión de Estado, puede parecer a muchos que los profesores de religión católica, por conocer ésta, están preparados para acercarse al conocimiento de otras y a su exposición docente. Desde luego la situación invertida, que casi como paradoja exponemos, no tendría la misma legitimación.

Tras estos ejemplos de percepción diferencial se esconde un problema teórico y metodológico de primer orden para el estudio de la religión y de las religiones: surge la pregunta de hasta qué punto la perspectiva creyente es correcta a la hora de entender y reflejar la diferencia religiosa (para mostrar al “otro”). Se trata de una cuestión que, en ocasiones, desde las perspectivas creyentes, se minimiza, en particular cuando algunos colectivos de profesores de religión católica en España reivindican su capacidad y formación, en tanto especialistas en lo que denominan “el hecho religioso”, para impartir también asignaturas de carácter no confesional. Hay que tener en cuenta que lo que les capacita en última instancia como profesores en el ámbito del estudio de la religión no es su formación universitaria, que desde luego se les exige desde la administración educativa (una formación que les capacitaría para muchos otros ámbitos de docencia, aunque para entrar en la función pública tendrían que demostrarlo en un concurso), sino una formación específica alcanzada en un contexto de carácter confesional (incluso aunque la hayan obtenido en la universidad pública, dado que los profesores que imparten las asignaturas confesionales en la formación de maestros son designados del mismo modo que los profesores de religión católica en el contexto educativo previo a la universidad como consecuencia de los acuerdos de 1979). La formación de estos profesores, supuestamente en “el hecho religioso” (en realidad en religión y moral católicas) resulta por tanto una formación particularizada en el “hecho religioso católico” y su enfoque docente lógicamente *insider*. Otro tanto ocurre, evidentemente, con los docentes en cualquiera de las otras modalidades actualmente posibles de enseñanza religiosa confesional en España.

Se puede afirmar de hecho que son enseñanzas que se construyen desde la negación de la pluralidad que surge de la conformación de compartimentos estancos. No son propuestas de enseñanza integrada (Alberts 2007), que sería el camino adecuado desde el punto de vista teórico, sino segregada, y se basan en dar carta de naturaleza a un aula que busca la integración en las demás asignaturas, pero admite la segregación cuando el foco se centra en las creencias religiosas.

2) LOS INTENTOS FALLIDOS DE ENSEÑAR EN ESPAÑA RELIGIONES (EN PLURAL) DE MODO NO CONFESIONAL

Si en vez de enseñar religión (en singular, aunque se oferten múltiples opciones en una especie de apartheid educativo) se enseñan religiones (en plural), los puntos de vista en la práctica docente no pueden privilegiar, como es obvio, una opción frente a las demás (tal posición generaría un conocimiento no equilibrado, religiocéntrico y potencialmente conflictivo). Por tanto, desde esas bases teóricas se puede construir una verdadera educación en la pluralidad, que si bien plantea no pocos problemas metodológicos a la hora de establecerse de un modo satisfactorio y contextualizado (expuestos, por ejemplo, en Jackson 2004; 2015), ha sido una apuesta real por parte de numerosos colectivos de docentes y se ha materializado en los proyectos educativos de diversos gobiernos de los países de nuestro entorno (Contreras 2007).

En el caso español las propuestas de este tipo que se han desarrollado hasta hoy lo han hecho en el contexto de las alternativas a la enseñanza de la religión católica y de las demás de carácter confesional, siendo por tanto una más de las posibles opciones del aula segregada, y no desarrollándose en un aula integrada, que es su contexto pedagógico adecuado de materialización. Pasaremos a revisar estas propuestas de carácter no confesional, intentando definir sus debilidades, interés y problemas de implantación desde una posición que plantea su utilidad actual tanto desde un análisis general (como el que emprende Leturia 2022) como desde una reivindicación de su relevancia educativa y metodológica (ya expuesta en diversos trabajos anteriores, del autor, citados en la introducción de este libro).

Se han producido tres intentos de generar un tipo de enseñanza plural y de índole no confesional en la escuela en España. El primero se planteó por parte del gobierno socialista de Felipe González en 1995, se denominó a la asignatura “Sociedad, Cultura y Religión” y se enseñaba en el final del ciclo formativo (finales de la secundaria y bachillerato), era obligatoria para quienes no cursaban la religión confesional y no se evaluaba. El segundo, que nunca se puso en práctica por el cambio electoral de 2004, lo planteó en 2003 el gobierno popular de José María Aznar y ambicionaba crear un área de estudios denominada “Sociedad, Cultura y Religión” con una rama confesional y otra no confesional, y la asignatura se enseñaba en todo el ciclo formativo (desde primaria a bachillerato), era obligatoria para quienes no cursaban la opción confesional (en alguna de sus cuatro modalidades) y se calificaba. El tercero lo puso en marcha

en 2007 el gobierno socialista de José Luís Rodríguez Zapatero, y la asignatura se llamó “Historia y Cultura de las Religiones”, se impart  en secundaria y no era obligatoria, pero se calificaba. En la actualidad, si bien en la ley puesta en marcha en 2013 por el gobierno popular de Mariano Rajoy (la LOMCE), este tipo de propuesta de enseñanza no confesional de contenidos religiosos había desaparecido, en la nueva ley (la LOMLOE) aprobada por el gobierno de Pedro Sánchez, parece abrirse un resquicio para que se imparta una materia que tiene como nombre genérico “Cultura de las Religiones”, pero que, hasta el momento (finales de 2022) no se ha desarrollado.

En primer lugar, para ubicar correctamente la problemática, hay que tener en cuenta que por parte de los diversos gobiernos de la democracia en España no se ha generado un modelo sistemático (y pensado desde el largo plazo que requiere un diseño educativo con ambiciones de estabilidad) a la hora de proponer una educación coherente en esta materia. Se ha tratado, por el contrario, de modelos reactivos que han surgido de intentos de adaptarse a las condiciones cambiantes del campo religioso, educativo, político e incluso jurídico, pero sin proponer medidas de carácter no reactivo (es decir productos de una planificación reflexiva basados en programas de estudio autónomos) siquiera a medio plazo. De hecho, el que se trate de enseñanzas que se ofertan como alternativa a los alumnos que no quieren cursar las asignaturas de Relig n de corte confesional, demuestra a las claras que estamos ante propuestas que intentan reaccionar frente a las disfunciones de un sistema que en último sentido, como hemos visto, estaba pensado (en la época franquista donde se gestó) como de carácter obligatorio (y por tanto la alternativa era innecesaria o se entendía como una dispensa).

Este planteamiento reactivo a corto plazo por parte de las autoridades españolas queda ejemplificado también del modo más evidente en lo que se refiere a la formación de los profesores que tendrían que encargarse de este tipo de enseñanzas, y que justamente constituyen las piezas fundamentales en una política educativa de miras no estrechas, máxime si tenemos en cuenta la dejación de casi cualquier competencia por parte del Estado en la formación de los encargados de la docencia en las opciones confesionales, que quedan a la libre elección por parte de las diversas autoridades religiosas de cada una de ellas. Pero significativamente no se han planteado programas de formación o capacitación continuados y sistemáticos en ningún momento desde 1995, ni cuando el Estado central todavía tenía las competencias en educación en un cierto número de Comunidades Autónomas, ni tampoco desde que dichas competencias han sido progresivamente transferidas de modo pleno.

a) *Enseñar religiones en 1995: una primera propuesta reactiva: Sociedad, Cultura y Religión*

La primera propuesta se produce en 1995 como consecuencia de un conjunto de sentencias del Tribunal Supremo que estimaban que los alumnos que optasen por cursar las asignaturas de Religión confesional podían verse desfavorecidos en su trayectoria curricular respecto de los que no las escogiesen, dado que a estos últimos se ofrecían en ese momento, como alternativa, actividades de estudio asistido (que les permitían repasar, bajo tutela, diversas materias de su plan de estudios). Se tuvo por tanto que establecer, por parte del gobierno, un sistema de alternativas que no ofreciese dichas ventajas. Se ideó un elenco vago y variopinto de actividades que versaban sobre temáticas que no estuviesen incluidas en el currículo formativo general (para no favorecer así a quienes las cursasen). Se adelantan en el Real Decreto 2438/1994, de 16 de diciembre (BOE 26/1/1995), por el que se regula la enseñanza de religión en el artículo 3,2, se exponen en la Orden de 3 de agosto de 1995 (BOE 1/9/1995), en el artículo 2,1-2, y se desarrollan plenamente en la Resolución 20464 de 16 de agosto de 1995 (BOE 6/9/1995) de la Dirección General de Renovación Pedagógica, a excepción de lo relativo al segundo ciclo de Secundaria Obligatoria y el primer curso de Bachillerato que es objeto de una resolución específica, donde se dotó a estas actividades de una temática mucho más precisa, enfocada al estudio de las religiones de modo general. En efecto, en el Real Decreto 2438/1994, de 16 de diciembre (BOE 26/1/1995), antes citado, en el artículo 3,3, se exponía:

Durante dos cursos de la Educación Secundaria Obligatoria y durante otro del Bachillerato las actividades de estudio alternativas, como enseñanzas complementarias, versarán sobre manifestaciones escritas, plásticas y musicales de las diferentes confesiones religiosas, que permitan conocer los hechos, personajes y símbolos más relevantes, así como su influencia en las concepciones filosóficas y en la cultura de las distintas épocas.

En la Orden de 3 de agosto de 1995 (BOE 1/9/1995), artículo 2,3 se puntualizaban los cursos y la orientación:

En los cursos 3.º y 4.º de Educación Secundaria Obligatoria, y en el primer curso de Bachillerato, las actividades de estudio alternativas versarán sobre manifestaciones escritas, plásticas y musicales de las diferentes religiones que permitan un mejor conocimiento de los hechos, símbolos y personajes más relevantes de las mismas, así como su influencia en la cultura y la vida social de las diferentes épocas, y contribuirán a fomentar entre los alumnos el espíritu de tolerancia.

Finalmente, en la Resolución 20465 de 16 de agosto de 1995 (BOE 6/9/1995) de la Dirección General de Renovación Pedagógica, en el apartado 1 se nombró a estas actividades como “Sociedad, Cultura y Religión”.

En todo caso hay que destacar que una característica importante de estas enseñanzas alternativas es que se trataba de materias que, a pesar de su obligatoriedad para quienes no cursasen las enseñanzas confesionales de religión, no eran evaluadas, a diferencia de estas últimas.

Escapa a los medios de investigación de que se ha dispuesto el analizar el desarrollo real de estas enseñanzas denominadas “Sociedad, Cultura y Religión”, cuya impartición terminó dilatándose a lo largo de más de 12 años, puesto que, a pesar de la provisionalidad y reactividad con la que fueron ideadas, tras el parón en la aplicación de la ley de educación promovida por el Partido Popular de 2002 (que luego revisaremos), han pervivido bien que mal hasta el curso 2006-2007. Se trataría de una investigación que requeriría un notable esfuerzo a la hora de recopilar la información del desarrollo real, centro docente a centro docente, Comunidad Autónoma a Comunidad Autónoma y curso a curso, de esta asignatura. Parece de todos modos que su implantación ha sido muy desigual y el profesorado implicado muy variado y ocasionalmente poco capacitado (generalmente se escogía para impartirla a quien tuviese una carga docente menor independientemente de su capacidad para desarrollar una práctica coherente en la materia o de su idoneidad según los criterios de la resolución antes citada que en su apartado 6 decía:

La dirección y coordinación de las actividades “Sociedad, Cultura y Religión” I y II se encomendará preferentemente... a Profesores de las especialidades de Geografía e Historia, Lengua Castellana y Literatura, Latín, Griego e Idiomas Modernos. La dirección y coordinación de las actividades “Sociedad, Cultura y Religión” III se encomendará preferentemente a los profesores de la especialidad de Filosofía.

De todos modos, al tratarse de una asignatura no evaluable la capacitación de los docentes no era tan acuciante (o su incapacidad no tan notoria).

Nos centraremos, por tanto, en el repaso del programa docente que se propuso desde el Ministerio de Educación (tabla 2), del que, además, el propio ministerio publicó una guía con materiales y sugerencias desarrollados por notables especialistas, como Alfredo Fierro o Julio Treballe (Fierro, ed. 1995).

Tabla 2: Contenidos docentes de “Sociedad, Cultura y Religión” (Anexo a la Resolución 20465 de 16 de agosto de 1995: BOE 6/9/1995, p. 27058)

I. 3 curso de Educación Secundaria Obligatoria

1. Historia y religión del pueblo de Israel. La tradición bíblica.
2. El Cristianismo primitivo y su desarrollo.
3. Catolicismo en la sociedad y en las instituciones de la Europa Medieval.
4. El Islam: Doctrina, civilización y culturas.
5. Humanismo, Reforma y Contrarreforma. Guerras de Religión. Tolerancia.
6. Las tres culturas religiosas en la Península Ibérica y su proyección externa.

II. 4 curso de Educación Secundaria Obligatoria

1. El Cristianismo en América.
2. Evolución de las confesiones cristianas en Occidente.
3. Cristianismo, Ilustración y Revoluciones liberales.
4. Movimientos sociales, políticos, culturales y religiosos en el siglo XIX.
5. Cristianismo en el siglo XX.
6. Islam Contemporáneo: tradicionalismo, reformismo y revisionismo crítico.
7. Judaísmo: tradición y modernidad.

III. 1 curso de Bachillerato

1. El hecho religioso. Formas y manifestaciones.
2. Dios y el hombre en las religiones monoteístas.
3. La razón y la fe. Teísmo, agnosticismo, fideísmo, ateísmo. Teología y mística.
4. Política y religión. Las relaciones Iglesia-Estado. Libertad religiosa, tolerancia, fundamentalismos.
5. Sociedad y religión. La “religión civil”. Laicismo.
6. Ética y religión. Ética pública y éticas privadas.
7. El hecho religioso en la Constitución española.

La característica principal de este temario es que, recortando la ambición expresada en el marco general de planteamiento de la asignatura (que se enfocaba, sin mayores especificaciones, al estudio de las religiones en

general, como acabamos de ver), se centra exclusivamente en las tres religiones del libro ignorando todas las demás. Propone una doble aproximación de estudio, de carácter histórico en los dos primeros cursos y de carácter teórico o filosófico (en ocasiones en la línea cercana a la que se plantea en los programas docentes de religiones comparadas) en el último.

Probablemente el tema que ofrezca la clave para la comprensión de las bases conceptuales del programa lo encontremos en el titulado “Las tres culturas religiosas en la Península Ibérica y su proyección externa” (6º tema del primer curso). El foco identitario del proyecto educativo no lo constituían por tanto las religiones del mundo en general, sino específicamente las religiones que han tenido una presencia en la historia de España anterior a la opción por la homogeneización religiosa que se construye en los albores de la Edad Moderna. Debemos tener en cuenta que en la España de 1995 no se habían experimentado de modo evidente los flujos de inmigración que se multiplicaron años más tarde y, por tanto, la necesidad de optar por una perspectiva global (mundial) hacia el estudio de las religiones podía parecer que no era acuciante en unas aulas en las que la diversidad cultural y religiosa no resultaba muy notable en aquel entonces. Interesaba, más que promover una apertura hacia la diversidad de las religiones del mundo, transmitir la riqueza de una herencia cultural-religiosa que permitiese ofrecer herramientas para pensar como anómala la hegemonía religiosa heredada del contexto previo de religión oficial.

La apuesta por las tres religiones del tronco abrahámico (los tres monoteísmos hacia los que se dirige explícitamente la reflexión del tema segundo del programa de Bachillerato titulado “Dios y el hombre en las religiones monoteístas”) permitía, además, soslayar un problema clave a la hora de conformar una práctica docente coherente, que era la incapacidad de los profesores para enfrentarse a temas que nunca habían estudiado durante su formación universitaria (salvo muy contadas excepciones). Mal que bien podían defenderse en una docencia básica sobre judaísmo, islam o cristianismo (en sus diversas variantes), pero otro asunto hubiera sido tener que enseñar religiones orientales o étnicas, por ejemplo.

Quizá resulte el mejor ejemplo de la incongruencia de las bases teóricas en las que se sustenta este programa centrado en la identidad religiosa española el tema con el que comienza el segundo curso de Secundaria, “El Cristianismo en América”: no se proponía estudiar las religiones americanas previas, algunas de las cuales han perdurado hasta el presente, aunque de todos modos, el enunciado, al no circunscribirse solo al área iberoamericana (y por tanto incluir también los modelos cristianos del norte), por lo menos, no transmitía caducas identidades imperiales españolas (aunque sí centraba el foco en la hegemonía de la religión cristiana, un punto de vista

en cualquier caso poco respetuoso con la diversidad de las identidades culturales de los países estudiados).

En resumen, se trató de un programa en extremo etnocéntrico, que en cierto modo convertía en el todo (toda la materia estudiada) solo una parte de las religiones del mundo, invisibilizando el resto. Se corresponde con la invisibilización de los diferentes (y las minorías) que era moneda habitual en la España de aquel entonces, y hay que añadir que en cierto modo resulta paradójico que las religiones que se estudiaban en esta alternativa denominada “Sociedad, Cultura y Religión”, fuesen las mismas que en la práctica o en la teoría se explicaban o podían enseñarse en las asignaturas confesionales de religión. Por tanto, se estaba trasladando a la Escuela el contexto político-jurídico de los acuerdos de cooperación, tanto el de 1979 como los de 1992, no preparando a los escolares para el reto de entender un mundo multirreligioso como era en el que vivían y el que el futuro les depararía de modo aún más claro.

Más allá del problema que hemos detectado, de la falta de apertura a la diversidad de las religiones del mundo, hay que reconocer que “Sociedad, Cultura y Religión” era una notable apuesta de apertura a las realidades religiosas del presente y no solo del pasado, como ejemplifican el tratamiento de los modelos de increencia, del derecho a la libertad religiosa, de los fundamentalismos o en general el estudio de las facetas más contemporáneas de las tres religiones, que se tenían en cuenta en el programa de la asignatura en los dos últimos años.

La realidad de una España cada vez más fuertemente plural y multirreligiosa mostró pronto la obsolescencia de la propuesta, aunque las circunstancias políticas han llevado a una perdurabilidad mayor de la que se suponía a esta asignatura. Añadamos que muchos de los temas estudiados, dada su pertinencia, se han mantenido a lo largo de las dos propuestas posteriores (aunque la tendencia en estas ha sido la de añadir materias no contempladas previamente), en particular en la que se planteó en 2003, a pesar de la diferencia de signo político del gobierno que la puso en marcha, y que repasaremos a continuación, a pesar de que nunca se llevó a la práctica.

b) Enseñar religiones en 2003: una propuesta ambiciosa y fallida: Sociedad, Cultura y Religión no confesional

En 2003, como culminación acelerada de un proceso que buscaba redimensionar el marco educativo por parte del gobierno del Partido Popular, que maduró en la nueva ley de educación, la LOCE (Ley Orgánica de Calidad de la Educación) de 2002, se fraguó un nuevo y ambicioso proyecto

en el asunto que nos interesa. No cambiaron los parámetros reactivos generales antes citados, ya que la asignatura que se ideó siguió siendo una alternativa que se ofrecía a los alumnos que no cursasen las asignaturas confesionales de religión, pero se propuso una reestructuración de todas estas enseñanzas en un marco organizativo común.

Se mantenía la denominación Sociedad, Cultura y Religión, pero se ampliaba el campo a todo el currículo escolar y se dividía en dos ramas, una confesional (formada por las cuatro posibilidades de Educación Religiosa en ese momento existentes en España: católica, judía, islámica y evangélica) y otra no confesional. En la LOCE, en la disposición adicional II (BOE 24/12/2002, p. 45213) se exponen las bases de esta reordenación de la enseñanza que luego se desarrolla en los Reales Decretos que establecen las enseñanzas comunes en los tres niveles educativos (Primaria, Secundaria Obligatoria y Bachillerato) y en los Reales Decretos que establecen los currículos en estos mismos niveles, que repasaremos a continuación.

Frente al sistema anterior, tanto las enseñanzas confesionales como las no confesionales eran evaluables y, como ocurría previamente, las enseñanzas no confesionales eran obligatorias para quienes no cursasen las confesionales. Además, se optó por dotar a la alternativa de contenidos de índole religiosa a lo largo de todos los niveles del sistema escolar. Se estudiaba por tanto religión (desde una perspectiva confesional) o religiones (desde una perspectiva no confesional) desde la Primaria al Bachillerato (durante once cursos).

El programa planteado para la Primaria no resulta comparable con las propuestas de 1995 y de 2007 ya que éstas solamente tienen en cuenta la Secundaria Obligatoria y el Bachillerato a la hora de programar este tipo de actividades de contenido relacionado con las religiones, pero a nadie se le oculta la dificultad añadida en Primaria para conseguir hacer llegar este tipo de informaciones a alumnos tan pequeños, con una formación previa nula o muy superficial en temas de carácter histórico (y en menor medida filosófico) y, además, a los que se supone carentes del acicate de una perspectiva creyente por parte de sus padres (dado que si así fuera lo lógico hubiese sido que optasen por que se les diese una enseñanza confesional de religión).

De todos modos, la propuesta, que no podemos saber si hubiese llegado a ser verdaderamente operativa, puesto que nunca se llevó a la práctica como consecuencia del retraso en su aplicación tras el cambio del signo del gobierno en las elecciones de 2004, resulta cuando menos interesante, aunque, desde luego, puntualmente discutible (como por ejemplo en la clasificación de religiones que se propone en el tercer ciclo de Primaria, como veremos más adelante).

En otro orden de cosas, frente a las propuestas en los niveles educativos de Secundaria y Bachillerato, en Primaria no se reflejaban las posiciones de carácter no religioso o crítico con los discursos ideológicos propuestos por las diversas religiones, seguramente porque se estimaba que no se correspondían con la madurez de los alumnos. Pero en los temas de carácter comparado que forman los contenidos del primer ciclo de Primaria (tabla 3) probablemente hubiese sido necesario, en una perspectiva de orientación no confesional como era la que comentamos, explicitar las posibilidades de carácter no religioso y asociables con la libertad de conciencia y de convicciones que se ofrecen en las diversas sociedades del mundo respecto de lo que en otros contextos son acciones o creencias de tipo religioso (por ejemplo, en lo relativo a las fiestas, los ritos o los símbolos).

Tabla 3: Contenidos docentes de Primaria de “Sociedad, Cultura y Religión no confesional” (Anexo I al Real Decreto 830/2003 de 27 de junio, por el que se establecen las enseñanzas comunes de la Educación Primaria: BOE 2/07/2003, pp. 24565-24566)

Primer ciclo de Primaria (cursos primero y segundo)

- I. Los espacios de la religión. 1. Los lugares del culto en la antigüedad y en la actualidad. 2. Lugares universales de peregrinación y reunión.
- II. El calendario y las fiestas religiosas. 1. Las fiestas religiosas de cada semana. 2. Las fiestas de cada año. 3. Los períodos santos.
- III. Ritos y cultos. 1. La oración y la música. 2. Los ritos y sus formas. 3. Actitudes religiosas.
- IV. Las imágenes y el arte religioso. 1. Símbolos de las religiones más importantes. 2. La representación de los dioses griegos y romanos. 3. Las representaciones religiosas más frecuentes del entorno.
- V. Los libros sagrados de las religiones. 1. La Biblia, el Evangelio y el Corán. 2. Los libros sagrados de las religiones orientales.

Segundo ciclo de Primaria (cursos tercero y cuarto)

- I. El nacimiento de las grandes religiones. 1. Los grandes maestros y profetas de la tradición religiosa oriental. 2. Los fundadores de las grandes religiones del Mediterráneo: Moisés, Jesús y Mahoma.
- II. Mitos y leyendas religiosas de la Humanidad. 1. Mitos y leyendas sobre el origen del mundo y de la vida. 2. Mitos y leyendas sobre dioses y héroes: en la religión mesopotámica, en Egipto, en Grecia, en Roma y en las religiones incaicas, aztecas y mayas.
- III. Mapa de las religiones en el mundo y las culturas de hoy. 1. El mapa de las religiones antiguas: su lugar de origen, sus áreas de influencia. 2.

Origen y áreas de influencia de las religiones en la actualidad: las religiones orientales; el Judaísmo; el Cristianismo y el Islam.

IV. El arte religioso en el mundo. 1. Vestigios del arte religioso en el mundo antiguo. 2. Las obras más significativas del arte de las religiones monoteístas.

Tercer ciclo de Primaria (cursos quinto y sexto)

I. Religiones de la antigüedad. 1. Las religiones en Mesopotamia y Egipto. 2. La religión de los griegos y la religión de los romanos.

II. Religiones orientales. 1. Hinduismo y budismo. 2. El sistema ético de Confucio en la sociedad china. El Taoísmo.

III. Las religiones actuales. 1. El Judaísmo, el Cristianismo y el Islam.

IV. Las constantes de lo religioso. 1. La persona, la trascendencia y las mediaciones, estructura básica de toda religión. 2. La expresión de lo religioso en el arte y la cultura, en la organización social y en los hechos de la historia, característica de todas las religiones.

Este programa está ligeramente más desarrollado en el Real Decreto 115/2004 de 23 de enero, por el que se establece el currículo de la Educación Primaria: BOE 7/02/2004, pp. 5387-5388. Resulta interesante destacar que los niveles de redacción de los contenidos que aparecen en el segundo documento respecto del primero resultan en ocasiones más discutibles y teologizantes en sus planteamientos. Por ejemplo, lo que en el primer caso se expone, en el tercer ciclo de Primaria, como “III. Las religiones actuales, 1 El Judaísmo, el Cristianismo y el Islam”, se desarrolla en lo relativo al cristianismo como: “2. El Cristianismo. El Credo cristiano. La Moral cristiana: el Mandamiento nuevo y su incidencia histórica”.

En lo relativo a la Secundaria y Bachillerato (tabla 4), la comparación con la propuesta de 1995 es posible, aunque incluye también los dos cursos primeros de ESO que no aparecen en la otra.

El detalle del programa referido a la ESO lo vemos expuesto en el Anexo I al Real Decreto 831/2003 de 27 de junio, por el que se establecen las enseñanzas comunes de la Educación Secundaria Obligatoria: BOE 3/07/2003, pp. 25717-25718, desarrollado en el Real Decreto 116/2004 de 23 de enero, por el que se establece el currículo de la Educación Secundaria: BOE 10/02/2004, pp. 5782-5784 (hay que añadir que también se proponía en el Anexo II p. 25743, un programa de contenidos para unos cursos de adaptación, denominados PIP –Programas de Iniciación Profesional-, que no se pusieron en marcha y en los que en dos cursos se resumían los contenidos de los cuatro de Secundaria). En lo que se refiere al Bachillerato se expone en el Anexo I al Real Decreto 832/2003 de 27 de junio, por

el que se establecen las enseñanzas comunes del Bachillerato: BOE 4/07/2003, pp. 26061, desarrollado en el Real Decreto 117/2004 de 23 de enero, por el que se establece el currículo del Bachillerato: BOE 18/02/2004, pp. 7602.

El programa docente que se evidencia en los contenidos tanto de Primaria (tabla 3) como de Secundaria y Bachillerato (tabla 4) presenta una notable diferencia con el propuesto en 1995: tanto una mayor apertura a las religiones del mundo en el pasado que lleva incluso a que se denomine “Historia de las Religiones” al programa de Primero de la ESO, como también a la inclusión de religiones de los ámbitos extraeuropeos. Se estudian tanto las religiones prehistóricas y antiguas, como las orientales (en el caso de Primaria incluyendo también China) y americanas. Otra característica es la importancia que se otorga a las reflexiones de carácter comparado que conforman, completos, el primer ciclo de la Primaria y el segundo curso de la Secundaria Obligatoria, además del primer curso de Bachillerato (que era algo que ya ocurría en el modelo de 1995).

En todo caso es de destacar que los contenidos de los dos últimos cursos de Secundaria y el primero de Bachillerato se correspondían con los contenidos de esos mismos tres años en el modelo de 1995 (compárese la tabla 2 y la 4), salvo algunos cambios, en algún caso significativos (en particular para reflejar los modelos totalitarios comunistas y fascistas en lo relativo a la religión y en especial al ateísmo de Estado). Resulta notable el nivel más ideologizado (de mayor toma de posición) del discurso en algunos de los contenidos que se retocan o se incluyen de nuevo en estos tres cursos. Por ejemplo, el tema 3 del cuarto curso de Secundaria se titula “Totalitarismo y religión en el siglo XX. El ateísmo de Estado. La catástrofe moral de los totalitarismos. El Holocausto”: en un contexto de exposición descriptiva se incluye una fuerte apreciación como es la que se expresa en las palabras “la catástrofe moral de los totalitarismos”. También los dos últimos temas en Bachillerato, que son nuevos respecto del programa de 1995, redefinen algunos parámetros del contexto de análisis religioso para incluir conceptos nuevos no necesariamente religiosos (aunque interesantes, como la perspectiva humanitaria o los valores de solidaridad y la responsabilidad) o un estudio de los medios y la publicidad.

Tabla 4: Contenidos docentes de Secundaria y Bachillerato de “Sociedad, Cultura y Religión no confesional”

Primer curso de Educación Secundaria Obligatoria: Historia de las religiones

1. Arte y religión en los pueblos prehistóricos. Interpretación del paradigma religioso en cuevas y cavernas durante la prehistoria. La sociedad de cazadores y los cultos totémicos: el arte rupestre y su significado religioso. Los cultos funerarios y significación de los enterramientos.
2. La religión en Mesopotamia y Egipto. -Mesopotamia: las ciudades-estado y su dios. Las claves de la religión de Egipto.
3. Religiones de la tradición indoeuropea: hinduismo, budismo. Múltiples dioses y fuerzas de la naturaleza en el Hinduismo. El camino de Buda.
4. Religión en Grecia y en Roma. Origen de los dioses griegos en la tradición indoeuropea. Mitos y dioses en Grecia. El panteón original romano y su referencia a la religión griega.
5. Las religiones de la América precolombina. Los aztecas, los mayas, los incas. El cristianismo en el continente americano.

Segundo curso de Educación Secundaria Obligatoria: Los componentes temáticos del fenómeno religioso.

1. Una realidad en dos dimensiones. Lo religioso y lo profano.
2. Politeísmo y Monoteísmo. Dioses y Dios: la trascendencia del ser supremo.
3. Las mediaciones del hecho religioso. El mito y los relatos. El rito y las celebraciones. La oración. La moral.
4. La actitud religiosa. La persona ante el misterio, el temor y la fascinación de lo religioso.
5. Los grandes interrogantes. El origen de la vida, el sufrimiento y la muerte. Las religiones y el sentido de la vida.

Tercer curso de Educación Secundaria Obligatoria

1. Historia y religión del pueblo de Israel. La tradición bíblica.
2. El cristianismo primitivo y su desarrollo.
3. El cristianismo en la sociedad y en las instituciones de Europa Medieval.
4. El Islam: doctrina, civilización y culturas.
5. Las tres culturas religiosas en la Península Ibérica en la Edad Media y la formación del Estado moderno. Religión y Estado.
6. Humanismo, Reforma y Contrarreforma. Guerras de Religión. Tolerancia. Separación entre Estado y Religión.

Cuarto curso de Educación Secundaria Obligatoria

1. Cristianismo, Ilustración y Liberalismo.

2. Ciencia y religión en la Europa del siglo XIX. Anticlericalismo y clericalismo.
3. Totalitarismo y religión en el siglo XX. El ateísmo de Estado. La catástrofe moral de los totalitarismos. El Holocausto.
4. Islam contemporáneo: tradicionalismo, reformismo, integrismo y revisionismo crítico.
5. Judaísmo: tradición y modernidad.

1 curso de Bachillerato

1. El hecho religioso. Formas y manifestaciones.
2. Dios y el hombre en las religiones monoteístas.
3. La razón y la fe. Teísmo, agnosticismo, fideísmo, ateísmo. Teología y Mística.
4. Política y Religión. Las relaciones Iglesia-Estado. Tolerancia y Libertad religiosa. Teocracia y fundamentalismos.
5. Sociedad y religión. La “religión civil”. Laicismo. El ateísmo como política de Estado.
6. Ética y Religión. Ética pública y éticas privadas.
7. El hecho religioso en la Constitución Española.
8. Valores cívicos y comunicación social. Tolerancia y pluralismo religioso en el Arte, la Publicidad y los Medios de comunicación social.
9. La responsabilidad ante un mundo interdependiente. El concepto de solidaridad y el humanitarismo.

De todos modos, esa apertura hacia la diversidad de las religiones del mundo que hemos comentado ha de ser matizada. El eje conceptual del programa docente de 2003 no parece consistir en reflejar de un modo más adecuado que en el de 1995 el carácter multirreligioso del mundo global y de España en particular, sino que parece simplemente una consecuencia del sesgo histórico (de reflejo de las diversas religiones en la historia) de este programa docente. Más que reflejar el presente, las religiones del mundo, parece intentar ilustrar la diversidad de las religiones a lo largo del pasado, asunto de gran interés, pero solo si no se plantea como excusa para poder escamotear la actualidad.

Un ejemplo resulta muy significativo: el tratamiento de las religiones orientales. Al plantear en los contenidos del tercer ciclo de Primaria el estudio de las religiones en general se propone una taxonomía *sui generis* que divide las religiones en antiguas, orientales y actuales. Entre las religiones actuales solamente se incluyen las tres abrahámicas, este error de clasificación hace del budismo, del hinduismo o del taoísmo religiones que

no serían, por tanto, clasificadas como actuales. En el caso de la Secundaria el criterio clasificatorio es más sutil. En vez de incluir al hinduismo y el budismo en una categoría propia en tanto que religiones orientales, se las incluye en el enunciado de las religiones de la tradición indoeuropea, de tal modo que quedan relegadas a poblar un remoto pasado que, además, en el esquema de contenidos, precede a las religiones de griegos y romanos, que tienen un capítulo propio. La opción por esta clasificación lleva, además, a que, en Secundaria, a diferencia de Primaria, no se incluya el estudio de las religiones de China que, evidentemente, no casarían en un criterio taxonómico de índole genético (y desde luego discutible) como el de religiones de la tradición indoeuropea.

Se pueden detectar otras incongruencias en la clasificación en la Secundaria que tienen que ver con el mantenimiento casi sin cambios, en los dos cursos finales, del programa de 1995. Por ejemplo, frente al problema que ya indicamos, de la falta de inclusión de las religiones no cristianas de América, en este caso efectivamente se reflejan en un tema, el último del primer año de Secundaria. Pero se combinan con el cristianismo en América (el tema se titula: “Las religiones de la América precolombina. Los aztecas, los mayas, los incas. El cristianismo en el continente americano”), de tal modo que se produce una fuerte incongruencia en la programación puesto que se explica antes el cristianismo americano (en primer curso) que los orígenes y desarrollo del cristianismo (que se estudian en tercer curso).

En general, pese a su apertura más allá del conjunto de las “Tres Religiones” del programa docente de 2003 respecto del de 1995, denota una opción de fondo que se mantiene anclada en las premisas identitarias de valoración preeminente de las religiones monoteístas abrahámicas que trasluce de un modo evidente en las taxonomías implícitamente eurocéntricas, religiocéntricas y sesgadas empleadas.

Se trató de un proyecto que no se llevó a la práctica puesto que, dado el enfrentamiento que respecto de la LOCE (y en particular el tratamiento de las enseñanzas de religión en esa ley) encabezó en su momento la oposición socialista, tras la victoria en las elecciones de 2004 de José Luis Rodríguez Zapatero, su aplicación se pospuso y posteriormente, tras la derogación de la ya citada LOCE y la aprobación de la LOE (Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (BOE 4/5/2006), no pasó del papel, aunque al tratarse de un programa obligatorio se confeccionaron una multitud de materiales escolares por muy diversas editoriales que no vieron la luz o quedaron sin vigencia.

De todos modos, y a pesar de la supuestamente fuerte apuesta por parte de las autoridades del Ministerio de Educación que se materializó en este

proyecto denominado “Sociedad, Cultura y Religión no confesional” tan ambicioso, resulta muy significativo que, a pesar de que estaba programado que en septiembre de 2004 tenían que comenzar a impartirse estas enseñanzas en los primeros cursos de los diversos ciclos de enseñanza en Primaria y Secundaria, todavía en el mes de marzo (cuando se llevaron a cabo las elecciones que derivaron en un cambio político y también en el parón en la puesta en marcha de esta fallida ley que comentamos) no se habían planteado cursos de capacitación para los profesores que tendrían que impartirlas, máxime cuando al tratarse de materias sujetas a evaluación los profesores debían emitir calificaciones y, por tanto, su nivel de cualificación específica en las materias tenía que enfrentarse a la prueba de retroalimentación que deriva de tener que justificar unas notas determinadas ante los alumnos, sus padres y los claustros docentes (algo que en el modelo de 1995 no se contemplaba, al tratarse de materias no evaluables).

c) Enseñar religiones en 2007: una propuesta redimensionada: Historia y Cultura de las Religiones

En 2006, el gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero diseñó una nueva ley de educación (la LOE) que se concretó en el asunto que nos interesa en la propuesta de una nueva asignatura alternativa a la enseñanza de religión confesional que tomó el nombre de “Historia y Cultura de las Religiones”. La reactividad en este caso fue doble. Por una parte, tenía que satisfacer, como ya vimos en los casos anteriores, las sentencias que exigían que lo que se enseñase en la alternativa no redundase en una mejora de las capacidades formativas de los alumnos que la escogiesen que determinase una discriminación de quienes optasen por escoger las enseñanzas de religión confesional (que se resolvía, como vimos, enseñando religiones desde una perspectiva no confesional tanto en la propuesta de 1995 en tres cursos como en la de 2003 en todos los cursos). Por otra, tenía que satisfacer a los grupos de presión contrarios a la enseñanza de la religión en la Escuela, que habían sido un fuerte soporte en el enfrentamiento liderado por el Partido Socialista en la oposición contra el proyecto de la ley de educación del Partido Popular.

Estos grupos, aunque variados en sus propuestas específicas, se enfrentaban de modo frontal a las asignaturas de índole confesional, solicitando la configuración de un marco diferente al establecido desde los acuerdos de 1979 con la Santa Sede que, además, algunos calificaban de preconstitucionales. Pero, además, muchos grupos se oponían también a que en la Escuela se enseñasen religiones desde perspectivas no confesionales, que

les resultaban igualmente sospechosas (quizá porque el diseño de las mismas en la propuesta de 2003, como hemos visto, tenía claroscuros que llevaban a deslegitimar en parte el empeño). Estos detractores, cuya voz resultó influyente, decían que se obligaba a estudiar religión o religión(es) sin quizá entender la fuerza diferenciadora inherente a la pluralización del término. Defendían que, como mucho, este tipo de temas se estudiaran de modo transversal en las diferentes asignaturas ya establecidas (de Ciencias Sociales, Historia, Filosofía, etcétera), sin sobrecargar así a los alumnos con asignaturas de carácter específico. Tras la lógica, indudable, pero aparente, del argumento, hay que reconocer que se esconde una trampa, al no estar los profesores formados en estos temas resulta una tendencia casi irresistible, si solo se trata de contenidos transversales, el optar simplemente por escamotearlos y no impartirlos.

El modelo resultante de esta reactividad ha sido una asignatura que, frente a los casos de 1995 y 2003, no era obligatoria, sino voluntaria y que se desarrollaba exclusivamente en los cuatro años de la Secundaria Obligatoria, exponiéndose sus características en el Real Decreto pertinente (1631/2006 de 29 de diciembre por el que se establecen las enseñanzas mínimas correspondientes a la Educación Secundaria Obligatoria: BOE 5/1/2007), y desarrollándose con detalle sus contenidos en la Orden correspondiente (Orden ECI/2220/2007 del 12 de julio por la que se establece el currículo y se regula la ordenación de la Educación Secundaria Obligatoria: BOE 21/7/2007).

Recapitulando, los alumnos, en este nuevo marco, podían por tanto escoger entre las diversas asignaturas de carácter confesional (en este momento cuatro) como la alternativa “Historia y Cultura de las Religiones” que curiosamente se clasifican juntas bajo la denominación de “enseñanzas de religión” (como se refleja en la disposición adicional segunda del Real Decreto antes citado, en la página 684), sin explicitar lo importante que resulta la diferencia de óptica entre ambas propuestas, una opción discutible que tiende a confundir y evidencia una sensibilidad clasificatoria sesgada. Pero también podían optar por una propuesta de perfiles materiales poco concretos (denominada “medidas organizativas necesarias para proporcionar la debida atención educativa en el caso de que no se haya optado por cursar enseñanzas de religión”, en breve “Atención Educativa”) pero bien definida en los contenidos que no puede abordar (“en ningún caso comportará el aprendizaje de contenidos curriculares asociados al conocimiento del hecho religioso ni a cualquier materia de la etapa”). El aula se segregaba por tanto en este caso en seis opciones, una más que previamente.

De todos modos “Historia y Cultura de las Religiones” presenta una característica definitoria: había quedado configurada, a diferencia de lo que ocurría en la propuesta de 1995, como evaluable y por tanto con un nivel de exigencia contrastable por medio de calificaciones.

Ambos criterios (el tratarse de una materia voluntaria pero evaluable), si los añadimos al enfrentamiento respecto de la asignatura por parte de muchos padres de perfiles no-religiosos, ha llevado a que su éxito fuese muy reducido (y, por tanto, por ejemplo y significativamente, muy pocas editoriales hayan invertido esfuerzos notables en producir libros de texto para satisfacer una demanda que era muy escasa). Como había ocurrido en los dos casos anteriores, el fracaso de la propuesta estaba, desde luego, anunciado; solo quedaba cuantificarlo en el tiempo. En efecto, aunque no hay estudios específicos, el número de alumnos que han optado por cursar la asignatura parece que ha sido muy pequeño en los centros en los que se ha ofrecido, salvo casos en los que profesores entusiastas han conseguido convertirla en una propuesta de éxito y, además, muy gratificante para quienes la impartieron (un ejemplo en esta línea lo ofrece: Roberto Carlos Rodríguez González 2007). He sabido de otros casos en que la tónica general de falta de apuesta por poner en marcha esta asignatura fue revertida por el empeño de profesores que contaban con una formación universitaria (por haber cursado asignaturas de historia de las religiones —o similar— en su carrera o algún máster en la materia; por ejemplo, el de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid o el de Religiones y Sociedades de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla), que les capacitaba para reivindicar la utilidad de la misma y poder llevar a cabo un programa docente atractivo y adecuado.

Pero la tónica general de desidia y desconocimiento ha llevado a que en un gran número de centros no se ofertase, por desgana de los responsables de sus órganos rectores (que tenían así que gestionar una asignatura menos y no apostaban por visibilizar su oferta), por falta de profesorado preparado y concienciado, y por falta de interés (o desconocimiento de su existencia, ya que se les ha escamoteado en muchos casos) por parte de padres y alumnos.

El programa educativo de esta tercera propuesta, a pesar de la notable devaluación en su impacto que comentamos, presenta una diferencia respecto de las anteriores, el foco de su interés radica en producir instrumentos para una mejor comprensión de la realidad multirreligiosa presente del mundo en general y de una España multicultural en particular, desde una óptica que se posiciona de modo claro como no confesional. La redacción literal del Real Decreto en este asunto es significativa:

La materia hace un estudio de las religiones con un enfoque no confesional, ni de vivencia religiosa ni de apología de ninguna de ellas, tampoco desde una defensa de posturas agnósticas o ateas. Se pretende mostrar al alumnado el pluralismo ideológico y religioso existente en el mundo en que vive, desde el conocimiento de los rasgos relevantes de las principales religiones y su presencia en el tiempo y en las sociedades actuales, a la vez que se da importancia a la libertad de las conciencias y a la libertad religiosa como elementos esenciales de un sistema de convivencia... Se trata, en suma, de proporcionar un mejor conocimiento de la realidad del mundo en que se vive, a la vez que se favorece la convivencia en la actual sociedad pluralista (Real Decreto 1631/2006: BOE 5/1/2007, p. 771).

La apuesta por el estudio del mundo actual lleva a que la totalidad de los dos cursos últimos de Secundaria se dediquen a este tipo de temas, mientras que los dos primeros años plantean perspectivas más centradas en el pasado (tablas 5 y 6).

Tabla 5: Contenidos docentes de los tres primeros cursos de Secundaria de “Historia y Cultura de las Religiones” según el Real Decreto de enseñanzas mínimas (columna 1), más desarrollado en la Orden de establecimiento del currículo (columna 2)

| <i>Cursos primero a tercero</i> | <i>Curso 1º</i> |
|---|--|
| <p>-La diversidad de creencias: las religiones en el mundo actual.</p> <p>-Las primeras manifestaciones religiosas. El pensamiento animista y su pervivencia. Los mitos como explicación de la realidad. Politeísmo. Vida después de la muerte.</p> <p>-Las religiones mono-teístas:</p> <p>Judaísmo. El pueblo de Israel y la religión judía. La Biblia y otros libros sagrados. Los rituales en la vida de las personas</p> | <p>Bloque 1. Manifestaciones religiosas en la Antigüedad.</p> <p>Caracterización de las creencias y manifestaciones religiosas en la Prehistoria, las primeras civilizaciones urbanas, Grecia y Roma. Animismo. Totemismo. Politeísmo. Culto a los muertos.</p> <p>Relación entre las religiones y las condiciones geográficas, históricas y culturales en que surgen.</p> <p>Los mitos como explicación de la realidad. Lectura de algunas narraciones mitológicas, en particular, de la tradición grecorromana.</p> <p>Análisis e interpretación de producciones artísticas relacionadas con la religión: pinturas rupestres, monumentos megalíticos, objetos e imágenes de culto, templos o prácticas funerarias.</p> |

judías. El calendario y las fiestas. Espacios y símbolos religiosos. La situación actual del judaísmo: tradición y modernidad.

Cristianismo. La figura de Jesús. Doctrina. El antiguo y nuevo Testamento. Organización de la iglesia cristiana. Los rituales en la vida de las personas cristianas. Espacios sagrados y símbolos religiosos. El calendario y las fiestas. Evolución en el tiempo: ortodoxos, católicos y protestantes. El cristianismo en la actualidad.

Islam. La figura de Mahoma. Los cinco pilares del Islam. El Corán y la Ley islámica. El calendario y las fiestas. Expansión del Islam. El Islam en el mundo actual. Tradición, reformismo e integrista.

-Las religiones orientales: hinduismo y budismo.

-La diversidad de respuestas ante el hecho religioso: personas religiosas, personas agnósticas, personas ateas.

-Influencia de la religión en las manifestaciones artísticas y en la vida cotidiana.

Influencia de las religiones de la Antigüedad sobre aspectos de la cultura occidental. Ejemplos del pasado o del mundo actual.

Bloque 2. Religiones del Extremo Oriente.

Caracterización de las creencias y manifestaciones religiosas en India, China y Japón.

El hinduismo. Espacio y contexto en el que surge. Diversidad de creencias, ritos y espacios sagrados. La idea de reencarnación. Influencia del hinduismo en la organización social.

El budismo. Espacio y contexto en el que surge. La figura de Buda. Principios, creencias, ritos y espacios sagrados.

Bloque 3. Religiones monoteístas. El judaísmo.

El pueblo de Israel. Contexto geográfico y cultural en el que surge el judaísmo. Abraham y Moisés. Creencias. La Biblia y otros libros sagrados. Lectura de algunas narraciones, plegarias y fragmentos de textos sagrados. Espacios religiosos, símbolos, ritos y principales fiestas. Prácticas religiosas y moral.

Curso 2º

Bloque 1. Cristianismo.

El Judaísmo como origen del Cristianismo. Contexto geográfico y cultural en el que surge. La figura de Jesús. Dogmas y creencias. El libro sagrado de las religiones cristianas: Antiguo y Nuevo Testamento. Lectura de algunas plegarias, narraciones y fragmentos de textos sagrados. Espacios religiosos, símbolos, ritos y principales fiestas. Prácticas religiosas y moral. Análisis e interpretación de producciones artísticas relacionadas con la religión cristiana.

Bloque 2. Islam.

Judaísmo y Cristianismo como origen del Islam. Contexto geográfico y cultural en que

| | |
|--|---|
| | <p>surge. La figura de Mahoma. Los cinco pilares del Islam. El Corán y la Ley islámica. Lectura de algunas narraciones, plegarias o fragmentos de textos sagrados. Espacios sagrados, símbolos, ritos y principales fiestas. Prácticas religiosas y moral. Análisis e interpretación de producciones artísticas relacionadas con el Islam.</p> <p>Bloque 3. Las grandes religiones monoteístas.</p> <p>Elementos comunes. Convivencia y conflicto. Pluralidad y unidad religiosa en España a lo largo del tiempo.</p> <p><i>Curso 3º</i></p> <p>Bloque 1. Las religiones en el mundo actual. Evolución de las grandes religiones monoteístas: el judaísmo y sus diferentes ramas; cristianismo: ortodoxos, católicos y protestantes; las escuelas del Islam.</p> <p>Distribución de las grandes religiones en el mundo actual. Factores que han influido en la expansión de las religiones a lo largo del tiempo.</p> <p>La organización interna y la autoridad en las grandes religiones.</p> <p>Actitud de las grandes religiones con respecto a los principales problemas del mundo actual.</p> <p>El dialogo interreligioso: valores compartidos por las religiones.</p> <p>Bloque 2. Pluralismo ante el hecho religioso. La diversidad de respuestas ante el hecho religioso: personas creyentes, agnósticas y ateas.</p> <p>El derecho de las personas a sus creencias religiosas. Respeto por las diferencias como requisito para la convivencia en un mundo plural.</p> |
|--|---|

| | |
|--|--|
| | <p>Reconocimiento del pluralismo religioso. Valoración positiva de la convivencia interreligiosa y entre creyentes y no creyentes. Análisis de algunos ejemplos significativos históricos o actuales.</p> <p>Valoración crítica de actitudes integristas y fundamentalistas relacionadas con las creencias religiosas.</p> <p>Influencia de la religión en la manera de ver el mundo, la moral, la vida cotidiana, las costumbres, etc. Secularización de las sociedades actuales.</p> |
|--|--|

El programa de los tres primeros años de Secundaria, solo esbozado en el Real Decreto de enseñanzas mínimas, se detalla de modo minucioso en la Orden que establece el currículo (tabla 5). Desde el punto de vista de los criterios clasificatorios utilizados en la ordenación del programa destaca que, por ejemplo, no se detectan las incongruencias taxonómicas que se evidenciaban, respecto de las religiones orientales, en el proyecto de 2003, incluso se incluyen las religiones de China y Japón de un modo particularizado, un guiño a la importancia que tiene el Asia más lejana en el mundo actual. Pero en la misma medida que se destaca esta mirada “oriental” se detectan omisiones que probablemente resultarán más flagrantes en unos años, como es el caso de las religiones étnicas y muy particularmente las africanas (un ámbito hacia el que se está acercando España, por evidentes razones geoestratégicas y que requiere una fuerte inversión en conocimiento –es decir capital educativo y cultural- y no solo capital económico).

De todos modos, el programa de contenidos trasluce, en general, una toma de posición respecto del complejo asunto del tratamiento equilibrado de las diferentes religiones a favor de las de la herencia abrahámica, aunque en menor medida que en las propuestas anteriores. En este caso se ha optado por intentar justamente equilibrar el tratamiento de las tres religiones que se clasifican como monoteístas, pero no de éstas respecto del resto. Se trata de una posición intermedia. No apuesta por lo que podríamos denominar un modelo de equilibrio estricto que dedicaría a cada religión con implantación en el país un tratamiento semejante, y del que resultan muy notables, como ejemplo, los manuales de Michael Keene (1993a-b) pensados para escolares británicos de 14-16 años, en los que el tratamiento equilibrado, incluso en el número de páginas empleado para cada religión (estrictamente equivalente), lleva a que el espacio dedicado al cristianismo

resulte una introducción mínima (para reflejar las diversidades y complejidades de una religión de más de 2000 millones de fieles) mientras que el dedicado al sijismo (una religión con unos 30 millones de seguidores) resulte muy superior, incluso, al de las introducciones universitarias no especializadas más extensas. Tampoco se decanta plenamente por el modelo que otorga más dedicación a las religiones con mayor número de seguidores según criterios que se aproximan a los de la representatividad estadística a nivel del país en cuestión (que llevaría en España a que se dedicase una parte muy sustancial del programa de estudios al catolicismo) o a nivel global (que lleva a tratar el cristianismo en todas sus diversas sensibilidades de modo privilegiado al ser la religión mayoritaria en el mundo, siguiéndole el islam, el hinduismo, el budismo, y otras y que exigiría, llevado a sus extremos, un escamoteo absurdo del judaísmo, dados sus pocos seguidores en el mundo actual (pues son menos que los sijs, por ejemplo). La opción española de 2007, como vemos, no se aparta de las anteriores de 1995 y 2003 a la hora de privilegiar, aunque no se explicita de modo tan claro como previamente, la herencia de las “Tres Religiones” de la Península Ibérica, que en esta ocasión se expone de modo más amplio (y hábilmente enunciado) en el apartado titulado “Pluralidad y unidad religiosa en España a lo largo del tiempo” con el que se pone fin a los contenidos del tercer curso de Secundaria.

En todo caso, los posibles sesgos de estas opciones de clasificación se mitigaban desde el momento en que el foco principal de la propuesta educativa que estamos revisando se dirigía hacia los problemas contemporáneos, que se analizaban no desde el repaso de las religiones específicas (una perspectiva que resulta algo estática, como si las religiones no interactuasen, y que se enfrenta al dinamismo de la multirreligiosidad del mundo actual y al de un país abierto al impacto de la inmigración y lo transnacional de un modo destacado como es el caso de España), sino desde una perspectiva que buscaba potenciar la comparación y el estudio de fenómenos específicos y evidenciar cómo éstos aparecían en muy diversas religiones y contextos. A la vez, el tratamiento de los modelos de carácter no religioso de entender el mundo tenía una cabida destacada como contrapunto a los modelos religiosos a la hora de enfrentar el presente y las tendencias de futuro, en particular en el programa del último curso de la Secundaria Obligatoria (tabla 6).

| |
|--|
| <p>Tabla 6: Contenidos docentes del cuarto curso de Secundaria de “Historia y Cultura de las Religiones” según el Real Decreto de enseñanzas mínimas (columna 1) y la Orden de establecimiento del currículo (columna 2)</p> |
|--|

| | |
|--|--|
| <p>-Las religiones y la sociedad: influencia en la organización social, en las costumbres, y en los ritos sociales.</p> <p>-Las religiones y el poder político. Estados teocráticos y laicos. Tensiones y conflictos de raíz religiosa.</p> <p>-Las religiones y el pensamiento científico y filosófico. Interrelaciones entre ambos ámbitos. Coincidencias y diferencias en la interpretación del mundo.</p> <p>-La diversidad religiosa, factor de pluralidad en las sociedades actuales: religiones, nuevos movimientos religiosos y creencias parareligiosas. Convivencia plural, tolerancia y juicio crítico.</p> <p>-La religión y los derechos humanos. Las creencias religiosas en el marco de la Constitución española.</p> | <p>Las religiones y la sociedad: influencia en la organización social, en las costumbres, y en los ritos sociales.</p> <p>Las religiones y el poder político. La teocracia. El Estado confesional. La aconfesionalidad del Estado. El laicismo. Tensiones y conflictos de raíz religiosa.</p> <p>Las religiones y el pensamiento científico y filosófico. Interrelaciones entre ambos ámbitos. Coincidencias y diferencias en la interpretación del mundo.</p> <p>La diversidad religiosa, factor de pluralidad en las sociedades actuales: religiones, nuevos movimientos religiosos y creencias parareligiosas. Convivencia plural, tolerancia y juicio crítico.</p> <p>La religión y los derechos humanos. La religión en los tratados y acuerdos internacionales ratificados por España.</p> <p>Las creencias religiosas en el marco de la Constitución española: antecedentes históricos, consenso constitucional de 1978 y situación actual.</p> |
|--|--|

Recapitulando, se ha tratado de una propuesta muy bien diseñada desde el punto de vista del programa de contenidos, aunque adolecía del problema inherente al contexto en que aparece: un aula segregada. Además, hay que incidir de nuevo en un signo común que comparten estos tres proyectos de enseñar religiones de modo no confesional: se trata de modelos reactivos y por tanto resultan en mayor o menor medida incoherentes. Además, en este último caso volvemos a encontrar el problema que se había evidenciado en los dos casos previos: el de la formación de los docentes. Resulta más agudo en esta ocasión quizá que en las anteriores porque enseñar religiones comparadas y plantear perspectivas de análisis centradas en el mundo actual requiere técnicas sofisticadas que no se adquieren más que tras una formación especializada que, desde luego, pocos centros universitarios en España están en condiciones de ofertar. Estas perspectivas

exigen una apuesta añadida en formación de índole teórica y metodológica en los docentes, un terreno por otro parte poco tratado por la investigación y la universidad en España.

d) *Cultura de las Religiones, ¿una opción de futuro?*

El episodio siguiente lo marca el gobierno de Mariano Rajoy en 2013 con la LOMCE (Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa). Se acabó con este tipo de propuestas de estudio de las religiones en plural desde una óptica no confesional, y solo se ofertaba Religión. Y, además, se podría decir que se intentó escamotear la realidad del aula segregada, bajo el disfraz de la optatividad (aunque subsisten las cuatro opciones confesionales posibles en las que el aula se segregaría). La alternativa a la religión confesional era Valores Sociales y Cívicos en Primaria y Valores Éticos en la Secundaria Obligatoria, aunque estaba abierta la posibilidad de que pudieran cursarse ambas. Y en Bachillerato no se planteaban alternativas, al convertirse Religión (confesional) en una más del elenco de asignaturas específicas tanto en 1º como en 2º (un curso en el que con anterioridad no se cursaba la materia).

El último episodio, por el momento, lo marca el gobierno de Pedro Sánchez con la LOMLOE (Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación), del 2020 (interesan al respecto las reflexiones en Rodríguez Moya 2021), puesto que esboza una perspectiva de futuro. Ya en 2018, en la “Consulta pública previa sobre un anteproyecto de ley orgánica de modificación de la actual ley de educación” (<https://www.educacionyfp.gob.es/servicios-al-ciudadano/informacion-publica/consulta-publica-previa/cerrados/2018/reversion-lomce.html>), se exponía entre los objetivos de la norma:

Regular el ejercicio del derecho a una enseñanza de la religión confesional, sin que obligue a una asignatura alternativa ni interfiera en la nota media obtenida en enseñanzas académicas, en el marco de los Acuerdos con la Santa Sede.

Pero finalmente, aunque de modo no desarrollado, y planteándolo como una posibilidad, se exponía en el artículo 78 lo siguiente:

En el marco de la regulación de las enseñanzas de Educación Primaria y Educación Secundaria Obligatoria, se podrá establecer la enseñanza no confesional de cultura de las religiones.

Se plantea por tanto un nuevo nombre genérico, que incidiría en los aspectos culturales de las religiones y que tendría un enfoque no confesional. Este futuro por el momento solo meramente esbozado, nos permite, a diferencia de lo que ocurría con la LOMCE, volver a reflexionar sobre este tortuoso camino que estamos delineando y sus posibilidades de futuro.

Retomando lo expuesto hasta ahora en este apartado, lo primero que se constata, desde 1995 a 2020 es que todo el proceso de diseño e implantación de asignaturas no confesionales no se ha hecho de un modo sistemático, desde el momento que no se ha apostado en ningún momento por una eficaz formación de docentes, que tendría que hacerse necesariamente en el nivel universitario. Pero la diferencia entre unas universidades y otras en este asunto es muy notable. Hay una universidad que ofrece un grado completo en Ciencias de las Religiones, además de un máster en la misma materia, que es la Complutense de Madrid. Sin duda la formación propuesta es la más adecuada para encarar este tipo de docencia del modo más adecuado. También existe un máster en Ciencias de las religiones interuniversitario que se coordina desde la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y en la que participan la Universidad Carlos III de Madrid y la Universidad de La Laguna. Por tanto, se puede plantear que hay universidades que ofrecen una formación muy adecuada para los alumnos que tengan un interés en el estudio de las religiones, y que les capacita para ser excelentes profesores en Secundaria y Bachillerato, especialmente porque ofrecen asignaturas clave que se enfocan en la metodología y la teoría del estudio de las religiones, que es una pieza fundamental en la adquisición de competencias básicas en este asunto. Pero frente a estas hay muchas otras que no ofrecen ninguna formación en este tema o si lo hacen resulta muy parcial, y solo incidiendo en algunas religiones de modo puntual, sin una insistencia en cuestiones de metodología, por lo que sus egresados no estarían en condiciones de enfrentarse a una práctica docente adecuada en este tipo de materias. Sin duda se trata de un problema no desdeñable a la hora de intentar contar, en el contexto educativo de toda España, con un número de docentes preparados para enfrentar en la Escuela una asignatura de corte no confesional como la que estamos analizando, y en mayor medida para sustentar la propuesta que se defiende en las páginas siguientes: una enseñanza de las religiones no segregada y verdaderamente plural para todos los alumnos. De hecho, disponer de un número suficiente de universitarios que aprecien, estén capacitados para impartirla, y estén dispuestos a exigirla en la Escuela, resultaría un factor clave en este asunto.

A continuación, se ofrecerán algunas pautas y reflexiones al respecto.

3) COMO ENSEÑAR RELIGIONES DE MODO NO CONFESIONAL: POR UNA EDUCACIÓN RELIGIOSA NO SEGREGADA EN ESPAÑA

En España, en resumen, la práctica real de las asignaturas no confesionales, ha resultado un fracaso. De hecho, en nuestro país tiende a ser la asignatura de Religión (católica) la única que tiene auténtica relevancia, seguida muy mayoritariamente por los alumnos hasta la edad de hacer la Primera Comunión y luego con un menor seguimiento y hasta con una notable desafección en el Bachillerato (datos, por ejemplo, en Viñao 2014: 79-84) pero presente, salvo algunas excepciones, en todos los centros educativos y en todos los cursos. Y nada parece indicar que las campañas de los grupos contrarios a la religión en la Escuela hayan conseguido otra cosa, hasta hoy, que desactivar las posibilidades de llevar al éxito una enseñanza no confesional de las religiones, pues al jugar la baza simplificadora de la opción binaria, han terminado fortaleciendo el *statu quo*.

Pero ese tipo de enseñanza, si se plantease no como una alternativa, sino en el contexto de un aula integrada y no segregada, quizá no en todos los cursos (sino en uno o dos al final de la Primaria y de la Secundaria Obligatoria y en el Bachillerato), y se preparase adecuadamente a los profesores que la impartiesen, resultaría una formación verdaderamente útil y necesaria. Pero para ello sería necesario un replanteamiento del papel de la enseñanza confesional y no confesional de la religión en la Escuela en España, es decir, repensar nuestra historia educativa desde la Transición y hasta más atrás. Hay que recordar que desde los propios ámbitos eclesiales ya se ha promovido, y con gran éxito pedagógico, este cambio en otros países (en el Norte de Europa en particular), transformando la enseñanza religiosa confesional en una enseñanza verdaderamente plural, conformada desde un aula no segregada e impartida con criterios acordes con los que caracterizan, en la educación universitaria, la disciplina de estudio integral de las religiones, ya se llame Historia de las Religiones, Ciencia de las Religiones o lo que en ámbitos anglosajones se denomina *Religious Studies*.

Plantearemos ahora algunas ideas para que una asignatura de este tipo resulte verdaderamente adecuada desde el punto de vista de su diseño e implementación.

Y es que en un mundo progresivamente multirreligioso, en el que la Escuela (cada vez más multicultural y multirreligiosa en la composición de sus estudiantes) necesita enseñar a escuchar y a convivir con voces múltiples y diversas (Pelayo, coord. 2022) tanto en el creer como en el no creer, invertir en un proyecto que intenta enseñar religiones en plural pero que solamente cursará una parte del alumnado, y por tanto dejará sin este

tipo de formación a buena parte de los escolares, no puede obtener como resultado más que el tipo de fracaso que se alimenta desde la potenciación de los guetos educativos y al que indefectiblemente está abocado cualquier proyecto que se base en la aceptación (aunque sea por razones identitario-religiosas) de la segregación del aula. Por tanto, lo que propondremos a continuación intenta sistematizar las reflexiones que hemos sugerido puntualmente en las páginas anteriores, con la ambición de argumentar lo inadecuado del estrecho marco del carácter de alternativa que posee en la actualidad esta asignatura y proponer convertirla en una enseñanza integradora y para todo el alumnado, superando así, como apuesta de futuro, el marco poco satisfactorio que caracteriza esta educación en la Escuela española en la actualidad.

Pero enseñar religiones sin enseñar a creer (o a no creer), que es la perspectiva de cualquier Educación Religiosa de carácter no segregado, es un empeño complejo. Enseñar la multiplicidad de religiones del mundo (tanto a nivel global como local) pero también mostrar que hay muchas personas que no creen, es aportar a nuestros alumnos un bagaje formativo en valores, en actitudes, que les hará más abiertos y capaces de comprender la riqueza del mundo en que han de vivir.

Además, la formación de docentes dotados de una capacitación adecuada para enfrentarse al reto de enseñar la diversidad de las religiones del mundo de un modo respetuoso, riguroso, equilibrado (sin privilegiar o subordinar unas respecto de otras) y contextualizado (siendo sensibles a la cambiante realidad del impacto de las religiones en los contextos locales y globales), es una pieza clave en el éxito de este tipo de propuestas educativas integradoras. Pero, dada la particular historia española, poco tendente a reflejar la diversidad religiosa, hay que partir de la premisa del contexto educativo en el que se formaron la mayoría de los docentes susceptibles de encargarse de este tipo de enseñanza, que no les prepara de modo adecuado, sin unos cursos específicos de capacitación centrada en las herramientas teóricas y metodológicas, para el nada sencillo cometido que consiste en enseñar religiones de un modo que no se enfrente a las opciones ideológicas de los implicados en la recepción de dichas enseñanzas, tanto religiosas como en ocasiones firmemente antirreligiosas o simplemente no religiosas o de indiferencia religiosa.

Se podrían plantear algunas pautas para caracterizar esta forma de enseñar que se sistematizarán a continuación.

- Intentar minimizar el religiocentrismo

Así como el etnocentrismo nos lleva a creer que “nuestra” cultura, “nuestras” costumbres y “nuestros” modos de vida y de pensar son mejores

que los de los de los miembros de otras culturas, el religiocentrismo es una variante más específica del anterior pero referente a la religión y a las creencias. Lleva a distorsionar nuestra percepción y posición respecto de una religión en concreto o de la religión de modo general como resultado del peso de las creencias, los modos de pensamiento y en general la ideología religiosa o no religiosa (o incluso antirreligiosa) que se tenga. Es muy importante intentar tomar conciencia de que el religiocentrismo es uno de los mayores enemigos de una enseñanza no segregada del fenómeno religioso. Pero la mera reflexión en tanto que educadores respecto de esa posibilidad de distorsión ya es un primer paso para intentar mitigarla, marcando las diferencias con los modos confesionales de enseñar la religión, abiertamente religiocéntricos.

- Intentar valorar las diferencias y semejanzas sin discriminar unas religiones respecto de otras

Las opciones confesionales son moralistas y normativas, una de sus finalidades es la determinación del bien y del mal, entendidos como adecuaciones a la “verdad” religiosa. Por el contrario, el punto de vista no religiocéntrico no tiene que ser moralista, no ha de buscar extraer conceptos de moral práctica, ni desautorizar las formas religiosas de una sociedad o cultura dadas. Se trata de intentar comprender las prácticas religiosas en el contexto social e histórico que les dieron origen y valorar tanto las diferencias, como también las semejanzas entre culturas y religiones (por ejemplo, comparando la presencia de prácticas parecidas en culturas diferentes), sin emitir juicios de valor discriminatorios.

-Intentar plantear un marco igualitario entre las religiones

Las opciones confesionales tienden a ser exclusivistas y suelen plantear la comparación con otras religiones con la finalidad de determinar el grado de adecuación de las demás al mensaje de la propia que se estima como único verdadero (o en todo caso netamente superior). Por el contrario, el punto de vista no religiocéntrico es no exclusivo y se basa en el respeto por las creencias ajenas. Requiere una actitud no dogmática que ha de renunciar tanto a una actitud de fobia y filia hacia cualquier religión, como a la actitud apologetica encubierta que consiste en intentar establecer “científicamente” la verdad esencial de las propias creencias (o increencia). Ha de buscar un marco de estudio igualitario entre las religiones y los contextos de increencia que se base en el respeto a la riqueza de la diversidad ideológica (y en particular de creencias y convicciones) de las culturas humanas.

- Intentar rehuir los planteamientos esencialistas

Las opciones confesionales tienden a ser esencialistas y originalistas, buscan la esencia (generalmente revelada) de la religión propia, infravalorando en muchos casos las manifestaciones históricas estimadas como imperfectas. Por el contrario, el punto de vista plural y no religiocéntrico ha de ser no esencialista y partir de la constatación de la diversidad de las experiencias religiosas y sus manifestaciones históricas. Las experiencias religiosas han de enjuiciarse como productos de la sociedad y el momento en que surgen, sin caer en el error de construir y transmitir argumentarios que las relacionen con imaginarios esquemas generales de revelación que se estiman como la verdad emanada de la divinidad. El respeto hacia el objeto que se estudia y enseña, las religiones, impide plantear la existencia de una religión verdadera u original (o eterna, en la línea de los espejismos de la *religio perennis*) donde radique la explicación última de la esencia del fenómeno religioso. Además, es necesario también rehuir de transmitir que la increencia sería la interpretación perfecta, culmen de un imaginario evolucionismo cultural y que todas las religiones resultarían modelos ideológicos imperfectos.

- Intentar ser neutrales

Aunque resulte difícil, enseñar religiones de un modo no confesional es intentar mantener una compleja y contextual posición de neutralidad (Díez de Velasco 2002). Se trata de construir un marco que, a pesar de todos los problemas de índole teórica que plantea, conforma en muchos estados democráticos la posición que se supone que debe el Estado tomar respecto de las religiones, confesiones y modelos conviccionales y de creencias. En todo caso se trata de intentar entender que se trata de una neutralidad que se construye en grados, de un modo dinámico y en ocasiones teniendo que enfrentar las múltiples opiniones e influencias que se entrecruzan en el aula. Hay que tener cuidado con las palabras que se utilizan, con las expresiones que pueden ser percibidas como insultantes o poco respetuosas y hay que saber ser firmes a la hora de defender el derecho de todos, ya sean mayoría o minoría, creyentes o no creyentes, para que su voz se escuche y respete en igualdad de condiciones y también habrá que posicionarse contra los pensamientos religiosos o antirreligiosos que generen discursos excluyentes del resto.

En suma, en lo que atañe al caso español, y al margen de avatares de acuerdos con la Santa Sede o con diversas confesiones religiosas, de necesarias alternativas como consecuencia de la legislación vigente, y de debates políticos sobre la financiación pública de la educación religiosa, una

asignatura de las características de la que planteamos, de carácter no segregado y no religiocéntrico, podría cumplir unas funciones dentro del sistema educativo de enorme interés que sin duda no quedarían tan claramente resueltas ni si esos contenidos se diluyen de modo transversal en los temarios de otras materias (como historia, arte, filosofía, cultura clásica o literatura) ni si se plantean en la posición de subalternidad que deriva de su carácter de alternativa fácilmente escamoteable, como ha ocurrido en las opciones que hemos repasado y se intuye en la incógnita que resulta la cultura de las religiones meramente nombrada de modo genérico en la LOMLOE.

Pero pasar de la teoría a la práctica no es una cuestión sencilla.

La escuela es quizá el lugar donde la invisibilización de lo religioso puede resultar más perniciosa, porque enquina una doble ceguera, en general hacia las creencias o hacia la presencia de la increencia, pero también hacia los menos, los pocos, las minorías, los diferentes. Cierto es que las premuras, la falta de tiempo, la inseguridad de adentrarse en campos que se conocen quizá con menor solidez, resultan en muchas ocasiones cortapisas para llevar a la práctica docente del día a día lo que puede ser en teoría un diseño curricular coherente, completo y bien construido. Se puede tener la tentación de dejar estos asuntos para mejor ocasión o para ese final del temario que nunca se alcanza, invocando la transversalidad para descargar en otras materias y en otros docentes esas partes que menos cómodas resulten. Por ejemplo, el difícil reto de explicar de modo equilibrado y respetuoso que haya quienes no le den importancia a las creencias religiosas o que haya quienes frente a la mayoría sean tan pocos que parezca que no importan, o que sean tan diferentes, tan estigmatizados socialmente, que resulte casi obvio que dejarlos fuera resulte lo más operativo desde el punto de vista de esa práctica docente que se necesita anclar en el “desierto de lo real”, en la muchas veces anodina realidad del aula.

Pero sería un gran engaño, puesto que hay que tener en cuenta que la Escuela forma a quienes habrán de enfrentar un mundo futuro en el que lo que nosotros, como educadores, podemos estimar desdeñable, les resulte a nuestros estudiantes de gran necesidad conocer. Utilidad sí, pero también tónicos para el carácter, para aprender a interiorizar, a hacer cuerpo con uno mismo, ese respeto a la diferencia, que es un valor clave en cualquier modelo educativo que, en la senda que promueve la UNESCO, se abra a enseñar la diversidad de un modo que verdaderamente permee la cotidianidad del aula, y no solo constituya un elenco de buenas palabras programadas y recogidas en un papel, hechas de mera o pura teoría que sirve para cumplir requisitos burocráticos y protocolos de impecable diseño, pero que rara vez se enfrenta al reto de su puesta en práctica.

Enseñar la diversidad de creencias y también de modos de no creer no resulta fácil. Ya hemos visto que hay un gran escollo metodológico que es esa horma distorsiva a la que todos nos amoldamos en alguna medida y de la que tomar mera conciencia de que existe ya es librarse de sus más perniciosos efectos pues nos hace pensar o actuar privilegiando “nuestras” creencias (o increencias) y enseñando no lo que es y va a ser, sino lo que queremos que sea y siga siendo: el mundo visto por medio de una mirada bien propia que inculcamos en nuestro estudiantado por el poder que nos otorga nuestra posición privilegiada de portavoces del aula.

Y se añade a la dificultad de reflejar respetuosamente la diversidad de creencias otro gran escollo, y es que ciertas facetas de lo religioso, frente a otras, resultan más fáciles de enseñar y compartir y tendemos a insistir en unas y desentendernos de las demás. Más fácil es transmitir lo que se vehicula por medio de escritos, de documentos, de iconografía, la religión legible, la religión visible, que nos llega con palabras, con imágenes, que alimenta nuestro logocentrismo, nuestro oculoctrismo, los ojos anegando nuestra comprensión y nuestra práctica docente. Pero las religiones están hechas también de sonidos, de olores, del tacto, son movimiento y espectacularidad y además son recogimiento y silencios. ¿Cómo incluir esas facetas que son fundantes y fundamentales? Pero sin duda hay que reflejarlas de alguna manera ya que permiten explicar el arraigo de la identificación religiosa para tantos fieles. Son bien difíciles de integrar en un currículo docente, en el día a día del aula, pero son básicas para inculcar un respeto no solo anclado en la teoría, sino también en la práctica, respeto por la belleza de las creencias de los demás, por muy diferentes que sean de las propias, y también respeto por la fuerza del no creer de otros, por muy ajena que pueda resultar para quienes creen. Respeto, en suma, por un mundo hecho de diversidad y rico justamente por tal cosa.

Y, ¿cómo se podría introducir en el aula esa necesaria experiencia práctica? Pues quizá uno de los caminos pueda ser abriéndonos a compartir nuestro espacio, invitando a quienes puedan ofrecer voces de las religiones en su multiplicidad. En las sociedades actuales la diversidad religiosa está a la vuelta de la esquina, el problema es que muchas veces la invisibilizamos, como estamos insistiendo que ocurre en tantas ocasiones a lo largo de este libro. Podemos tenerla en la mesa de al lado, y qué mejor testimonio, qué mejor interlocutor podemos invitar a que tome la palabra en el aula que los propios estudiantes o sus padres, para que compartan sus modos de creer y de vivir sus creencias o su increencia. O también abrir las aulas a otras figuras de respeto, otros liderazgos más allá de los de los profesores, potenciando así una portavocía múltiple y cercana, dando cancha a quienes desde luego muestran las miradas desde dentro, pero que, al estar

entrelazadas desde la pluralidad en un aula en la que se enseñan creencias sin enseñar a creer, no se impongan unas respecto de otras, sino que ofrezcan una aproximación coral que fortalezca los contenidos prácticos y la actitud de escucha hacia lo distinto. Al hacerse experiencia compartida, pero conformada más allá de la singularidad y sus certezas y exclusivismos, se puede conseguir que los estudiantes distingan las miradas religiocéntricas, las de quienes hablan desde sus creencias, en estos casos miradas plenamente aceptables en el aula en cuanto testimonios puntuales, de las miradas analíticas que al pluralizar necesariamente las aproximaciones, han de intentar abrirse a esa sabiduría de la complejidad que se conforma desde el conocimiento respetuoso a las diferencias y que matiza las propias creencias y las narrativas que testimonian una fe vivida, en el crisol de la pluralidad compartida.

Visibilizar las religiones en el aula se convierte, por tanto, en una experiencia que interpela al presente y potencia la resiliencia futura al ofrecer herramientas para afrontar la diversidad en cualquier ámbito. El gran reto es conseguir que esos diseños curriculares, que podemos llegar a ser tan duchos al teorizarlos, pasen el “valle de la muerte” de su aplicación en el aula, para que los conocimientos se fortalezcan en experiencia práctica y para que el olvido no los entierre entre la barahúnda de información que igual que resuena entre las paredes del aula al ser impartida, así se difumina en la memoria de quienes oyen pero no se molestan en escuchar y poco o ningún provecho sacan de las horas dedicadas a estas cuestiones que terminan por aborrecer a la par que se convierten en argumentos que terminan por alejarlos de la Escuela.

4) CONCLUSIÓN MÁS ALLÁ DEL CASO ESPAÑOL: ALGUNAS REFLEXIONES ULTERIORES SOBRE LA RELIGIÓN, LA IDENTIDAD Y UNA EDUCACIÓN QUE PROMUEVA LA PAZ Y DESACTIVE EL CONFLICTO

La educación tiene que ver con la identidad y los programas educativos son ejemplos de la transmisión-adquisición de la cultura en la línea de la preservación de las identidades. Pero en nuestro mundo globalizado la educación para la paz requiere construirse desde dos apuestas cuya combinación resulta compleja. Por una parte, teniendo presente lo global, la asunción conocimientos y valores comunes a toda sociedad humana, pero a la vez no desdeñando la sensibilidad hacia lo local, hacia los valores de la diferencia que vehiculan identidades culturales específicas de ciertas sociedades determinadas.

Hay que tener en cuenta, además, que a la par que se potencia la globalización, en las últimas décadas se ha consolidado la diversidad como valor

cultural y convivencial de primer orden a nivel general. De hecho, la valoración de las diferencias ha pasado, en muchos países, y desde la revolución de las costumbres de finales de los años sesenta del siglo XX, de quedar relegada al mero marco teórico (en particular el jurídico), a conformar de modo claro los comportamientos sociales. Se ha producido una verdadera plasmación práctica de la diferencia con la construcción de cada vez más eficaces barreras protectoras contra las discriminaciones basadas en la discapacidad, los privilegios del género, la opción sexual, la etnicidad o la identidad cultural. Podríamos decir que ha aumentado el peso de lo local en lo global.

La educación burocratizada es el modelo de transmisión cultural más potente con el que cuentan las sociedades modernas y por tanto es un ámbito clave en este proceso de sensibilización: así, educar en la diversidad, es una firme apuesta de la UNESCO. Los programas de enseñanza han de reflejar como una importante adquisición actitudinal y competencial por parte de los estudiantes la capacidad de convivir de modo creativo y no conflictivo con las diferencias. Se trata, por tanto, de una inversión sistemática y decidida, desde la instancia internacional de impacto global especializada en este ámbito, por una educación sensible a los valores de lo local en el marco de lo global.

En este marco general entra en juego la religión, uno de los más notables vehículos de la diferencia tanto a nivel global como a nivel local, uno de los más firmes bastiones en la construcción social de las identidades culturales. Pero, a la vez, las religiones resultan también, desde hace milenios, sólidos caminos en el pensar global (una característica especialmente evidente en el caso de las religiones universalistas). En todo caso ambos marcos, local y global, pueden no concordar y las instituciones educativas resultan un lugar privilegiado, desde el punto de vista de la reflexión metodológica, para pensar la posibilidad de convertir a las religiones en ingredientes prácticos en una educación para la paz, que, si bien sea capaz de generar valores globales, lo haga reflejando también de modo no conflictivo las características culturales particulares.

La religión a lo largo de la historia ha servido tanto para ofrecer argumentos para justificar las guerras y las agresiones como para avanzar en los caminos de la paz, para constreñir como para liberar. Pero en las últimas décadas, salvo los casos excepcionales que ofrece, por ejemplo, el islamismo más radical, los posicionamientos enfrentados en torno al conflicto ucraniano o las lecturas fundamentalistas en múltiples contextos, se ha tendido, por parte de la mayoría de los grupos religiosos, a potenciar las interpretaciones menos agresivas de sus mensajes, aceptando como valor común la libertad religiosa y las consecuencias convivenciales que de ella

se derivan. A la vez, podemos decir que, a nivel global, ha crecido el impacto y la legitimidad de los argumentos religiosos. Una de las razones ha sido el desmonte del ateísmo científico como ideología oficial (y cosmovisión) en los países excomunistas. La caída del muro de Berlín conllevó la ruptura de las certezas de un modelo que era antirreligioso en mayor o menor grado de militancia, aunque las posiciones en el caso de China aún puedan puntualmente redefinir el marco en la línea de un control sistemático respecto de los grupos religiosos que no se avengan con los discursos que emanan del poder. Pero, además, la ideología global dominante, vehiculada desde EE.UU., la potencia hegemónica desde hace una generación, presenta una sensibilidad muy alta en favor del papel que cumplen las religiones a escala social. Los umbrales de tolerancia a nivel global respecto de los argumentos religiosos son extensos, probablemente mayores que en cualquier otro ámbito y se aceptan, al amparo de la libertad religiosa, una serie de comportamientos diferenciales notables que sin el ingrediente de la religión no serían viables o permisibles.

Ya que la diferencia amparada en la religión tiene gran legitimidad jurídica y social global, nos encontramos con que la religión parece configurar un ámbito privilegiado, desde el punto de vista de la metodología educativa, para proponer una inmersión en el aprendizaje de la diferencia, en los muchos matices de lo local. La enseñanza de las religiones en la escuela puede ser una buena apuesta en una educación para la paz que desactive los malentendidos y conflictos que se sustentan en el desconocimiento de la diferencia. Pero pasar del marco teórico a la materialización práctica de este tipo de enseñanzas en la escuela resulta controvertido dado que confluyen varios modelos educativos que proponen soluciones diferentes que conviene repasar desde la mirada exigente de la metodología.

El primero sería el teocrático o hierocrático, que propugna el establecimiento de un sistema político que se construya sobre un entramado religioso y en el que, por tanto, la educación estaría plenamente imbricada con la religión, o incluso, en última instancia, la educación estaría tutelada y dirigida desde la religión. La identidad religiosa, pensada además de un modo global (lo que convierte a este modelo, a pesar de parecer de épocas remotas, en muy adaptado a los mecanismos globalizadores actuales), prevalece sobre cualquier otra, incluida la nacional (defienden la constitución de sistemas políticos multinacionales aglutinados por la religión). Lo apoyan de manera más o menos manifiesta buen número de grupos fundamentalistas de cuño diverso, pero tiene su plasmación más clara en los movimientos pan-islamistas radicales.

El segundo sería el modelo de religión oficial nacional que desarrolla la ecuación de equiparar la religión con un marco nacional específico. El peso

del sistema educativo burocrático oficial inculcaría los valores religiosos como conformadores de la identidad nacional. Era un modelo mucho más común en el pasado, dado que la globalización tiende a potenciar justamente las identidades multinacionales o las locales frente a las nacionales, pero caracteriza a un buen número de países con opciones religiosas oficiales muy diversas y puede resultar un recurso para pensar el futuro entre los contrarios a la consolidación del cosmopolitismo y el globalismo, que están mostrando un nuevo auge en la época post covid-19.

El tercero es el modelo laico/secular radical, una posición que, al defender la separación completa entre el ámbito de lo estatal y la religión o las religiones, determina que el camino más cómodo es que la enseñanza sistemática de la religión desaparezca de los currículos oficiales de los estudiantes, reduciéndose a verse representada en algunos contenidos dispersos en asignaturas humanísticas generales o a quedar circunscrita al marco de las opciones privadas (impartida por cada religión a sus propios fieles y a sus expensas y fuera de la escuela). Pero esta individualización o privatización de la religión no es una opción satisfactoria para muchos, ya que las religiones no se reducen fácilmente a meras vivencias personales (de piel para adentro) que han de resultar transparentes, invisibles o evanescentes para los demás. Tienen componentes colectivos, en ocasiones fundamentales (espectaculares, de ritualización de los tiempos vitales, etcétera) y vehiculan fuertes valores identitarios colectivos, generando sistemas de creencias, sistemas morales compartidos, que terminan haciendo retornar la religión a la escuela, pero de un modo desestructurado e irreal, disociando lo que se enseña de lo que para muchos es una vivencia importante personal o familiar, por lo que pueden generarse problemas. Este marco, que se intenta supuestamente neutral, puede convertirse en una clara deculturación que puede llevar a gran parte de la población a desconocer las aportaciones culturales, ideológicas o patrimoniales de las diversas religiones. Se puede producir una mirada ciega que se lance hacia una catedral, una mezquita, un templo hindú o un mito, sin ver más allá de piedras, argamasa o palabras inconexas y que no sea capaz de comprender y valorar las herencias religioso-culturales. Pero, además, esta opción puede generar conflictos a la larga: al desconocer las religiones en tanto que vehículos identitarios se puede potenciar la alterización del que cree o piensa diferente pues no existen los caminos comunes de entendimiento que justamente se construyen por medio del conocimiento del “otro”. A pesar de parecer un modelo dotado de cierta “lógica moderna”, desde un foco de reflexión metodológica global plantea el problema de que no se trata de una educación que promueva la paz a largo plazo. Porque, además, los modelos laicos radicales pueden llevar a que se tienda a potenciar la

pulsión de apostar por la segregación escolar por parte de los diversos grupos religiosos. Así, por razones de índole religiosa, una parte de la población puede verse tentada a optar por una escuela diferente de la pública y común, con la consiguiente ruptura del marco compartido y la posibilidad de la elitización o de la getización de la enseñanza en los centros de carácter religioso, que, por su parte, también pueden tender a volverse tan impermeables a modelos de entender el mundo y sistemas religiosos diferentes como los que vehicularía la escuela común.

Los tres modelos educativos que hemos revisado presentan una característica compartida desde la óptica de la reflexión metodológica: su falta de apertura a la diversidad, resultan en grado distinto opciones militantes en la escuela a favor de una religión específica (ya sea la nacional o la teocrática) o en contra de la presencia de cualquier religión. En nuestro mundo globalizado, caracterizado por fuertes movimientos migratorios que potencian la diversidad religiosa, estos tres modelos puedan resultar conflictivos, por desestructuradores, excluyentes o incompletos. La clave radica, por tanto, desde el punto de vista metodológico, en apostar por una educación en y para la diferencia, que se ejemplifica en las creencias y que justamente tiene en el cuarto modelo su vía de manifestación más adecuada.

Este modelo, que optamos por denominar multirreligioso, es desde el punto de vista de la reflexión metodológica el que resulta el más satisfactorio a la hora de pensar la construcción de una educación para la paz. Se basa en el reconocimiento por parte del estado, en pie de igualdad, de todas las religiones (desde el punto de vista legal), no hay religión oficial pero no por ello desaparecen o se escamotean los valores colectivos de la religión que ahora se convierten en diversos y no excluyentes. La religión es una seña de identidad importante para muchas personas y muchos colectivos a quienes se reconoce el derecho de manifestarlo públicamente de modo igualitario. La educación se convierte, pues, en este marco multirreligioso, en un factor importante en el aprendizaje de los valores del respeto a la igualdad en el creer y en el hacerlo en y desde la diferencia. Pero este contexto también requiere un cuidado especial a la hora de exponer en la escuela los contenidos de carácter religioso. Frente a los modelos no multirreligiosos, en los que la diversidad de las religiones o no se plasmaba o si se hacía era por medio de los puntos de referencia de la religión privilegiada, estimada la única verdadera o la conformadora de la identidad nacional, en la escuela multirreligiosa hablar de religión sólo puede hacerse desde el uso del plural. Requiere lanzar la mirada, no ya exclusivamente a la catedral o la iglesia en zonas de población mayoritariamente cristiana, sino también a las mezquitas, las sinagogas, los templos del hinduismo o

los monasterios del budismo, no solamente a la “historia sagrada” bíblica (que nos permite deambular por los vericuetos de cualquier iglesia y cualquier museo del entorno europeo) sino también la equivalente “historia sagrada”, por ejemplo, de hinduistas, budistas o de los seguidores de religiones étnicas de todo el mundo, que permite entender las razones de los magníficos templos de Asia o los rituales cargados de valores de etnicidad tanto en África, Asia, América u Oceanía. Pero, además, en el mundo progresivamente global y multirreligioso, esos templos también pueden estar a la vuelta de la esquina, estupas en Londres o en Benalmádena, mezquitas en Nueva York o Málaga, rituales étnicos en París o Barcelona, sinagogas en Buenos Aires o Madrid e iglesias y catedrales cristianas en Tokio o en Delhi. Enseñar religiones es por tanto no sólo una apuesta por mostrar lo global sino también lo local, no es sólo construir valores de paz a nivel mundial sino también a nivel de barrio, de comunidad local, de ciudad.

Combinar lo global y lo local en una interacción equilibrada es pues el reto del educador que intente enseñar las religiones de un modo no religiocéntrico y por tanto plural. Enseñar la diferencia que se vehicula por medio de la religión tiene el valor de promover en los alumnos la reflexión sobre las propias certidumbres reflejadas en el espejo de las de los demás. Se trata de una apuesta que puede ayudar a anular los componentes más violentos que algunos mensajes religiosos pueden portar, sin duda una necesidad crucial en nuestro mundo actual y una apuesta indudable a la hora de diseñar una auténtica educación para la paz.

V

LOS ESPACIOS MULTICONFESIONALES EN ESPAÑA COMO ESPACIOS DE DIVERSIDAD Y RETO DE FUTURO

1) LOS ESPACIOS MULTICONFESIONALES Y LA GLOBALIZACIÓN RELIGIOSA: REFLEXIONES GENERALES

Los espacios multiconfesionales (EMC), parecerían representar un reto notable, al promover salas de uso múltiple, que parecerían adecuarse bien al marco multirreligioso que cada vez en mayor medida caracteriza el presente, pero que, además, pudiera potenciarse mucho en el futuro ya que resultan un intento de ofrecer propuestas para adaptarse más plena y eficazmente al reto que la pluralidad religiosa plantea a la hora de hacerse materialidad y solidificarse en espacios y lugares. En contextos globalizados, como el español, donde dicha pluralidad puede multiplicarse de modo exponencial al amparo del desarrollo del derecho a la libertad religiosa, encontramos una confluencia de muchas opciones religiosas, requiriendo una multiplicidad creciente de espacios para satisfacer sus especificidades, configurando así ciudades en las que proliferan cada vez más centros de culto de centenares de grupos y sensibilidades diferentes.

En este contexto destaca el surgimiento de un nuevo tipo de espacio, el que estamos revisando, el multiconfesional, frente a la multiplicación de espacios adscritos de modo privativo a cada uno de los grupos que los pone en marcha. Ciertos ámbitos han sido referentes de la puesta en marcha de EMC, y los aeropuertos han resultado ejemplares, y quizá premonitorios, dada la imposibilidad de albergar a cada opción posible en su propio espacio, pues conllevaría una sobredimensión de lo religioso hasta rozar una opulencia que derivaría en detrimento de otros usos, aunque no

deje de haber en ocasiones una cierta pulsión hacia este tipo de proliferación, cuyo mejor ejemplo quizá lo ofrezca el aeropuerto de Bruselas (ilustración 71). Presenta un pasillo completo en el que se van sucediendo diferentes salas de culto: católica, protestante, ortodoxa, judía, musulmana y hasta una sala donde se ofrece lo que llaman consultor laico o consultor moral (aunque como puede verse, no aparece ninguna opción que no se corresponda, curiosamente, con las religiones “abrahámicas” o con la mirada “laica”).



Ilustración 71: aeropuerto de Bruselas. Cartel con el contacto de los diversos servicios religiosos ofrecidos en los espacios multiconfesionales. Aunque hay también una sinagoga, no aparece el contacto en la lista

Nos encontramos, por tanto, con que el diseño, la implementación y la gestión de EMC son, en nuestro mundo caracterizado por una cada vez mayor multirreligiosidad (Halafoff 2013) a escala global, actividades que,

si bien por una parte siguen manteniendo el interés y el impacto de la novedad (aunque enraíce en prácticas con solera: Biddington 2021: 17ss.; Giorda y Campobenedetto 2016: 7ss.; Campobenedetto et al. 2016), por otra resultan cada vez más habituales.

Los diseños de EMC se han convertido en un ejercicio común en los proyectos fin de carrera en arquitectura y entre los especialistas (Crompton 2013; Biddington 2021: 87ss.) y se están generando guías y documentos oficiales para promover su implementación (por ejemplo, Collins 2007 o Díez de Velasco 2011, entre otros). También se están potenciando proyectos de investigación al respecto, entre los que destacó el pionero, titulado “Multi-Faith Spaces. Symptoms and Agents of Religious and Social Change” de la Universidad de Manchester ([https://www.research.manchester.ac.uk/portal/en/publications/multifaith-spaces--symptoms-and-agents-of-religious-and-social-change\(be25b175-f447-4037-a46c-f46f63c032b1\).html](https://www.research.manchester.ac.uk/portal/en/publications/multifaith-spaces--symptoms-and-agents-of-religious-and-social-change(be25b175-f447-4037-a46c-f46f63c032b1).html)), incluyendo un homónimo congreso llevado a cabo en 2012 (http://architectureandurbanism.blogspot.com/2011/11/blog-post_26.html) y una exposición de divulgación (<https://cargocollective.com/wwwmulti-faith-spacesorg>).

Además, se están implementando millares de estos espacios por todo el mundo (por ejemplo, hay centenares reseñados solo en el Reino Unido y algunos han sido especialmente bien analizados, por ejemplo, tuvo especial relevancia el que se puso en marcha en su momento en el Millennium Dome (Gilliat-Ray 2004; 2005b).

Se está produciendo, además, un notable fenómeno, en lo que respecta a este tipo de centros, que es la transformación de capillas cristianas en espacios para uso de múltiples confesiones, con no pocos interrogantes asociados (Gilliat-Ray 2005a; Brand 2012; Bobrowicz 2018; en general Biddington 2021; Beinhauer-Köhler 2015 o las reflexiones en Biddington 2013; 2019), y conllevando que los capellanes tengan que redefinir sus obligaciones y capacitación para adaptarse al reto de contextos de trabajo caracterizados por la diversidad religiosa y sus nuevas exigencias y políticas de agencia (Gilliat-Ray 2003; Engelhardt 2003; Swift 2006; Pesut 2012, entre otros), no siempre resueltas a satisfacción de todos (Sheik 2004; Gilliat-Ray 2005a; Abu Ras y Laird 2011). Esta tendencia hacia la transformación de espacios previamente adscritos a una opción determinada (generalmente la “oficial” o mayoritaria) en espacios para usos religiosos múltiples, resulta un muy interesante y simbólico asunto no siempre sencillo de llevar a cabo ya que “perder” locales tenidos por propios evidencia una apuesta por el pluralismo que no queda solo en el ámbito de las buenas ideas y las buenas intenciones, sino que requiere bajar del mundo de lo mental al mundo de lo material.

Además, la fuerte tendencia hacia los modelos no afiliados de identificación religiosa, pero también el abandono de la práctica religiosa (y en general los variados fenómenos que se han intentado englobar bajo la denominación de secularización), pero que pueden combinarse con la necesidad (en situaciones específicas, como la enfermedad o la reclusión) de potenciar la autorreflexión y la introspección, plantean la exigencia de ofrecer nuevos espacios para satisfacer estos requerimientos que más que solo religiosos *stricto sensu* se podrían calificar como carácter espiritual, de recogimiento o de silencio. Habría que cuidar, por tanto, como volveremos a plantear más adelante, que la adscripción religiosa no resultase muy incómoda para este tipo de usuarios con identificaciones muy difusas en este ámbito. Y hay que añadir una persistencia de la práctica religiosa que no desdeña lugares que pueden ser diferentes de los centros de culto habituales y que puede interesarse por las posibilidades que ofrecen estos espacios de multirreligiosidad como son los EMC.

Se trata, además, de un fenómeno global, pues cumple con la necesidad de proponer lugares de culto o de recogimiento en ciertos contextos como aeropuertos y estaciones de transportes, cementerios y tanatorios, hospitales, prisiones, residencias de mayores, centros educativos, centros de ocio e incluso centros comerciales y de trabajo, entre otros, donde la multiplicidad de usuarios de perfiles variados (también en lo relativo a las creencias) resulta compleja de satisfacer adecuadamente. Las salas multiconfesionales tienen la ventaja de proponer soluciones que, además de no requerir multiplicar los espacios de culto hasta el casi infinito de las opciones religiosas susceptibles de solicitar su uso, a la vez busca soslayar el privilegiar de modo inaceptable unas opciones religiosas frente a otras.

Se trata sin duda de un notable elemento, casi paradigma, en la globalización religiosa hacia la que tiende el mundo actual, y pudiera llegarse a pensar que conformaría una especie de avanzadilla de lo que el futuro nos depararía: quizá un mundo de ciudades cada vez más semejantes entre ellas y marcadas por la diversidad cultural en hibridación en las que los centros multiconfesionales de uso compartido serían la tónica general en detrimento de los espacios de culto adscritos de modo exclusivo por confesiones determinadas. Además de los aeropuertos, antes citados, es quizá en los centros hospitalarios donde los requerimientos de este tipo resultan más tempranos, constantes y diversos, y por tanto su estudio ha sido más sistemático (Swift 2009: 70-76; Carey y Davoren 2008; Clot y Griera 2018; Collins 2013 entre tantos otros).

Por su parte, es en las prisiones donde el equilibrio resulta más precario en lo relativo al respeto a la libertad religiosa entendida desde la pluralidad,

dado el contexto general de restricción de libertades que caracteriza a esos centros. Si no se ofrecen este tipo de espacios, teniendo en cuenta que los reclusos no pueden desplazarse al lugar de culto de su elección, su práctica religiosa quedaría reducida a la intimidad y no se garantizaría realmente de modo pleno (o siquiera suficiente) su derecho fundamental a la libertad religiosa. Además, no podemos dejar de notar que el factor religioso se evidencia como un elemento nada desdeñable en los procesos de reinserción social de algunos reclusos (lo desarrollaron en Beckford y Gilliat-Ray 1998 o Beckford 2001, entre muchos otros).

Pero frente a la fuerza de lo global, que nos lleva a pensar necesariamente el asunto desde una óptica mundial, también en este aspecto, tan tendente como vemos a la conformación de modelos únicos y universales, encontramos cómo el peso de lo local, de lo nacional, puede resultar influyente y llevar a que el proceso de diseñar, poner en marcha y gestionar EMC haya de adaptarse necesariamente a los marcos locales y sus especificidades. Por tanto, centraremos el foco a partir de ahora, como estamos haciendo en todo el libro, en España.

2) EL CONTEXTO ESPAÑOL Y SUS PECULIARIDADES

En España este proceso presenta características propias, que marcan tanto su reciente historia como su pasado particularizado y más adelante en este capítulo se intenta ofrecer una tipología de posibles opciones que tiene necesariamente en cuenta dicho contexto. En nuestro país la necesidad de crear centros multiconfesionales no parece, como puede ocurrir, por ejemplo, en mayor medida en el Reino Unido o en Estados Unidos, una consecuencia de la tendencia social hacia el crecimiento de una práctica religiosa no afiliada, del auge de lo que se ha denominado “creer sin pertenecer”, que suele exigir una relajación de la adscripción de espacios a confesiones determinadas y una tendencia a la búsqueda de propuestas interdenominacionales. Por el contrario, parece surgir principalmente como resultado de una necesidad que determina el propio marco jurídico de satisfacer, muy especialmente en espacios públicos determinados en los que la libertad religiosa se pueda ver comprometida en alguna medida (en los centros públicos en los que la libertad de movimientos de las personas no sea completa), la garantía por parte del Estado de que dicha libertad fundamental sea preservada. Serán la Constitución de 1978, la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, la legislación estatal, autonómica y local y los múltiples desarrollos legislativos en ámbitos específicos como hospitales, instalaciones militares y penitenciarias, instituciones educativas, etcétera (repasados de modo sistemático en Díez de

Velasco 2011: 11-28), los que marcarán un nuevo modelo de pluralidad frente al anterior, de la época predemocrática, en el que solo una única opción religiosa (la católica) se encontraba plenamente amparada en este sentido.

Desde luego había lugares de culto católico en penitenciarías, hospitales, centros educativos, residencias de mayores, cuarteles, aeropuertos, cementerios y un largo etcétera. Un reto planteado desde 1978, y todavía no plenamente resuelto (e incluso podríamos decir que muy poco resuelto dada la perduración de este tipo de espacios privativos en muchos contextos sin solución de continuidad desde el franquismo), provino de la necesidad de pluralizar el uso de dichos espacios, evidenciándose así en un destacado número de casos una inadecuación de lo patrimonial, que enraíza en lugares marcados por la larga presencia en el tiempo de la opción católica, con lo deseable en los procesos de adaptación desde un país con religión oficial a otro de carácter no confesional, asunto que hemos repasado en los capítulos previos de este libro.

En la tipología que se presenta más adelante se tendrán en cuenta necesariamente los problemas patrimoniales que derivan del carácter, en ocasiones muy notable (tanto por la singularidad artística como histórica de los espacios), del patrimonio católico en estos contextos y de cómo pensar su perduración o su transformación sin que conlleve una destrucción o merma del patrimonio histórico-cultural español. Desde luego, la preservación de los espacios singulares que presenten valores patrimoniales destacados, resulta un camino que en ocasiones se ha seguido incluso hasta en centros de culto de otras religiones que cuentan con elementos de este tipo. Un buen ejemplo lo ofrece la perduración de la capilla católica del Palau Novella tras la transformación de todo el complejo al ubicarse en éste el monasterio budista denominado Sakya Tashi Ling, ya citado en el capítulo segundo (sito en el Parque Natural del Garraf en la provincia de Barcelona: más datos en Díez de Velasco 2013-2018: 253ss.; 2020: 196-201). La única y muy simbólica particularidad en este caso la encontramos en que las estatuas de culto católicas se han adornado con los pañuelos blancos que en el budismo tibetano marcan el respeto hacia el valor espiritual de los objetos o personas a los que se ofrecen o sobre los que se colocan (ilustración 72).

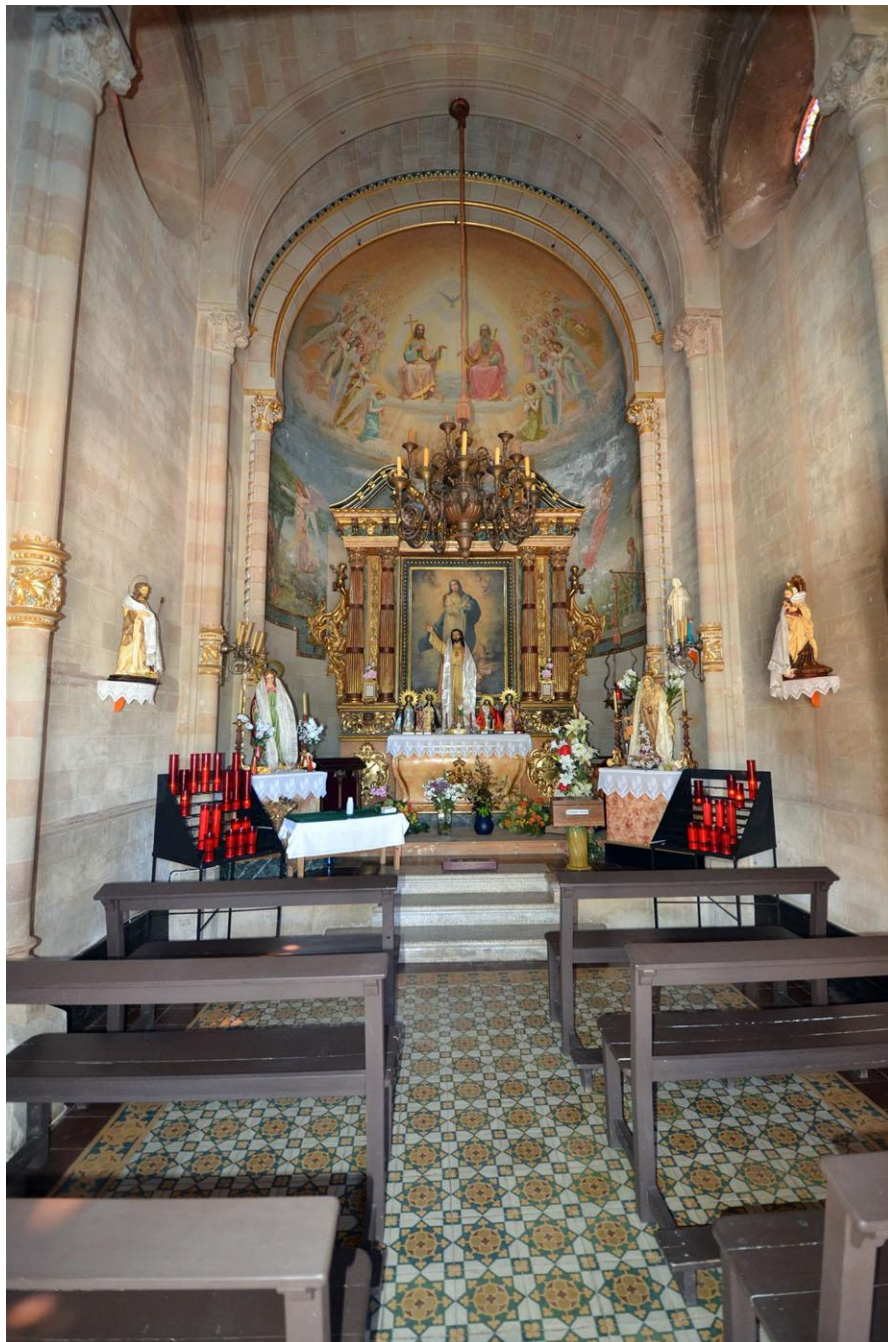


Ilustración 72: capilla católica del Palau Novella (Parque de El Garraf, Barcelona), se ha mantenido sin cambios tras la transformación de todo el complejo en el monasterio budista Sakya Tashi Ling, cuya sala de culto budista se ubica en el interior del complejo. A las imágenes católicas (como ocurre en el resto del monasterio con las estatuas budistas) se les han colocado pañuelos blancos (katas) en señal de reverencia y devoción

Este caso podría evidenciar quizá una tónica general en España, que es la de que, de modo general, no ha habido notables problemas a la hora de resolver esta transición desde la singularidad hacia la pluralidad religiosa en este punto, aunque también hay que reconocer que en algunos casos no resulta ser así, y quizá la falta de conflictividad en general se haya debido a que el proceso de pluralización no se ha llevado a cabo de un modo más sistemático y acabado por una falta de exigencia por parte de los grupos no católicos, perdurando por tanto muchos espacios con un uso singular católico allá donde otros usos por parte de otras confesiones podrían plantearse, desearse y hasta necesitarse.

En todo caso sí hay un contexto en el que se ha evidenciado de modo claro en España el carácter puntualmente problemático de este proceso de pluralización religiosa y donde se ha generado una mayor polémica (incluso reflejada en los medios de comunicación con insistencia). Ha sido en ciertas universidades públicas (y en particular en la Complutense de Madrid que mantiene casi una decena de capillas católicas en diversos emplazamientos, algunos muy próximos unos de otros) y se ha planteado respecto de la perduración exclusiva en muchas facultades de los espacios de culto católico en exclusividad. Ilustra el carácter de ámbito limítrofe de las universidades españolas en las que, en el pasado, en la época franquista, la religión católica formaba parte ineludible del sistema político-educativo (y, por tanto, del currículum de todo universitario, que tenía que cursar y superar asignaturas obligatorias sobre este tema) de tal modo que los lugares de culto católicos (las capillas universitarias) poblaban las facultades. Con la democracia la situación cambió, dejándose en ocasiones de utilizar las capillas o reduciéndose mucho su uso en otros casos. Aunque hay situaciones que no dejan de resultar simbólicas y ejemplares de la posibilidad de que vaivenes arbitrarios subyazcan en todo este proceso. Así en la Universidad de La Laguna, la capilla católica se desacralizó en 1990 y pasó a emplearse como sala de exposiciones durante años, solo utilizada una vez al año para la misa previa, para quienes quisieran asistir a ella, de la ceremonia de inauguración de cada curso académico. Pero posteriormente volvió a su uso religioso católico en uno de los cambios del equipo de gobierno, en que el rectorado se alineaba con presupuestos en este asunto, de carácter confesional y llegó a permitir que la capilla nuevamente plenamente en uso (con misas diarias) fuese lugar de reunión de un grupo católico tan ideológicamente señalado como es *Comunión y Liberación*. Con los siguientes equipos de gobierno y hasta la actualidad el espacio ha vuelto a usarse como sala de exposiciones. Pero ante estos vaivenes no se puede descartar que, como en un acordeón, un futuro equipo rectoral vuelva a poner la capilla católica en uso. De todos modos, la tónica actual

suele ser que en las universidades de nueva planta los espacios religiosos no se suelen contemplar o que, como ocurre en la Universidad Carlos III de Madrid, el espacio sea de uso multirreligioso y no adscrito en exclusiva a una sola confesión.

Se trata, en resumen, de una cuestión que, si bien no resulta realmente conflictiva en la mayoría de los casos, sí puede generar polémica en ocasiones y, por tanto, resulta necesario acotar de modo adecuado los parámetros en los que se debe discurrir sobre la cuestión, teniendo en cuenta, como hemos planteado antes, que es el marco jurídico el que ha de encuadrar buena parte de la reflexión.

De modo sucinto, el marco legislativo español de amparo de la libertad religiosa determina una serie de principios que acotan el terreno en el que en España se tiene que plantear la puesta en marcha de centros multiconfesionales. Y en primer lugar hay que tener en cuenta que el Estado es el responsable último de que no se vulnere la libertad religiosa de ninguno de los españoles, asunto que generalmente no plantea graves problemas en circunstancias normales, ya que existen a lo largo de la geografía del país decenas de miles de centros de culto (de los que se ofrece una cuantificación en la tabla 1 que se propone en el capítulo segundo). Solo resulta verdaderamente problemático, y además el Estado debería de actuar garantizando la disponibilidad efectiva de espacios para el culto, cuando el libre acceso a este abanico de opciones queda coartado por una situación específica como es la privación de libertad o la restricción temporal de movimientos. Y ante la imposibilidad de ofrecer locales de culto particularizados en los centros públicos para un elenco tan extenso de opciones posibles es cuando se evidencia la utilidad y operatividad de los espacios multiconfesionales. Pero justamente dicha operatividad es lo que ha llevado a que más allá de los contextos en los que el Estado se encuentra más directamente necesitado de implementar estos espacios (en penitenciarías, cuarteles y centros diversos en los que la libertad de movimientos de las personas estén coartados), los EMC se hayan convertido en opciones interesantes (por ejemplo en aeropuertos, hospitales, residencias, tanatorios y otros) ya que multiplicar los espacios singularizados resultaría inviable o antieconómico.

En todo caso estos espacios en España habrían de diseñarse de un modo en que no se vulnerasen los tres principios siguientes que, en síntesis, caracterizan nuestro marco constitucional en este asunto:

-tendrían en primer lugar que adecuarse al principio de libertad ideológica, de conciencia y de creencias (en cumplimiento del artículo 16,1 de la Constitución Española). Al tratarse de un principio que rebasa el límite del ámbito de lo explícitamente religioso, lo más correcto sería que dichos es-

pacios pudiesen albergar usos no exclusivamente definibles como religiosos. Debieran poder satisfacer a usuarios que buscasen en ellos una sala de recogimiento, dado, además, que ciertas circunstancias vitales (reclusión, enfermedades, contextos peri-tanáticos) pueden llevar a potenciar las necesidades de introspección y recogimiento que podrían resultar difíciles de satisfacer en cualesquiera otros espacios disponibles en los centros. Además, en este punto hay que recordar que la Constitución garantiza la libertad religiosa tanto a los individuos como a las comunidades, deduciéndose por tanto que en una opción de máximos se debería poder hacer un uso tanto colectivo como individual de los espacios. Añádase que como se establece en el artículo 16.2 de la Constitución la protección respecto de la obligatoriedad de identificar las propias creencias, estos espacios deberían plantearse de un modo discreto que no exija para los usuarios posibles una identificación religiosa obligatoria, quedando así otra vez amparados quienes quieran hacer uso de dichos espacios sin tener que evidenciar una adscripción religiosa definida.

-tendrían que adecuarse al principio de no confesionalidad y de neutralidad estatal (en cumplimiento del artículo 16,3 de la Constitución Española en su primera parte) y sin duda tendría que buscarse que no hubiese una sistemática adscripción exclusiva a una confesión determinada de los espacios. Por tanto, de lo anterior se deriva el necesario uso compartido de los espacios y el diseño de éstos de un modo satisfactorio, en una opción de mínimos, para cualquier posible usuario (tanto en un uso individual como colectivo, en la línea de lo planteado en el párrafo anterior).

-tendrían que adaptarse a los principios de pluralismo y de cooperación entre el Estado y las diversas confesiones religiosas (en cumplimiento del artículo 16,3 de la Constitución Española en su segunda parte). Dado, como ya se ha adelantado, que sería imposible satisfacer plenamente las múltiples propuestas religiosas posibles sin multiplicar las salas de culto hasta un límite inasumible, se llega de nuevo a evidenciar la necesidad de que se configuren espacios compartidos cuyo acceso tienda al equilibrio o a la equivalencia respecto de las confesiones y el número de los usuarios demandantes. De todos modos, dado que el reconocimiento del pluralismo se gradúa y materializa por medio de Acuerdos de Cooperación y otras fórmulas como el reconocimiento del notorio arraigo, y que tales acuerdos y reconocimientos se justifican por la importancia numérica, histórica, simbólica, identitaria, etcétera, de las confesiones implicadas, el necesario equilibrio entre confesiones antes expuesto se tendría que conformar teniendo especialmente en cuenta, a la

hora de la implementación y gestión de las salas multiconfesionales, las necesidades de las confesiones con las que se tengan firmados acuerdos (y de modo evidente en primera instancia, dada también la expresa mención de la Iglesia Católica en el artículo 16,3 de la Constitución, con ésta). Así, en el caso de incompatibilidad de parámetros a la hora de definir un espacio compartido, y dada la extrema variedad de religiones y especificidades rituales que pueden llegar a invocarse, la existencia de acuerdos o alguna otra fórmula de cooperación resultaría un criterio aceptable a la hora de optar por una solución determinada ante un problema determinado. Aunque la mejor solución sería justamente implementar las salas multiconfesionales de un modo que se minimizase cualquier posible incompatibilidad grave que pudiera producirse, asunto que se intentará más adelante solventar mediante una propuesta de diseño que se busca neutral y operativa.

Pero antes de entrar en los detalles de la tipología de EMC en España y de realizar una propuesta específica de diseño, nos adentraremos en la experiencia que resulta una visita al aeropuerto de Madrid y su peculiar apuesta por proponer tres espacios de culto, que nos permite ubicarnos en el variado “desierto de lo real” que caracteriza nuestro país en este asunto.

3) UN EJEMPLO DE PARTIDA: LOS LUGARES DE CULTO EN EL AEROPUERTO DE MADRID COMO EXPERIENCIA DE LA DIVERSIDAD

Catalogaba Marc Augé (1993: 83) a los aeropuertos entre los no-lugares, espacios del anonimato característicos de la sobremodernidad, y en su clasificación sui géneris de los mismos planteaba como primer requisito que no eran espacios de identidad.

Desidentificado, sobrecogido entre tanto alarde de ingeniería arquitectónica, la primera vez que deambulé por la nueva terminal, la 4, del aeropuerto bautizado desde hace unos años como Adolfo Suárez Madrid-Barajas, inaugurada en 2006, no pude dejar de pensar en ese bagaje antropológico, usándolo como referencia para guiarme entre aquel alarde de acero, hormigón, madera e ingenio.

Espacio extenso, mucho más que moderno (¿sobremoderno?; sobrecogedor, desde luego), anónimo... puesto que, por las tiendas, los protocolos de uso, las cintas, los trenes, los aviones apostados a la espera, lo mismo podíamos estar en cualquier lugar (o no-lugar) aeroportuario del mundo. Sólo que aquí se hablaba español (y ese poquito de inglés que requiere la cortesía aeroportuaria): identidad de la lengua, espacio ya no tan anónimo,

algo más de identidad que añadir a un capital simbólico mermado por tan faraónica construcción.

Y luego, al espacio inmenso, se añadió también el tiempo extendido; a la amenaza de grandes distancias, la exigencia de llegar con más antelación, un ejemplo de optimización casi postmoderna: más nuevo quiere decir más lento, como ocurre con ciertos productos de la informática, que al querer ofrecer más ralentizan procesos sencillos que antes eran más rápidos. De este modo, alertado por los avisos de otros viajeros que me llevaron a llegar con mucho adelanto, me encontré sin nada que hacer (es decir, con un remanente de tiempo entre el previsto y el consumido) en medio de la terminal 4 del aeropuerto de Madrid. Deambulando entre tiendas y pasillos, en la zona abierta a todos y previa al control de viajeros, y en una posición que no era central en el edificio, pero tampoco particularmente oculta o muy alejada de la senda habitual hacia el control de embarque, topé con un cartel en el que se entremezclaban tres propuestas desde luego algo dispares: los aseos arriba, el centro de reuniones y negocios en el medio y la capilla y el oratorio en la parte inferior. La simbología del cartel inferior era algo chocante. Se diferenciaban dos espacios: una capilla con una cruz, bien reconocible para cualquiera como icono emblemático del cristianismo, pero en este caso bajo la forma denominada cruz latina (como veremos, nunca mejor definida por el adjetivo que la clasifica, ya que identifica a una capilla católica), y luego un oratorio con cuatro propuestas icónicas algo menos evidentes en su interpretación, que enseguida repasaremos, y que constituyen la ilustración de portada de este libro.

El cartel marcaba la dirección de un ancho pasillo poblado de publicidad, puertas a izquierda y derecha (incluida la entrada a los aseos), pero también un primer espacio de aspecto algo raro, como un zaguán sostenido por una columna (ilustración 73), que parecía sacado de otro tipo de propuestas arquitectónicas menos en la línea funcional y grandiosa que caracteriza al aeropuerto en general. Era como la entrada a una cueva, con las paredes pintadas de un color térreo que aumentaba la sensación rupestre o de encontrarnos en los recovecos de algún antiguo palacio cretense reconstruido.



Ilustración 73: aeropuerto de Madrid, terminal 4. Zaguán de oratorios en su emplazamiento desde 2006 a 2017: a la izquierda mezzitina y a la derecha sala de usos religiosos múltiples

Estábamos ante el oratorio y lo especificaba otro cartel en el que se repetía la propuesta icónica en cuatro partes (casi como si fuera un escudo heráldico): cruz latina y rueda arriba, media luna y candelabro abajo. Se repetía la cruz latina respecto de lo visto en el cartel anterior, así redundaba la propuesta cristiana en la capilla y en el oratorio. Se añadían dos iconos emblemáticos bien conocidos, la media luna del islam y la menorá del judaísmo (que, como símbolo, obvia los problemas derivados del uso de la estrella de David, indisociable de las connotaciones políticas de su presencia en la bandera del Estado de Israel). Se introducía una rueda que podría servir para recordar tanto al hinduismo (y, en este caso, sí que su empleo en la bandera de la India no plantearía problemas simbólico-políticos) como desde luego al budismo, donde la rueda es símbolo del dharma tal y como se entiende en la predicación de Buda en el sermón de Benarés. Dos pájaros de un tiro, las dos religiones orientales más numerosas aunadas en torno a un mismo elemento icónico, del mismo modo que la acción unificadora del emperador Ashoka, a golpe de budismo, ha terminado convirtiendo la rueda budista en símbolo del país, presente hasta en la bandera, a pesar de que no haya casi budistas desde hace siete siglos en la India.

Al entrar en el oratorio, uno pensaría encontrar un espacio “de usos múltiples” como los que proliferan en muchos aeropuertos del mundo, un espacio multiconfesional que sirva para cualquier culto religioso, pero no es así.

Tras la columna se abría una antesala para diferenciar dos propuestas: a la izquierda una “mezquita”, a la derecha una sala sin signos definitorios. El oratorio resultaba ser dos. Los espacios religiosos en la terminal 4, por tanto, se multiplican. Y entre ambas puertas, al fondo, un pequeño recipiente con agua en el que en muchas ocasiones flotan colillas, convirtiendo en “sostificado cenicero de diseño” lo que era preludio del paso al espacio de culto musulmán, y que recordaba, pero sin tener realmente operatividad, la acción de abluci n antes de rezar. Decoración más que funcionalidad, puesto que a menos de cuatro metros hay unos aseos, perfectamente adecuados, con agua corriente, aunque sin un lavabo específico para los pediluvios.

Pasamos a la izquierda, y tras la puerta se abre un espacio antes sólo vislumbrado, la alquibla al fondo, marcada por un relieve en la piedra decorada que rodea toda la sala y que, gracias al motivo repetitivo en estrellas de ocho puntas que forma un friso corrido, dignifica un espacio sin ventanas que en otras condiciones est ticas podría llegar a resultar claustrofóbico. Es una sala muy acogedora, con unas luces cenitales formando círculos que resultan quizá algo intensas, pero que añaden fuerza al conjunto, en especial si se contemplan desde la altura de la “sentada en el suelo”, ya que, evidentemente, no hay sillas, como corresponde a la etiqueta del rezo musulmán (ilustración 74).



Ilustración 74: aeropuerto de Madrid, terminal 4. Interior de la mezquita en su emplazamiento desde 2006 a 2017, el suelo est  enmoquetado y alfombrado y en la pared del fondo se puede ver indicada en relieve la alquibla

Solo se puede estar de pie (y descalzo) o con el cuerpo en contacto con las alfombras que pueblan el piso. Se trata de modos y materialidades del rezar diferentes de las que llamaríamos habituales, de las de toda la vida en “tierras cristianas”, una primera experiencia de otredad postural: si plegamus las piernas y nos dejamos caer en el mullido suelo, puede surgir en nuestro interior una memoria milenaria que acecha entre los intersticios de nuestras rutinas y que evidencia que nuestra corporalidad es capaz también de arqueologías de lo sensorial, de acomodarse a la época en que no había sillas y en la que dejarnos caer para descansar o cruzar las piernas era por fuerza una experiencia telúrica. Extrañamiento como experiencia de dentro y hacia afuera, que no requiere ir tan lejos, certeza de postcoloniales en plena globalización: todo parece estar en todas partes.

Y como curiosos algo impertinentes, ronda una primera pregunta: ¿Estará la alquibla correctamente situada? Porque si es así, y dada la ubicación de la sala en el plano general del edificio, resultaría que toda la terminal 4 estaría orientada hacia La Meca (reflexión algo ociosa por el afán de precisión, que, desde luego, no es ajeno a la sensibilidad de algunos o muchos musulmanes de hoy, conscientes de las capacidades multiplicadas de corrección en la orientación que permiten las tecnologías actuales). Y en la esquina derecha de la alquibla un discreto, pero muy elegante mueble, otra vez pensado para ser usado desde el suelo, que recoge varios ejemplares del Corán en árabe y otras lenguas diversas. Las alfombras y el mueble están algo escoradas respecto de la dirección de la sala, está marcando la verdadera dirección de La Meca, tras el espejismo arquitectónico de la decoración de la pared.

Una segunda duda, no menos impertinente que la de la alquibla, puede asaltarnos: un no-lugar no es un espacio de identidad, decía Augé, pero yo veo mucha identidad a mi alrededor, la fuerte identidad de un modo de entender el espacio de culto que habitan fieles que no siempre están de paso. Aparecen pobladores en este supuesto no-lugar, desenfocados como en un sueño de foto robada. Parecen viajeros de paso, pero también inmigrantes: menos fugaces. Pero en algún caso, resultan ser españoles. Ni viajeros ni extranjeros ni inmigrantes, son como los demás, pero con lo que denominaríamos “otros modos de creer”, demostrando que lo anterior resulta ser un claro (pero no inhabitual) error de percepción (ilusión de uniformidad, incluso diría delusión de semejanza): no se puede pensar que en el universo globalizado de las creencias (e increencias) haya otredad frente a identidad sin error.

Volveremos sobre este asunto, meollo de esta reflexión aeroportuaria, pero antes hay que retornar a la discusión sobre la pertinencia analítica del concepto de no-lugar, tan atractivo, desde luego, pues nos haría no sólo

distintos, sino mejores a nosotros, sobremodernos, por tener algo más que los de antes, que nuestros padres sólo postmodernos o meramente modernos: fascinación de comprendernos y de singularizarnos como último eslabón y, por tanto, acabada perfección, en una imparable evolución cultural que nos situaría en plena centralidad y haría de los EMC su materialización ejemplar.

En la puerta de la “mezquita” hay una lista con horas y fechas que indica los ritmos del sol, que especifica cuándo hay que realizar cada una de las cinco oraciones, y que cambian, día a día, horario enmarcado por el amanecer y el anochecer, en esos ires y venires de madrugadas (y madrugones) cada vez más exigentes y de puestas de sol más tardías en los días interminables del verano, o de noches que no acaban en el corazón del invierno. Que enseña que, del mismo modo que ocurre con la vida y sus altibajos, así el año encuentra sus puntos de equilibrio lejos de los extremos del frío y del calor y que, por tanto, la igualdad (la balanza en simetría) es posible, pero durante poco tiempo, aniquilada por el imperio efímero y redundante de los extremos.

Así se evidencia el deambular entre la semejanza del equinoccio y las disparidades especulares de los solsticios, ganando o perdiendo casi un minuto cada día, cálculo que sin ser astrónomos no es fácil llevar, y menos aún en medio de la experiencia de desubicación que produce el viaje. Porque lo que era en casa ya no cumple fuera de ella y la experiencia equinoccial, con sus noches y días equivalentes, puede ser eterna en las cercanías del ecuador, y la oración de madrugada o la del anochecer pueden no tener final en las tierras del sol de medianoche y de la noche de mediodía, donde parece que los parámetros se trastocan. Y no digamos ya en ramadán, que el imperio de la luna sobre el año hace deambular entre solsticios y equinoccios, de acá para allá, complicando el reconocimiento de ese punto (tan difícil de determinar entre las luces que nunca se apagan de nuestras ciudades, y en mayor medida en un aeropuerto, que nunca descansa, cargado de una iluminación como de feria) en el que hay luz donde antes no la había y viceversa (es decir, en la amanecida y la anohecida, cuando se puede distinguir un hilo blanco de otro negro), y que es un momento bien real que marca la posibilidad de mitigar la sed de todo un día, el hambre de toda la jornada o, por el contrario, indica que queda por delante, de sol a sol, la experiencia de la carencia de lo que el cuerpo exige imperiosamente: agua, comida (y la pregunta impertinente del viajero: ¿qué hacer en las tierras del sol de medianoche?).

Desde luego, llevar la cuenta del cambiante momento de las oraciones en ese preciso lugar exige la presencia de alguien que no esté sólo de paso en el aeropuerto, alguien para quien el servicio de este espacio de culto sea

una razón de ser, elemento de identidad. Veremos que la capilla católica, antes vislumbrada en el cartel general, tiene también un sacerdote encargado de ella; espacios de la sobremodernidad, sin duda, pero servidos como cualquier espacio marcado históricamente por lo relacional, por lo identitario, y que parecen excepciones en medio de la asepsia funcional del aeropuerto.

Nos levantamos, desentumecemos las piernas diciendo adiós a este espacio de culto cálido y agradable y salimos de nuevo a la antesala, esta vez hacia la derecha, y la puerta abierta nos invita a entrar en una sala bien diferente de la anterior. Frialdad pétrea, espacio para sentarse plenamente simétrico: tres atriles, tres líneas de bancos, mármol y piedra, acero, luces de techo a suelo formando columnas en las dos esquinas, iluminación cenital añadida, ambiente extraño (ilustración 75).



Ilustración 75: aeropuerto de Madrid, terminal 4. Interior de la sala de usos religiosos múltiples en su emplazamiento desde 2006 a 2017

Es la sala de “usos múltiples”, pero en la que no va a haber musulmanes, pues ya tienen su espacio, ni tampoco católicos, puesto que, como ya sabemos y luego veremos con más detalle, tienen su capilla al otro lado del pasillo. Ningún símbolo, ninguna referencia. Esto sí que parece verdaderamente un no-lugar: sin identidad, sin historia, salvo por las lecturas y folletos que dejan para uso general los cristianos evangélicos que son los principales usuarios del espacio. Es una sala que generalmente tiene la

puerta cerrada, que resulta poco amable incluso para sentarse en ella un rato a descansar dejando vagar la mente en lo que algunos denominan “meditación”. Es de suponer que si en ella se desarrollase un culto judío el rabino traería los aditamentos religiosos que estimase convenientes y que identificarían el espacio respecto de su uso en ese momento preciso (y fugaz). Otro tanto ocurriría en un culto cristiano evangélico, una Biblia, quizá una referencia a la cruz, alguna tela que rompiera la monotonía de los atriles de acero, pensados, además para una concelebración triple.

Podemos intentar hacer volar la imaginación hacia territorios más improbables, hacia otras propuestas religiosas que pudiesen poblar este espacio, pero hay que ser realistas, hemos de recordar que en España no todas las religiones tienen una presencia socialmente relevante y un estatuto particularizado. Sólo la Iglesia católica y las comunidades judías, musulmanas y cristianas evangélicas tienen acuerdos con el Estado, que se refieren en particular al uso de lugares de culto, como repasamos en el capítulo segundo, y por tanto podemos pensar que la utilización de estos espacios del aeropuerto de Madrid estaría especialmente dirigida a ellos. Pero hay que añadir que a otras tres confesiones se les ha reconocido el “notorio arraigo” por parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. Hemos de pensar, por tanto, que, dado que el “notorio arraigo” resulta, entre otros factores, una constatación de la importancia numérica de una opción religiosa en España y por tanto de su probabilidad de presencia en un contexto geográfico determinado, es posible que en el espacio que comentamos puedan realizarse reuniones de estos grupos. Y además es posible que un culto budista, aún inserto en la estética minimalista del zen (no digamos en la abigarrada pasión visual de las ceremonias tibetanas), consiguiera mitigar la frialdad descarnada de esta sala “sin dueño”, aunque quizá para este tipo de prácticas religiosas el espacio alfombrado de la mezquita resultase bastante más conveniente que la rigidez de los largos y fríos asientos de piedra de esta sala a la hora de sentarse con las piernas cruzadas en meditación o recitación.

En visitas ulteriores, ya que una vez que se descubre el espacio, presenta una fascinación que solo mitiga el retorno, únicamente he coincidido con usuarios de esta sala al encontrar en algunos casos seguidores del cristianismo evangélico, que, además, dejaron folletos en un rincón para uso de los visitantes, y en una ocasión un grupo judío que se reunía allí provenientes de Israel y otros lugares, para emprender un viaje turístico-religioso-cultural por las juderías de Sefarad.

En una de las visitas, en 2018, resulta que estas dos salas, este espacio doble denominado oratorio, había desaparecido de la ubicación que tuvo

entre 2006 y 2017. Pero no era que se hubiese optado por quitar todo vestigio de culto, ya que la capilla seguía en su misma ubicación de siempre, que luego revisaremos, ni tampoco que se hubiese hecho desaparecer todo espacio que no fuese el católico, lo que hubiera sido una vuelta atrás de significado bien dudoso. Simplemente lo que había pasado es que el oratorio se había trasladado como indicaba un cartel en la puerta de la capilla católica. Ahora era necesario pasar a una planta superior, en una ubicación desde luego menos visible y en el fondo de un pasillo que exigía adentrarse en un territorio más allá de una puerta que, además del cartel de oratorio, tenía otro que indicaba que se localizaba un control. Una vez pasada la puerta se abría, antes del control en el que siempre hay vigilancia, y a la derecha, otra puerta esta vez de acceso a las salas de culto. Por tanto, es imposible acceder a ellas sin someterse a la mirada escrutadora o indiferente de la persona que esté en el puesto de control, un añadido que en la anterior ubicación no existía y que no cumple para la capilla católica. Se podría quizá en una primera lectura decir que el traslado no podría enjuiciarse como una mejora desde el punto de vista de la ubicación general. Pero lo que sí es evidente es que el nuevo espacio que se abre es más espacioso y operativo que el anterior (ilustración 76).



Ilustración 76: aeropuerto de Madrid, terminal 4. Antesala del doble espacio (sala multiconfesional en primer plano y mezquita en segundo plano) en su emplazamiento desde 2017

Vuelven a ser dos salas, una para la mezquita y la otra para el que nombran como oratorio multiconfesional en el cartel de entrada, el tamaño es muy parecido al de las antiguas, aunque la decoración es más sobria y los materiales empleados en paredes, suelos y bancos, son menos lujosos. Pero lo que es mucho mayor es la antesala, que es un espacio extenso en el que caben tanto unos bancos para esperar, como unos muebles en la zona cercana a la puerta de la mezquita para dejar los zapatos y hasta, en el fondo de la sala, una pila para las abluciones y los pediluvios previos a la oración musulmana (ilustración 77).



Ilustración 77: aeropuerto de Madrid, terminal 4. Zona del fondo de la antesala con lavadero para pies y muebles para dejar los zapatos

La mezquita (ilustración 78) mantiene el mobiliario para guardar coranes de la sala antigua, que se alinean para marcar la dirección del rezo, incluye unas alfombras muy confortables y la necesaria lista de horas de oración adaptadas a la longitud de Madrid y la dirección exacta adaptada a la latitud de la capital de España.

Por su parte el oratorio multiconfesional (ilustración 79) tiene sillas muy cómodas y no los lujosos (aunque fríos) bancos de piedra del espacio antiguo, un único atril recuperado de la antigua sala y una mesa con los folletos y lecturas que ya se encontraban en la sala previa.



Ilustración 78: aeropuerto de Madrid, terminal 4. Interior de la mezquita



Ilustración 79: aeropuerto de Madrid, terminal 4. Interior de la sala rotulada como oratorio multiconfesional, en el fondo hay una mesa en la que siempre hay material de lectura ofrecido por seguidores del cristianismo evangélico

Esta nueva ubicación sin duda es un espacio más cómodo que el anterior, pero también más invisibilizado, ya que se ha separado de la capilla católica que se mantiene en su misma ubicación de siempre, muy visible, en la que ahora es el único espacio de culto, aunque con referencias a la existencia de un oratorio gracias a un bien visible cartel en la puerta de entrada (ilustración 80). No hay necesidad de más preámbulos. Se trata de un espacio característico, singular y particularizado: un cartel con el horario de misas, una puerta, una indicación de que estamos ante la capilla, y nada más, no es un no lugar, tiene sus moradores y sus cuidadores, está cargado de identidad y ahora también de exclusividad.



Ilustración 80: aeropuerto de Madrid, terminal 4. Puerta de acceso a la capilla católica

Dentro encontramos una sala acogedora y extensa. Se trata de una capilla católica que fue dedicada al apóstol Santiago por el cardenal Rouco el 5 de febrero de 2006, y donde una imagen del santo preside una hornacina a la derecha del altar (ilustración 81). Es un Santiago peregrino, no el matamoros que resulta tan insultante en una época como la actual, pero en el que es difícil no pensar cuando se reflexiona sobre los claroscuros del “patrimonio cultural” y las preferencias iconográfico-políticas de tiempos no tan pretéritos, como vimos en el caso cordobés en el capítulo tercero. Esta capilla tiene detalles que agradan, como los acogedores bancos de madera y la pila de

agua bendita que destaca por su sencillez y su iluminación estratégica. Se trata de un espacio vivo, no es extraño encontrar en su interior viajeros en busca de tranquilidad previa al culto ni tampoco inusual encontrar sacerdotes que ofrecen algún servicio religioso; tiene incluso una puerta interior que parece dar a una sacristía. Carece de ventanas, lo mismo que ocurre con los otros espacios que revisamos, pero no produce sensación de agobio.



Ilustración 81: aeropuerto de Madrid, terminal 4. Interior de la capilla católica

No es un no-lugar, como decíamos, desde luego. Tiene, como la mezquita, esa calidez que potencia el uso continuado, la presencia de pobladores habituales más allá del trasiego de visitantes anónimos atrapados en los tiempos pautados del aeropuerto. Hay una identidad en estos espacios de la que carece el tercero. Las imágenes, la alquibla, el sagrario, los ejemplares del Corán, el altar... identifican y en cierto modo también denotan una elección, la de justamente no hacer de estas zonas elementos que hay que añadir a la apuesta de convertir a toda la terminal 4 en un no-lugar paradigmático del imperio de la hipermodernidad como anonimato imparabile.

Bien diferente hubiera sido si sólo se hubiese construido un único espacio de culto, una sala multiconfesional, aún incluso tan grande como los tres espacios juntos que hemos revisado. En ese caso sí que tendríamos una sala anónima, un no-lugar más, que consolidaría lo que parece ser la tendencia común en tantos otros aeropuertos y puede servir de ejemplo el

de Barcelona. En efecto solo hay allí una sala, nombrada como oratori/oratorio, aunque con una señalética idéntica a la del aeropuerto de Madrid (ilustración 82).



Ilustración 82: aeropuerto de Barcelona. Puerta del oratorio

Puede parecer un espacio descarnado (ilustración 83), solo con cinco líneas de bancos, sin atriles, sin referencias, pero no es nada desagradable, todo lo contrario, es un cálido espacio para un cómodo recogimiento, aunque casi siempre vacío.



Ilustración 83: aeropuerto de Barcelona. Interior del oratorio

A diferencia de la mezquita del aeropuerto de Madrid, donde sí que acuden a las horas de oración, en el de Barcelona no es inusual encontrar musulmanes rezando, pero en cualquier lugar, frente a la puerta de embarque, que gracias a las aplicaciones en los teléfonos móviles saben cuando y hacia donde dirigir el rezo (ilustración 84).

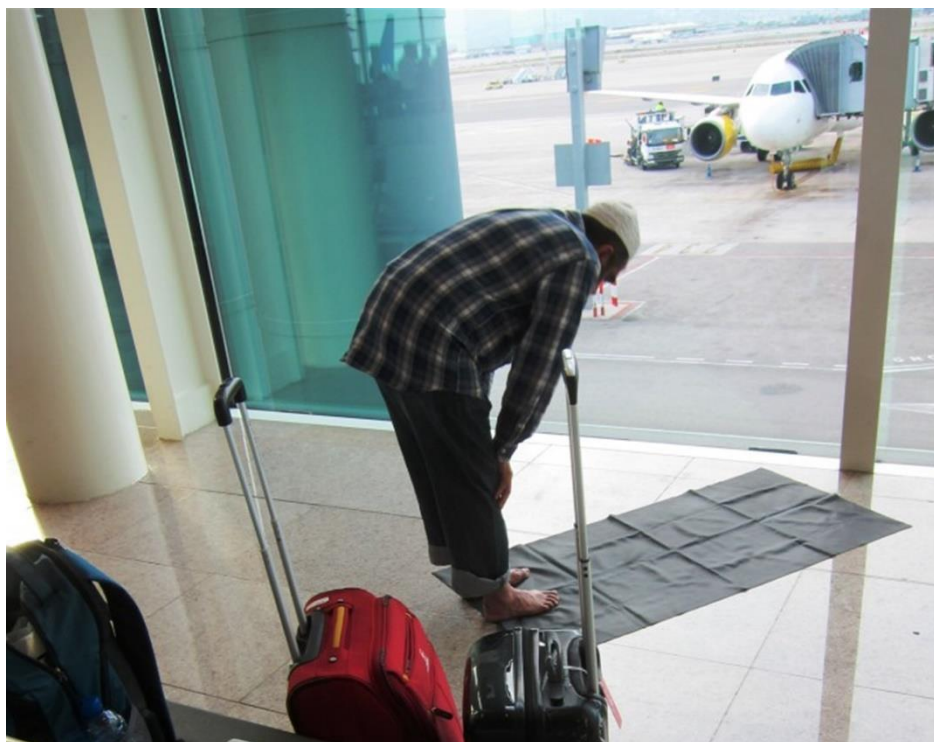


Ilustración 84: aeropuerto de Barcelona. Musulmán rezando en la zona de su puerta de embarque

Pero en la terminal 4 se nota, y no sólo por la lengua que martillea en los altavoces, que estamos en un espacio determinado, identificable, que no nos hallamos en un lugar cualquiera, la capilla católica es una buena prueba de ello y la mezquita es un síntoma de por dónde derivaremos en el futuro si no se piensa la cuestión de un modo más neutral: muchos espacios significando la apertura a una multiplicidad de sensibilidades religiosas, en un tira y afloja entre quienes tienen el privilegio de la adscripción de espacios y quienes no. El ejemplo de Bruselas, antes citado, marca un sendero posible, el de la opulencia y la sobredimensión de lo adscrito frente a lo compartido.

El siguiente paso en este recorrido es pasar el control, entrar en la zona de embarque y olvidar la religión aeroportuaria y sus avatares madrile-

ños. No obstante, nos asalta una duda: ¿qué pasará en las otras terminales? Todo viaje no puede dejar de convertirse a partir de ese momento también en una búsqueda “religiosa” que se afianza en la comparación y que sólo espera el momento de poder visitar las otras terminales del aeropuerto madrileño (y, si se encuentra la ocasión, de poder buscar en otros aeropuertos) a fin de poder tener más elementos para comprender. La terminal 4 del aeropuerto de Madrid se ha convertido en la materialización de una propuesta identitaria allí donde parece que no hubiera debido de haberla, y los espacios religiosos que hemos visitado, en centros de concreción de un imaginario colectivo que encara los presupuestos de una globalización uniformizadora.

Por suerte o desgracia, el viaje es elemento definitorio de nuestra vida algo nómada de habitantes de las sociedades postindustriales, y tarde o temprano se presenta la ocasión de acercarse a la terminal 1 del aeropuerto. Y así, desembocamos en este otro espacio aeroportuario y la primera sensación resulta muy diferente de aquella de la terminal 4. No hay líneas de tránsito tan establecidas, todo resulta más abigarrado, caótico, reutilizado y mestizo. No encuentro fácilmente lo que busco y no queda más remedio que preguntar. Las explicaciones son difusas, dicen que no hay un mapa por miedo a dar pistas a quienes pudieran organizar un atentado (lo que resulta cuanto menos una excusa algo peregrina). El hecho es que los espacios de culto están en una zona marginal, oculta. Además, en una zona sin salida, como perpetuamente en obras, con un restaurante para los trabajadores del aeropuerto al fondo y una zona restringida a la izquierda.

Como ocurría en la terminal 4, un cartel indica la dirección y ofrece tres opciones, aunque sólo el oratorio se especifica en letras, las otras dos (que en este caso son el restaurante y la oficina de cambio) tienen únicamente una referencia icónica. Por su parte, el oratorio vuelve a identificarse por medio de la propuesta en cuatro partes que ya conocemos: cruz latina, rueda, media luna y candelabro. Subimos unas escaleras y otro cartel nos indica el espacio religioso, sin embargo, con un cambio bien significativo: el icono con las cuatro propuestas es el mismo, pero el texto ahora solamente dice “capilla”. Híbrido incongruente que nos alerta, parecería la rémora de otros tiempos, cuando solo había capilla en la terminal 1, aggiornamento inacabado que presupondría ¿una capilla judía, budista o musulmana? (inexactitud de las palabras y los conceptos). Algo parece distinto de la terminal 4 y por lo tanto la comparación cobra pertinencia. De nuevo encontramos una antesala, pero en este caso nos da acceso a un pasillo alargado y extenso, bien enmarcado por una cristalera y puertas. Pasadas estas volvemos a encontrarnos con las tres propuestas que ya vimos en la terminal 4: a la izquierda la capilla católica, y a la derecha, en primer término, la

mezquita, nombrada así por un efímero cartel en la puerta, y en segundo término un espacio con sillas que sería la sala multiconfesional (ilustración 85).



Ilustración 85: aeropuerto de Madrid, zona de culto de la terminal 1, vista general del pasillo: a la izquierda capilla católica consagrada a la Virgen de Guadalupe y a la derecha en primer lugar la puerta de la mezquita y en segundo lugar la de la sala de usos religiosos múltiples

Hay una pequeña diferencia entre ambos lados de la antesala: la parte de la capilla católica tiene un acabado más cuidado, sólo hay una puerta en todo el muro, y en ella aparece una indicación en letras plastificadas que nombra el espacio como “capilla”; suele haber también carteles en papel informando sobre diversas celebraciones.

Pasamos la puerta de entrada a la capilla y se abre ante nosotros una sala grande, desde luego bastante mayor que la capilla católica de la terminal 4, con tres filas de cuatro bancos cada una. Un espacio muy acogedor y que, además, aunque parece que no tiene ventana abierta al exterior, sí está decorado con una vidriera que impregna toda la sala de una gran luminosidad. Preside la Virgen de Guadalupe, a quien se dedica el lugar. Todo él está impregnado de una fuerte identidad, es un lugar confortable y hasta los bancos tienen forrados los asientos para hacerlos más agradables (ilustración 86).

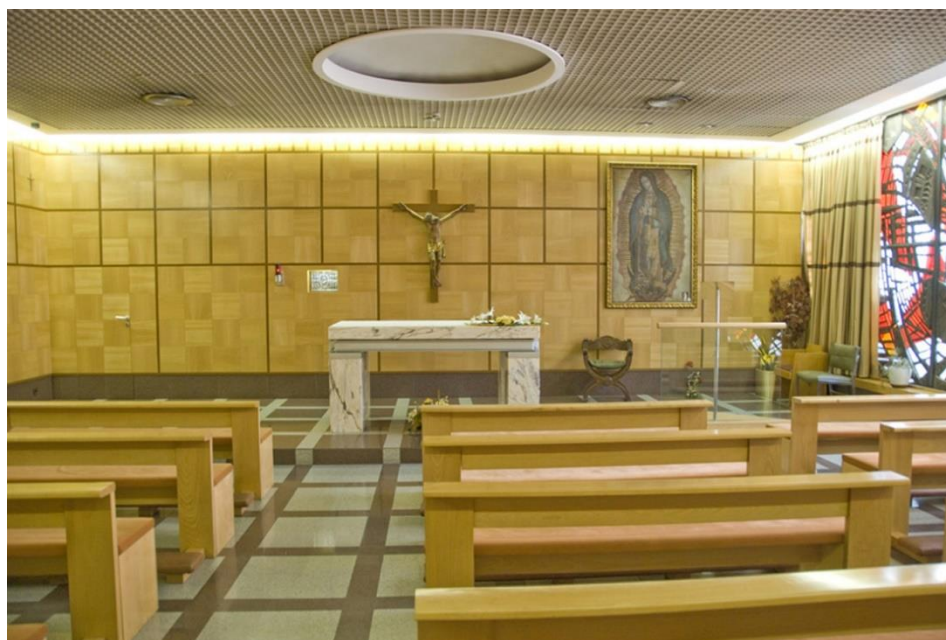


Ilustración 86: aeropuerto de Madrid, terminal 1. Interior de la capilla católica

Al otro lado de la antesala encontramos las otras dos propuestas, primero la mezquita, expresamente nombrada por el cartel en la puerta en árabe, español e inglés, con la advertencia previa de que hay que descalzarse para entrar y, como añadido, un cartel con texto en árabe representando la Caaba de La Meca. Y en el interior, un espacio enmoquetado con una gran cortina a la derecha que tapa una gran cristalera por la que, de todos modos, se filtra la luz del pasillo exterior. No es un espacio cerrado, no produce claustrofobia, la decoración corrida en madera de color natural potencia la acogida. En el centro de la pared, frente a la puerta, la madera forma un pequeño arco y en el suelo se sitúa una pequeña alfombra: están marcando la alquibla, potenciada por un cuadro, algo descentrado, en que se muestra una fotografía de la Caaba durante la peregrinación mayor. A ambos lados, estanterías con ejemplares del Corán en diferentes lenguas (ilustración 87). Si lo comparamos con la capilla que acabamos de visitar se trata desde luego de un espacio pequeño, pero es muy semejante en su dimensión al de la terminal 4 y además tiene un uso habitual: no es excepcional encontrar en su interior algunos fieles rezando, frecuentemente la puerta se encuentra flanqueada por los zapatos de quienes están dentro. Incluso no es inusual encontrar fieles esperando en los bancos del exterior. Muchos son viajeros, están de paso, ya que la terminal 1 alberga cada vez más vuelos a países islámicos junto a los que llevan a América.



Ilustración 87: aeropuerto de Madrid, terminal 1. Interior de la mezquita

Ya sólo falta visitar el tercer espacio, desolado, sin carteles, sin referencias, sin uso. Un vistazo a su interior (ilustración 88) basta para que la comparación sea odiosa. Parece la reutilización de un almacén de limpieza: sin ventilación, muy pequeño, con pésimos acabados. Compararlo con la sala multiconfesional de la terminal 4, que ya nos parecía perfecta candidata a ejemplificar el no-lugar, es reafirmarnos en que estamos ante un síntoma. Es un espacio pésimo, de una provisionalidad insultante, con un mobiliario deleznable: parece la materialización simbólica del imaginario colectivo de las minorías religiosas en España entre las que el islam resulta, además, excepción: desierto de lo real en el que la falta de uso se alía con la impracticabilidad del mismo con un mínimo de decoro para derivar en completa invisibilidad. No-lugar que no se podría siquiera llamar sobremoderno, y que lo que refleja de modo palmario es la desigualdad, el privilegio de otros, la “subalternidad”.

Hasta ahora hemos revisado dos terminales en cierto sentido funcionalmente parecidas. Ambas están orientadas (por lo menos parcialmente en lo relativo a la terminal 4) hacia los vuelos internacionales, pobladas por tanto de viajeros extranjeros, que pueden portar la alteridad de creencias “foráneas”. Pero ¿qué pasa en la terminal 2? Recordemos que por ella discurren (lo mismo que por la terminal 3, alledaña) vuelos nacionales, mayoritariamente poblados de españoles. ¿Cómo son sus espacios de culto?



Ilustración 88: aeropuerto de Madrid, terminal 1. Sala de usos religiosos múltiples, detalle del interior con un pequeño atril móvil y tres filas de sillas

Significativamente la terminal 2 no cuenta más que con una oferta: una capilla, situada al final de un largo pasillo con cintas mecánicas en las inmediaciones de las puertas de embarque, y por tanto en un piso inferior de esta zona aeroportuaria. Sólo una capilla católica, pequeña, menor que la de la terminal 1 y comparable, o quizá un poco mayor, que la de la terminal 4. Muy luminosa, gracias a que tiene ventanas al exterior, agradable por los bancos de madera, pero menos decorada que las otras dos, más sobria (ilustración 89). A la derecha del altar preside una estatua de la Virgen de Loreto, a la que está dedicada la capilla.

Antes de seguir con las reflexiones que inspira que solamente haya este único espacio de religión en la terminal 2, viene a la mente la comparación de las tres dedicaciones de las capillas católicas del aeropuerto. La más reciente a Santiago, en su caracterización como peregrino, como viajero, cuya figura plantea no pocas dudas en un imaginario político en adaptación tras los desvaríos cruzadistas y nacionalcatólicos, y que redimensiona el



Ilustración 89: aeropuerto de Madrid, terminal 2. Interior de la capilla católica

carácter de patrono de España del santo si la razón para ello se pudiese entender por parte de algunos (o muchos) actores religiosos más que como un mero ejercicio de islamofobia. Por su parte, la Virgen de Guadalupe, en una terminal volcada hacia los vuelos hacia Iberoamérica, resulta un icono bien reconocible en tanto que patrona de América (patronazgo compartido por Santa Rosa de Lima, que hubiera podido resultar otra buena candidata). Por último, la Virgen de Loreto preside la capilla de la terminal 2 como patrona de la Aviación y como recordatorio de los complejos y confusos imaginarios católicos de la traslación sobrenatural de la casa de la Virgen de Nazaret a Loreto, con una parada intermedia a modo de trasbordo “*avant la lettre*”. Pero con la estatua de la Virgen de Loreto no se agota la iconografía de la capilla de la terminal 2, pues presenta otra imagen, a la izquierda del altar, que copreside el espacio sagrado. Se trata de un cuadro en relieve cuya presencia parece también tener que ver con la acción de volar (aunque la razón no sea, como en el caso de Loreto, la milagrosa traslación aérea de la casa de Jesús en Nazaret): está certificando a San Josemaría como el primer santo pasajero del aeropuerto. Santidad contemporánea, que casi podríamos denominar como sobremoderna y que ilustra la riqueza presentizadora del bagaje referencial y simbólico que procura el Opus Dei.

Resumiendo, en nuestro paseo por los espacios de la religión en el aeropuerto de Madrid encontramos una desigualdad de oferta entre terminales, y justamente el modelo de proponer tres espacios (católico, musulmán

y de confesiones diversas) no se cumple en la terminal dedicada a los vuelos nacionales. Podríamos pensar que es una elección acorde con un modelo imaginario colectivo que piensa que el portador de formas de creer “diferentes”, puede expresarse, pero a condición de que lo haga en terminales dedicadas a extranjeros, casi al modo de la Constitución de 1869, que se atrevió a insinuar la libertad de cultos, pero extranjerizando a los diferentes. Se interconecta por tanto religión y extranjería y parece rémora del nacionalcatolicismo que caracterizaba ya a aquellos “liberales” que hicieron la primera constitución española, hace más de dos siglos, la de Cádiz, donde formularon rotundamente, como vimos en el capítulo primero (ilustración 1) que: “*La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera*”. Nación española equivalía a nación católica, identificarse con otra religión definía pertenecer a otras naciones, ser extranjeros. Nación entendida como una jaula religiosa, un planteamiento que resulta insatisfactorio para tantos españoles que profesan otras religiones o ninguna. Pero no olvidemos que la raíz es más profunda: nación convertida en veneno que separa y aliena, terrible producto de la modernidad que compartimenta el mundo.

¿Qué hacer? Volviendo al aeropuerto de Madrid y a sus espacios de culto, y después de todo lo que hemos visto, nos encontramos con que buscar un modelo más equilibrado que el actual nos enfrenta a algunos dilemas. Se podría optar “simplemente” por no ofrecer espacios religiosos, convertir los que hasta ahora hay, por ejemplo, en aseos, o en zonas de cambio de moneda, o en salas de convenciones; casi no habría ni que cambiar los carteles, sólo retocarlos. Pero acecharía el anonimato, Marc Augé tendría finalmente razón y el de Madrid sería uno más entre tantos otros aeropuertos, espacio público igual a espacio sin religión, perfecto no-lugar, todos viajeros, sin más identidad que la que refleja la tarjeta de embarque.

Los no-lugares, como vimos, resultan ser lugares sin historia, sin identidad, sin estructuración relacional, espacios anónimos y por tanto semejantes, espacios fríos, congelados, de igualdad teórica (véanse las reflexiones en Crompton y Hewson 2016). Pero el aeropuerto de Madrid ilustra la desigualdad, la preeminencia de lo católico que se basa en la fuerza de la historia y de la identidad colectiva compartida, la pujanza de lo islámico que se sostiene en el peso del número, en la fuerza del factor inmigración, pero también en la importancia del interés por el rito, por la utilización constante del espacio que ilustra una exigente práctica, un cumplimiento diario sistemático. Por su parte, el número de los cristianos evangélicos, ortodoxos e independientes en España, dado el aumento de sus seguidores

en los últimos decenios, debería poblar también de usuarios el tercer espacio, pero la gran división entre denominaciones e iglesias que caracteriza a estos grupos difumina su presencia.

Espacios marcados por la historia, lugares de relación y de identidad, las capillas, mezquitas y salas multiconfesionales del aeropuerto de Madrid ilustran, más allá de la supuesta uniformidad y anonimato de la sobremodernidad, una tendencia global hacia la pluralidad: modernidades, neomodernidades, hipermodernidades, transmodernidades. No poseemos un nombre consensual para denominar esa fluctuante realidad que reconocemos detrás de esos conceptos: un mundo mestizo, contextual, múltiple, en el que se genera una diversidad de propuestas bien alejadas de cualquier uniformización.

4) ESPECIFICIDADES DE LOS ESPACIOS MULTICONFESIONALES EN ESPAÑA

Tras revisar el caso del aeropuerto de Madrid encontramos planteada una serie de elementos de reflexión que casi nos dirigen hacia poder ir definiendo lo que debería y no debería ser un espacio multiconfesional. Repasaremos a continuación algunos de los requisitos que han de tenerse en cuenta para que resulten, a la vez, aceptables como espacios de culto para cada una de las diversas confesiones que puedan requerir su uso, pero también adecuados en general para todos ellas, maximizando por tanto lo común frente a lo particular, algo que como hemos visto en el caso del aeropuerto madrileño, no se cumple.

a) *Los espacios multiconfesionales como espacios compartidos*

Resulta necesario partir de la constatación siguiente: en nuestro país, el procedimiento de compartir espacios (o incluso ceder permanentemente su uso) entre diversas confesiones no resulta desusado, ya lo hemos adelantado en apartados y capítulos anteriores. En general el diálogo interreligioso, tan desarrollado en los últimos decenios (en los países de mayoría católica de modo destacado desde el Concilio Vaticano II), se materializa particularmente en el día a día, al conformar espacios compartidos, también en lo relativo a actividades de culto. Además, en España existe una destacada práctica de compartir espacios en iglesias católicas con cristianos ortodoxos (ilustración 41), con luteranos, anglicanos (ilustración 12) y otros cristianos evangélicos extranjeros (que usan en el culto lenguas diferentes de las españolas), se trata de un elemento habitual de acción ecuménica. Tampoco es inusual en España que entre grupos de cristianos evangélicos de denominaciones y orientaciones diferentes (o incluso, aunque en menor medida, entre éstos y cristianos ortodoxos) se compartan

locales de culto y otro tanto ocurre en el caso de religiones orientales, y los ejemplos podrían multiplicarse. La diferencia entre estas prácticas de compartir espacios y la que se propone para los EMC en centros públicos es que en este segundo caso no habría necesariamente un anfitrión que tiene en propiedad el espacio compartido y a cuyas especificidades de gestión del espacio, orientación, simbología y uso habrían de adaptarse en alguna medida los demás usuarios.

Añádase que también es necesario evidenciar un segundo asunto que atañe a la propia necesidad de implementar estos espacios más allá de la obligación ya reseñada de cumplir con los requisitos del actual marco jurídico español (que desde luego podría resultar en un futuro susceptible de transformarse en una dirección que no los requiriese). Y es que disponer de lugares donde se desarrolle el culto resulta una necesidad resentida como acuciante por muchas personas con un alto perfil de práctica religiosa. Si bien es posible que en nuestro país este tipo de usuarios estén en torno al 20% (un 19% se consideran católicos practicantes, y un 18.2% asiste a oficios religiosos con una asiduidad semanal o superior según el barómetro del CIS de julio de 2022) es bien sabido que dicha práctica crece en situaciones excepcionales como pueden ser el contexto de hospitalización o de privación de libertad en diferentes grados.

Una circunstancia que se ha evidenciado en entrevistas y que atañía a zonas en las que se están construyendo centros hospitalarios y residencias para la tercera edad en los que, en ocasiones, no se han contemplado espacios para el culto, es que algunos de sus usuarios sienten la necesidad de tener un lugar en el que poder recogerse y que esta carencia les produce un cierto nivel de desasosiego. Este asunto resulta particularmente evidente entre personas mayores, máxime si resienten su situación vital como de desamparo y suelen manifestar una posición crítica cuando no se les ofrece la posibilidad de usar alguna sala para el recogimiento (generalmente refiriéndose a ese lugar como “capilla”) y suelen estimar, cuando disponen de ella, que se trata de uno de los “servicios extra” que más agradecen.

Además, en circunstancias vitales extraordinarias, como pueden ser las derivadas de una hospitalización o reclusión, personas sin un perfil religioso fuerte, o incluso carentes tanto de interés por la religión como por cualquier tipo de práctica susceptible de ser identificada como religiosa o espiritual, pueden sentir la necesidad de disponer de un espacio de recogimiento en el que encontrar un ambiente de silencio y tranquilidad. La diversidad de creencias que caracteriza a las sociedades globalizadas actuales determina que las personas que pueden resultar usuarias potenciales de espacios de recogimiento y culto en centros públicos son muy variadas y no se puede configurar un perfil estándar.

Dichos espacios no deberían, por tanto, diseñarse desde criterios que maximicen la identificación con una opción religiosa determinada, y no solo por razones jurídicas ya repasadas (que atañen a la no confesionalidad y neutralidad estatal en estos asuntos) sino también de índole sociológica. Quienes mantienen una fuerte práctica religiosa en España, como ya se ha expuesto, se sitúan en torno al 20% de la población, son principalmente católicos, pero habría que computar a más personas. En efecto, los creyentes en opciones religiosas diferentes del catolicismo en España se pueden cifrar en torno al 8-10% (como vimos en el capítulo segundo, en la tabla 1), y una característica de buena parte de ellos (en particular de quienes siguen opciones cristianas evangélicas o independientes, pero también quienes se identifican como musulmanes) es su implicación destacada en la práctica religiosa. Añadamos también que los porcentajes de no creyentes y ateos rondan o superan el 35%.

Los EMC (entendidos en un sentido extenso, que incluya también un posible uso como espacio de recogimiento), por tanto, son susceptibles de ser utilizados por un conjunto de usuarios entre los que en España los católicos son sin duda una mayoría, pero en el que los no religiosos son el segundo colectivo susceptible de acercarse a ellos si están diseñados de un modo lo suficientemente neutral para que no les resulten demasiado identificados con una opción religiosa determinada como para poder sentirse a gusto en ellos. Por su parte, cristianos evangélicos y musulmanes, que superan en cada conjunto en España el 3% de la población (tabla 1), han de ser tenidos en cuenta, pero también los numerosos cristianos ortodoxos y los independientes (como TJ o miembros de la IJSUD) o los más minoritarios seguidores del budismo, el hinduismo y de múltiples otras opciones religiosas, aunque sus porcentajes sean inferiores.

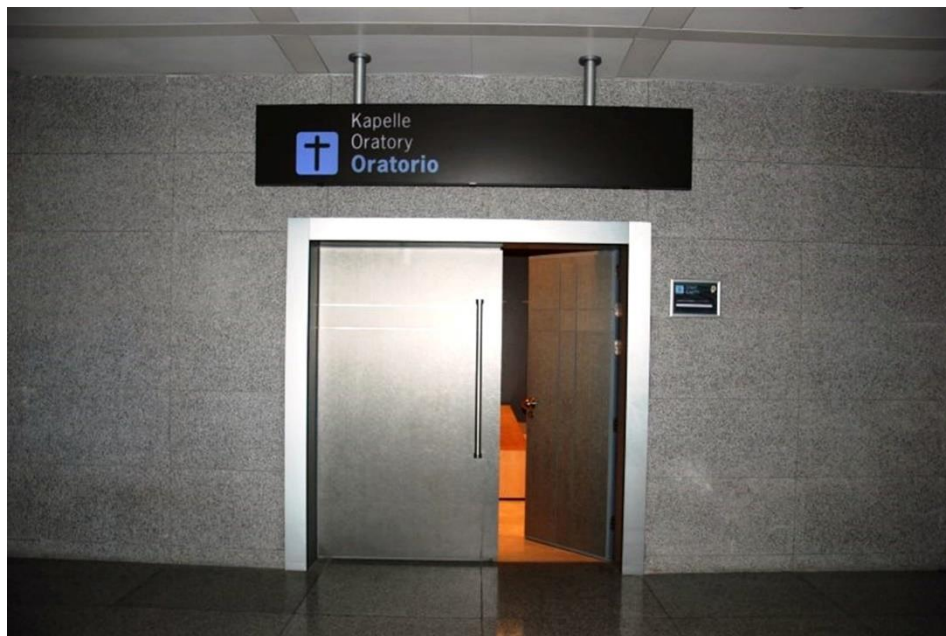
La diversidad de los perfiles de usuarios posibles determina que los EMC han de diseñarse, implementarse y gestionarse de modo que su uso resulte cómodo para todos ellos sin lesionar los mínimos exigibles como imprescindibles por cada uno de ellos. Porque, desde luego, los espacios multiconfesionales, dada la extrema diversidad de las propuestas religiosas que existen en España y en general a nivel global (y que cada vez son variables más coincidentes, como hemos puntualizado en diversos momentos a lo largo del libro), han de resultar en alguna medida espacios compartidos.

Por mucho que se multiplicase en los centros públicos la adscripción de espacios a confesiones determinadas, por ejemplo, en cumplimiento del principio de cooperación entre el Estado y los grupos religiosos (aunque en detrimento del principio de no confesionalidad), llegaría un momento en que las confesiones que careciesen de algún tipo de acuerdo o posición de privilegio tendrían que compartir el uso de algún espacio. En todo caso

este tipo de opción llegaría a resultar muy costosa desde el punto de vista económico al tener que implementarse un número muy alto (y creciente) de espacios a la vez que los acuerdos y otras fórmulas de cooperación se fuesen firmando y desarrollando plenamente.

Una opción menos aceptable desde el punto de vista del respeto al principio de no confesionalidad y de neutralidad estatal, pero desde luego menos gravosa desde el punto de vista económico, sería generar una sala adscrita a una confesión determinada por su carácter de mayoritaria (que en caso español sería la católica) y para el resto una sala compartida. Presenta la ventaja de adecuarse en gran medida a una práctica “histórica” en nuestro país, ya que, además, muchos centros públicos disponen de lugares de culto católico desde que fueron construidos (o que fueron añadidos durante el franquismo o incluso posteriormente), resultando en muchos de ellos el único centro de culto que se ofrece desde entonces y hasta hoy en día.

El aeropuerto de Málaga puede servir de ejemplo de esta opción, ya que incluye esos dos espacios. Está por una parte lo que en español se nombra en los carteles como oratorio (en inglés como *oratory*), pero en alemán se rotula como *Kapelle* (ilustración 90), y se trata de una capilla católica, no muy alejada en la decoración y el aspecto general, muy cuidado, de la que hemos visto que se situaba en la terminal 4 del aeropuerto madrileño (ilustración 91).





Ilustraciones 90-91: aeropuerto de Málaga, capilla católica. Exterior e interior

Por otra parte, y ubicado en contigüidad con la anterior, se sitúa otro espacio rotulado como oratorio multiconfesional en español y como *oratory* en inglés y *Kapelle* en alemán, en una extraña incongruencia (ilustración 92) y que es una sala sin simbología de ningún tipo y muy parecida, de nuevo encontramos la semejanza, a la sala antigua multiconfesional de la terminal 4 del aeropuerto de Madrid, con tres atriles idénticos a los de aquella y tres filas de bancos en madera (ilustración 93).

Lo que queda evidente en este tipo de combinatorias, además de evidenciar la abigarrada diversidad de opciones que se implementan en los tres mayores aeropuertos españoles (una sala en Barcelona, dos en Málaga, tres o una en Madrid, dependiendo de la terminal) es que, en cualquier caso, un cierto número de confesiones tendrían que compartir espacio.

En estos modelos se puede producir una gradación de opciones entre espacios compartidos y espacios de uso exclusivo que no deja de evidenciar que los problemas derivados de la necesidad de compartir espacios siempre seguirían existiendo y que, por tanto, el elemento clave a la hora de implementar salas multiconfesionales es justamente adecuar sus parámetros de diseño y gestión a esta característica básica de resultar espacios compartidos que exigen, para no resultar opciones que privilegien a unos respecto de otros, una apuesta firme por la neutralidad en todos los aspectos de su diseño y puesta en marcha.



Ilustraciones 92-93: aeropuerto de Málaga, sala multiconfesional. Exterior e interior

Aquí se plantea un problema que no solo atañe a la neutralidad, sino también a la igualdad y que tiene que ver con la segregación entre varones y mujeres que exigen las formas tradicionales de entender el espacio de oración por parte de algunas confesiones. Es el caso de los judíos más ortodoxos y tradicionales y de los musulmanes. Para que las mujeres pudieran acceder a estos espacios a la vez que los varones, tendría que haber algún sistema de separación de acceso y ubicación, lo que convierte en espacios segregados lo que estamos viendo que deberían ser espacios compartidos, e introduce un parámetro muy difícil de asumir en la ecuación del diseño e implementación de EMC.

De hecho, la opción que se defenderá como más adecuada, más adelante en estas páginas, en el apartado sexto de este capítulo, será la que plantea que todos los espacios sean compartidos y que no exista una adscripción en ninguno de ellos, ni, desde luego, segregación por (sin)razones de género. Esta opción presenta ventajas tanto de carácter sociológico como jurídico, histórico o filosófico, pero también de carácter operativo, como veremos.

b) *La cuestión de la orientación*

Uno de los primeros problemas que se suelen plantear a la hora de diseñar espacios compartidos tiene que ver con la orientación de los mismos, pero hay que puntualizar que, en el caso de España, dada su posición geográfica, esta cuestión se resuelve fácilmente.

La propia etimología de la palabra ofrece la solución “tradicional” y permite, además, satisfacer a la gran mayoría de las opciones religiosas susceptibles de dar uso a dichos espacios en nuestro país. Nuestra palabra orientar proviene de la palabra latina que identifica al lugar por donde sale el Sol (*oriens*). Define en este caso el dirigir la zona principal o focal de un lugar de culto hacia la dirección por la que sale el sol, es decir, el Este, y es práctica habitual en múltiples religiones (aunque otras orientaciones celestes también puedan ser comunes). Hay que añadir que, en el caso de las religiones con impacto numérico más destacado en España, la orientación hacia el Este, aunque por criterios diversos entre ellas, es también la principalmente aceptable.

El cristianismo más antiguo orientaba las iglesias hacia el Este por diversas razones, siendo dos de ellas que se estimaba que tanto el Jardín de Edén como Jerusalén se ubicaban (desde las culturas que poblaron las orillas del Mediterráneo y en especial las más occidentales) en esa dirección. Además, desde la posición geográfica de España tanto Tierra Santa como Roma también se ubican en dicha dirección. Es necesario puntualizar, de

todos modos, que en la actualidad la orientación en las iglesias católicas no es una cuestión que revista una importancia destacada. De hecho, desde los criterios del catolicismo actual la orientación de las salas multiconfesionales no presentaría gran relevancia: cualquiera que se escogiese resultaría adecuada.

En otras formas de cristianismo la cuestión sigue derroteros semejantes: o la orientación no es especialmente significativa, o la orientación hacia el Este es la elegida (como ocurre entre los ortodoxos). Solo en el caso de la IJSUD parece que la orientación preferible de los templos sería la que los alinea con el polo celeste. Pero hay que tener en cuenta que esta confesión cuenta en España con un único templo (muy notable, además, desde el punto de vista de su visibilización patrimonial, como vimos en el capítulo segundo), aunque el proyecto de otro en Barcelona está avanzando. Pero en el centenar largo de otros centros de culto mormón (que no tienen la categoría de templo y toman la denominación de capillas) que hay en la actualidad en España dicha orientación no se cumple y prevalece generalmente la cómoda alineación de los edificios con los ejes viarios en los que se ubican, no resultando la dirección Este problemática en cualquier caso y no desde luego en el caso del uso de un espacio multiconfesional por parte de miembros de esta iglesia si se llegase a dar el caso que lo requiriesen o solicitasen.

Pero, desde luego, es bien sabido que la orientación sí que resulta fundamental en el caso de la religión musulmana. El criterio general es que las mezquitas han de tener la alquibla, que es el punto hacia el que se dirigen los fieles durante la oración, orientada hacia La Meca. De todos modos, es bien cierto que existe el precedente histórico de que algunas mezquitas andalusíes (emirales y califales), incluyendo la gran mezquita de Córdoba, no tienen las alquiblas orientadas a La Meca o con la Kaaba tal como lo entenderíamos ahora, por razones diversas entre las que el respeto a los ejes de orientación previos de las urbes en las que se localizaban podía resultar de importancia, además de por la aplicación de cálculos astronómicos comunes en la época de la construcción o reutilización de los edificios y luego el venerable peso de lo que se hacía en el pasado convertido en costumbre (King 2018). Pero en todo caso no resulta, para la posición de España, difícil orientar los EMC de un modo que sea, desde este criterio, aceptable para su uso por parte de los musulmanes. Hay que tener en cuenta que el cálculo en estos casos, además, no requiere una precisión absoluta, puesto que, en este tipo de espacios, que no serían evidentemente específicos del culto musulmán, no resulta necesario que estén alineados en la dirección exacta (*samt* en árabe) de La Meca, sino que basta con que se dirijan hacia la dirección (*yiha* en árabe) de la Ciudad Santa del islam.

En el caso español, con que se oriente la sala multiconfesional hacia el Este bastaría, en este cálculo que no necesitaría ser absolutamente preciso, para que resulte adecuada según este último criterio, ya que la dirección de La Meca está muy cercana al Este en todo el territorio nacional, resultando los puntos de variación más extremos Canarias y el Noreste de Cataluña.

En el caso del judaísmo la orientación hacia Jerusalén es la privilegiada a la hora de marcar la dirección de una sinagoga, por tanto, de nuevo la dirección Este sería en este caso, dada la posición de España, la más adecuada.

La exigencia de orientación en los lugares de culto en la mayoría de las demás opciones religiosas con impacto destacado en España no es tan acuciante como en los dos casos anteriores. En el budismo, el hinduismo o el sijismo la dirección Este resulta perfectamente aceptable, puesto que los centros más sagrados de estas religiones se hallan justamente en esa dirección, aunque también es cierto que dichas orientaciones no son especialmente necesarias ni tampoco se buscan sistemáticamente en los centros de culto o prácticas de estas religiones en España.

Por tanto, y de un modo general, el criterio de apostar por los que más exijan si los demás no tienen problemas en ese aspecto lleva a que en este asunto la dirección Este sea la más adecuada para la orientación de una sala multiconfesional en España y, además, al no resultar una orientación específicamente asociable con una sola opción religiosa, resulta una elección neutral.

c) El reto de la incompatibilidad horaria

Uno de los mayores problemas que se evidencian a la hora de implementar salas de culto compartidas es el de la incompatibilidad horaria: la posible coincidencia de dos o más confesiones en el deseo de utilizar el mismo espacio en la misma franja horaria. Habría que plantearse de modo preliminar cuáles serían las exigencias mínimas de uso del espacio por las confesiones susceptibles de hacerlo para poder establecer un rango genérico de incompatibilidades.

Empezaremos por las confesiones que firmaron acuerdos en 1992, pues gracias a éstos se pueden enumerar algunas claves para pensar el asunto.

Se especifica en el caso de los musulmanes que las ceremonias religiosas ocuparían el espacio de culto todos los viernes a partir de las 13.30 horas y hasta las 16.30 (artículo 12.1 de su Acuerdo de Cooperación) y se añade, además, una lista de fiestas expresamente citadas en el artículo 12,2 en que el espacio podría estar ocupado en mayor medida y que serían:

-Al Hiyra, correspondiente al 1. de Muharram, primer día del Año Nuevo Islámico. -Achura, décimo día de Muharram. -Idu Al-Maulid, corresponde al 12 de Rabi al Awwal, nacimiento del Profeta. -Al Isra Wa Al-Mi'ray, corresponde al 27 de Rayab, fecha del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta. -Idu Al-Fitr, corresponde a los días 1., 2. y 3. de Shawwal y celebra la culminación del Ayuno de Ramadán. -Idu Al-Adha, corresponde a los días 10., 11. y 12. de Du Al-Hyyah y celebra el sacrificio protagonizado por el Profeta Abraham.

Al tratarse de fiestas móviles respecto del calendario común, al seguir los musulmanes un año lunar que ubica las fiestas en momentos diferentes en el calendario solar común, la gestión de horarios tendría que diseñarse teniendo bien en cuenta esa variabilidad, que, además, en el caso español, no es desusada en las fiestas católicas móviles, cuyo mejor ejemplo es la Semana Santa y su deambular dependiendo de lunaciones y cálculos equinocciales, asunto también importante en las fiestas ortodoxas, con la particularidad, además del uso del calendario juliano en algunas o en todas, dependiendo de la iglesia ortodoxa de que se trate.

En el caso de los judíos las ceremonias religiosas ocuparían, en primer lugar, el espacio de culto todas las semanas para el cumplimiento del precepto sabático. En el artículo 12.1 de su Acuerdo de Cooperación se plantea de modo genérico (desde el punto de vista de los criterios de descanso laboral) que sería: “*la tarde del viernes y el día completo del sábado*”. Pero en lo que respecta a la efectiva asistencia al culto, habría que tener en cuenta que por una parte se desarrolla la oración de comienzo de sabbat (*kabalat shabat*) el viernes al caer la tarde (si seguimos la práctica habitual en las sinagogas de España, a las 7 en invierno y a las 8 en verano) y por otra, la oración de la mañana (*shajarit*) del sábado (que de modo común en las sinagogas de España se suele realizar a las 9,30 o 10 de la mañana). Además, habría que añadir las ceremonias de las fiestas expresamente citadas en el artículo 12,2, donde literalmente se enumeran así:

-Año Nuevo (Rosh Hashaná), 1. y 2. día. -Día de Expiación (Yon Kippur).
-Fiesta de las Cabañas (Succoth), 1., 2., 7. y 8. día. -Pascua (Pesaj), 1., 2., 7. y 8. día. -Pentecostés (Shavuot), 1. y 2. día”.

Las peculiaridades del calendario religioso judío, con fiestas que se mueven en relación con el calendario común (*pesaj*, por ejemplo, que además en algunas ocasiones puede coincidir con otras celebraciones pascuales y de otro tipo de otras confesiones), también inciden en la necesidad de configurar una agenda de uso anual de los espacios compartidos bien diseñada.

Por lo que atañe a las iglesias cristianas evangélicas, la especificación de días y fechas de festividades no se contempla en el acuerdo con la FERREDE salvo en el caso de los adventistas y otros evangélicos que santifican el sábado en vez del domingo, que sí necesitaron una expresa mención, ya que requerían un trato especial en un día laborable como es el sábado. En el artículo 12 se expone:

El descanso laboral semanal, para los fieles de la Unión de Iglesias Adventistas del Séptimo Día y de otras Iglesias evangélicas, pertenecientes a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, cuyo día de precepto sea el sábado, podrá comprender, siempre que medie acuerdo entre las partes, la tarde del viernes y el día completo del sábado.

El uso en sábado del espacio de culto en estas opciones tendría que ser tenido en cuenta, por tanto.

De hecho, hasta ahora lo que se ha evidenciado en todo lo antes expuesto es la presumible utilización destacada de las salas de culto el viernes y el sábado, pero hay que recordar que, evidentemente, su día de uso principal en España sería el domingo, particularizado además en artículo III del Acuerdo de 1979 entre la Santa Sede y el Estado Español sobre asuntos jurídicos. Lo es tanto para católicos como para cristianos evangélicos, independientes y ortodoxos. Sería sin duda el día en el que la presión horaria y de fieles sobre el espacio multiconfesional podría llegar a ser mayor pues se concentran los requerimientos culturales semanales de católicos y otros cristianos, a los que habría que añadir los diarios de musulmanes y judíos, sin contar otros posibles, puesto que las fiestas judías y musulmanas cambian, dadas las características lunares o soli-lunares de los calendarios que utilizan, y por tanto se mueven a lo largo del año (y pueden caer en ocasiones en domingo). Y no olvidemos que en todo lo anterior no se ha tenido tampoco en cuenta a los seguidores de otras diversas religiones con acuerdos específicos que pudieran también solicitar los espacios.

Ahondando un poco más en las posibles incompatibilidades en el uso de espacios compartidos, y teniendo en cuenta no solo los usos culturales principales establecidos en los acuerdos (que se realizarían en viernes, sábados y domingos, y resultan una opción de mínimos) sino también la necesidad de reflejar la práctica cultural habitual diaria, nos encontramos que, en lo que se refiere a la exigencia horaria, el islam (y en menor medida el judaísmo) presenta una sistematización mayor en los límites horarios y en su aplicación actual, a lo que hay que añadir que el importante peso de la población musulmana en España (en torno a dos millones de fieles, como vimos en el capítulo segundo) lleva a que resulten importantes usuarios potenciales de los EMC.

Las oraciones diarias musulmanas han de cumplirse en unos horarios regulados por el ritmo solar: están la azalá del alba (*salat al fajr*, que se realiza teniendo como referencias extremas el despuntar de la luz en el alba y la salida del sol), la del mediodía (*salat al dhuhr*, con el sol en el cenit), la de la tarde (*salat al asr*), la del ocaso (*salat al maghrib*, cuando se pone el sol) y la de la noche (*salat al isha*). Cuanto más nos separemos del ecuador, las diferencias entre invierno y verano en el orto y ocaso solar serán mayores, y por tanto, los horarios de oración cambiarán más a lo largo del año, aunque en muy menor medida en la oración del mediodía donde a efectos del cálculo resulta más relevante el hecho de que en países con horario de verano y de invierno, como hasta la actualidad ocurre en España (asunto diferente de lo que ocurre en los países árabes en que tal cuestión no se contempla), hay que computar el atraso o adelanto de una hora en marzo y octubre. Encontramos, por tanto, ortos muy tempranos y ocasos muy tardíos en el entorno del solsticio de verano (y al revés, ortos muy tardíos y ocasos muy tempranos en el solsticio de invierno) y puntos de equilibrio noche-día en torno a los equinoccios. Además, dependiendo de que se esté en las latitudes más septentrionales del Norte de España, o en las más equinociales de Canarias, las diferencias entre solsticios y equinoccios serán menores o mayores. También a la hora del cálculo del momento de realizar la oración hay que tener en cuenta la longitud del lugar, que lleva a que la diferencia entre, por ejemplo, el orto o el ocaso del sol en Mahón, en Baleares, y en Finisterre, en Galicia, sea de en torno a cuarenta minutos, asunto que, en el caso de Canarias, a pesar de estar en una longitud más occidental que Galicia, queda mitigado por la diferencia de huso horario aplicado, al utilizar el del meridiano de Greenwich.

El hecho es que si los musulmanes emplean para las cinco oraciones (que deberían ser comunitarias) una sala multiconfesional, serán probablemente sus usuarios más asiduos, ya que la práctica es diaria, con una duración en torno a un cuarto de hora, con la particularidad de que el viernes en la oración del mediodía el tiempo empleado es mayor. Como a lo largo del año cambian tanto las horas de oración (por ejemplo en Mahón la oración de puesta del sol se haría a partir de las 21.15 a finales de junio pero tres horas antes a mediados de diciembre y viceversa en el caso de la del alba, poco después de las cuatro de la mañana a finales de junio y más de dos horas después en diciembre) y hay que aplicar las diferencias de longitud antes reseñadas dada la extensión de España, no resulta sencillo compatibilizar de modo general para todo el país un horario común que permitiese ubicar al resto de las confesiones en franjas horarias fijas. El asunto es particularmente complicado respecto de los horarios de tarde, ya que se

concentran tres oraciones. La oración del mediodía, por razones de la diferencia horaria de nuestro país que, a pesar de tener la gran mayoría de su territorio al Oeste del meridiano de Greenwich, se mantiene incomprensiblemente desde el primer franquismo en el huso horario de Berlín en vez del de Inglaterra, salvo en Canarias, se hace no a las doce, sino a partir de en torno a las 13 horas en horario de invierno y una hora más tarde en el de verano. La oración de tarde, por ejemplo, en la longitud de Valencia, comenzaría a partir de las 18 horas en junio, pero más de dos horas y media antes en diciembre. La del ocaso en esa misma longitud comenzaría a partir de las 17.40 en diciembre, pero casi tres horas más tarde a finales de junio. La de la noche comenzaría a partir de las 19.40 en diciembre y más de tres horas después a finales de junio.

En resumen, si hubiese que confeccionar un horario anual común y único, las oraciones musulmanas en su deambular horario mantendrían el espacio ocupado casi todo el tiempo de tarde, salvo que caso a caso, se entremezclasen otros cultos en los momentos libres (que son en ocasiones, muy largos, sobre todo en verano).

En cambio, el horario de mañana está mucho más despejado ya que desde la salida del sol (cuando tiene que haber acabado la oración del alba) hasta las 13 o 14 horas en que comienza la oración del mediodía, los musulmanes no ocuparían el espacio. Como en el culto católico, pero también en el de las diversas formas de cristianismo en general (ortodoxos, evangélicos, independientes), se suelen realizar las ceremonias habitualmente en horario de mañana, la incompatibilidad en el uso de espacios se mitiga mucho.

El judaísmo también tiene una práctica exigente de oraciones comunitarias diarias, pero los horarios suelen ser flexibles, así la oración de la mañana (*shajarit*) puede compatibilizarse con el uso dominical matutino por parte de otras confesiones, puede programarse sobre las 9 (después de la del alba musulmana y antes que los cultos cristianos). La oración de la tarde (*mincha*) podría incluso para algunas sensibilidades del judaísmo realizarse junto con la del ocaso (*ma'ariv*) y solo usar el espacio en dos ocasiones (mañana y tarde).

En todo caso, resulta evidente que las oraciones de tarde judías presentarían incompatibilidades horarias con las musulmanas en alguna medida y resultaría necesario descender al detalle de cada caso y momento para resolverlas, particularmente los viernes. De todos modos, hay que tener en cuenta que para un cierto número de judíos el cómputo del *minyan* (quórum mínimo de fieles) es importante a la hora de poder desarrollar un culto comunitario, y en los centros públicos es posible que, salvo en los cultos

del sábado y en alguna festividad principal (como yom kippur, por ejemplo), resulte difícil que se reúna el mínimo de 10 participantes requerido (máxime si encima para el cómputo solo se tienen en cuenta a los varones como ocurre en las sensibilidades más tradicionalistas y ortodoxas). Aunque también es cierto que en otras sensibilidades judías que no se cumpla el requisito del *minyan* no es obstáculo para realizar el culto.

No es de descartar, en resumen, que en épocas de fuerte práctica religiosa (en particular en ciertas festividades que puedan coincidir en el tiempo) pueda producirse una incompatibilidad horaria muy difícilmente resoluble si solamente se dispone de un espacio multiconfesional.

d) *Morfología, simbología, posición y requisitos comunes de los espacios*

Un asunto que puede determinar una incompatibilidad destacable en el uso de espacios, particularmente si las salas se someten a una alta utilización (con varios usos diarios), tiene que ver con la posición de fieles y oficiantes durante el culto.

Se pueden definir dos modalidades principales:

-religiones en las que en los actos de culto los participantes utilizan sillas, banquetas o similares y entran con el calzado de la calle. Se engloban en este grupo los cristianos en la gran mayoría de sus denominaciones, los judíos y los seguidores de religiones con fuerte peso de la etiqueta europea y occidental en general.

-religiones en las que los participantes se sitúan directamente en el suelo y antes de entrar en el recinto de culto se descalzan. Los musulmanes, budistas en la mayoría de sus corrientes, hinduistas, sijs y en general seguidores de religiones orientales y africanas se suelen englobar en este grupo.

Ambas modalidades requieren una gestión diferente del espacio y de la limpieza de la sala. La segunda modalidad requiere un cuidado mayor de la limpieza del suelo que la primera. De hecho, compaginar cultos de una y otra forma requiere una limpieza muy concienzuda del suelo de la sala entre un culto en que los participantes entren con zapatos (y la suciedad que ello conlleva) y otro en que entren descalzos. Hay que añadir, además, el problema del mobiliario (sillas o banquetas) que deben dejar paso a alfombras o algún tipo de aislante en el suelo entre un uso y el otro.

El implementar dos salas, una con sillas o banquetas y otra con alfombras o similar resulta una solución que minimizaría estas incompatibilidades en la gestión de los espacios (como luego veremos).

En lo que se refiere a la forma y diseño general de los espacios, la variabilidad entre religiones y en el seno de una misma religión es tal que cualquier fórmula que se pueda utilizar es susceptible de no plantear problemas, salvo contadas excepciones que, además, suelen requerir soluciones arquitectónicas nada sencillas ni económicas. Por ejemplo, la planta en cruz puede no ser bienvenida en una sala multiconfesional por parte de no cristianos, pero además es una forma que no es fácilmente adaptable al resto del entorno arquitectónico de un centro público estándar y resulta antieconómica por los espacios muertos que genera.

Se suele abogar por formas tendentes al círculo (hexágono, octógono) para las salas de este tipo ya que se piensa que resulta en ellas más sencilla la orientación diferencial entre opciones religiosas distintas. En países como Estados Unidos o Rusia, que son tan extensos que, por ejemplo, los musulmanes rezan en direcciones muy diferentes (e incluso opuestas) dependiendo de que estén en una u otra parte del país, podrían resultar una fórmula útil a la hora de homogeneizar diseños. Pero la orientación en el caso de España, como ya vimos, no plantea problemas como para requerir unas formas tan costosas de construir, que dejan tantos espacios muertos y que son tan complicadas de adaptar al resto del diseño de los edificios como aquellas tendentes al círculo. Aunque, de todos modos, no se puede desdeñar el valor añadido estético, singularizador, e incluso simbólico, de los edificios redondos u octogonales. Podrían convertirse en una opción a tener en cuenta en el caso de que la singularidad del edificio en el que se vayan a ubicar o el potencial de representatividad que se busque otorgar a la sala (por ejemplo, en contextos arquitectónicos de especial interés y protección) requieran el plus de inversión que exigen. De todos modos, en los casos comunes, la mejor opción será siempre la más sencilla, la que mejor se adapte al espacio del que se disponga y que no desentone con el resto, pero que presente también una cierta armonía. Los espacios cuadrados suelen resultar muy adecuados pues en ellos la orientación no está tan definida como en los rectangulares y siempre será sencillo ubicar la dirección Este en alguno de los cuatro muros de la sala.

Resulta también importante tener en cuenta la amplitud de la sala. No puede tratarse de salas de dimensiones ridículas (como por ejemplo es el caso de la sala de usos multirreligiosos de la Terminal 1 del aeropuerto de Madrid, citada anteriormente, ilustración 88) pues pueden resultar claramente disuasivas ya que el decoro es un factor clave en lo relativo al culto.

En este aspecto del decoro también resulta importante que la limpieza de las salas multiconfesionales sea muy cuidadosa. Además, para los mu-

sulmanes es fundamental que puedan contar con un lugar con agua corriente donde puedan lavar las partes del cuerpo que es necesario limpiar antes de orar. En general, contar con unos servicios con agua corriente cerca de los EMC resulta suficiente, aunque si hay una zona con agua suficientemente grande como para permitir los pediluvios, es mucho más adecuado.

También resulta necesario disponer, como ocurre en la entrada de los templos de culto hinduista, en las salas de culto y meditación budista o en las mezquitas (entre otros lugares), de un mueble para poder dejar los zapatos antes de entrar sin ellos en los espacios de culto en los que los fieles o usuarios se sientan en el suelo y realizan descalzos las ceremonias.

Otro factor muy a tener en cuenta es el de la insonorización de las salas. Ciertas ceremonias pueden incluir oraciones, cánticos, toques de campana o tambor, etcétera, que pueden molestar fuera de las salas. En ámbitos hospitalarios en particular, pero en general en todos los centros públicos, tales sonidos pueden resultar perturbadores y ha de velarse por la protección de los demás usuarios de dichos centros. La insonorización de las salas ha de ser cuidadosa incluyendo también los techos.

Otro requisito importante en los EMC es que, al tratarse de espacios compartidos en mayor o menor medida, se ha de disponer de algún tipo de almacén-despacho para guardar objetos y materiales necesarios para el culto específico de las diversas confesiones. Puede además cumplir este lugar las funciones de despacho-vestidor y habrá de incluir taquillas que se puedan cerrar con llave, una por cada una de las confesiones que utilicen habitualmente las salas habitables para el culto. Poner a disposición de las diversas confesiones dichas taquillas permite descargar las salas que se usen para el culto de cualquier simbología específica que, por tanto, se podría quitar y poner para cada ceremonia determinada. Así, los espacios resultarían más neutrales y cualquiera, incluso personas sin perfiles religiosos específicos, podría acceder a ellas sin incomodidad, cuando no estén en uso. Los objetos y elementos simbólicos propios de confesiones determinadas en las salas multiconfesionales no deben ser por tanto fijos y la necesidad de disponer de un lugar para guardarlos a buen recaudo es una cuestión a no olvidar.

En esta sala-almacén tendría también que poder guardarse el mobiliario necesario para definir, en algunos cultos, la posición principal del oficiante. Se trataría, por ejemplo, de un atril móvil o de una mesa dotada de ruedas, que pueda por tanto moverse fácilmente, pero que sea anclable, y que sirva como altar en los cultos que requieran de dicha pieza.

También será necesario guardar en ese local de almacén, en el caso de implementar una sola sala multiconfesional (a pesar de los problemas logísticos que puede entrañar), las sillas o banquetas cuando empleen la sala seguidores de religiones que realizan sus cultos en el suelo. En tal caso el almacén tendrá que ser de un tamaño suficiente para albergar las sillas cuando no se usen.

En el caso de religiones en las que la confesión auricular (o similar) pueda ser demandada, es necesario incluir un pequeño espacio que sirva para dichos fines y alguna estructura (en forma de biombo, por ejemplo) que sea movable fácilmente y que cuando no se utilice se pueda guardar en el almacén-despacho. La acción de *counseling* (consejo espiritual) también requiere que exista algún rincón reservado para la asistencia de quienes puedan requerirlo al responsable del culto.

Lo anteriormente expuesto pone de manifiesto que compatibilizar el uso de salas multiconfesionales resulta una labor que exige la búsqueda de equilibrios, en ocasiones difíciles de alcanzar satisfactoriamente, entre la normativa, la costumbre, las exigencias más específicas o más generales de las diversas confesiones y los medios de los que se pueda disponer para implementar y gestionar dichos espacios.

5) APROXIMACIÓN UNA TIPOLOGÍA DE LOS ESPACIOS MULTICONFESIONALES EN ESPAÑA

Teniendo en cuenta todo lo anteriormente expuesto, se abre una serie de posibilidades de diseño que se intentarán sistematizar a continuación pensando principalmente en el caso español. La tipología que se propone conlleva una priorización en relación a la adecuación a los principios de libertad de conciencia y de creencias, de no confesionalidad y neutralidad estatal y de pluralismo y cooperación con las confesiones que se satisfacen, en opinión del autor, de modo pleno solamente en modelos nombrados como no adscritos (modelos 1 y 2) y especialmente en el diseño que se propone en el apartado sexto (modelos A y B). Son los más recomendables a la hora de implementar salas multiconfesionales en edificios públicos de nueva obra o en aquellos que careciesen previamente de lugares de culto.

De todos modos, la compleja historia, también arquitectónica e histórico-artística, de muchos edificios públicos ha llevado a que se tenga que proponer una tipología más extensa de modelos posibles que, aunque no cumplan plenamente los criterios normativos anteriormente expuestos (y desarrollados con completos argumentos jurídicos en Díez de Velasco 2011), estén resultando operativos en la actualidad y su gestión pueda resultar viable o puedan ofrecerse como alternativa futura.

a) *Tipología de espacios multiconfesionales I: modelos no adscritos de sala única (modelos 1 y 2)*

Es una opción muy utilizada en aeropuertos, universidades y muy diversos otros centros en todo el mundo en los que se ha implementado un solo espacio para usos múltiples. Es el que hemos visto que se encuentra en el aeropuerto de Barcelona (ilustraciones 82-83). Una sola sala presenta el indudable valor añadido de la sencillez en el diseño y la completa neutralidad en la adscripción si se implementa adecuadamente.

De todos modos, se puede diferenciar en dos posibilidades esta opción por un espacio único, entre que se pueda emplear para usos colectivos o solamente se ofrezca como sala de recogimiento.

- Modelo 1: sala de usos tanto colectivos como individuales

Un excelente y pionero ejemplo de este tipo de sala en la que se incluyen los usos colectivos, aunque sean ocasionales, y que ha tenido una gran proyección por el cuidado diseño, la relevancia artística de las pinturas que alberga, y la historia personal del creador de las mismas, Mark Rothko, ha sido el espacio multiconfesional, que portó el nombre de Rothko Chapel (muy interesantemente estudiada en Vega 2010: 91-98), llamado así tras su suicidio en 1970. Se ubica en el campus de la Universidad de Santo Tomás en Houston, Texas, Estados Unidos. Las pinturas de Rothko, que son el núcleo en torno al que se construye el edificio (de planta octogonal), no fueron pensadas para una capilla de culto católico (aunque tal pudiera haber sido la idea original de quienes encargaron el proyecto), sino para el culto ecuménico o incluso, dado los orígenes de Rothko en el judaísmo y su deambular por espiritualidades orientales y vanguardistas, para resultar aceptables en territorios más allá de los límites del cristianismo e incluso de la propia adscripción religiosa, asunto sobre el que volveremos un poco más adelante. Lo característico de este espacio singular es lo cuidado del mismo (tanto en lo relativo al proyecto en su estética y diseño como en su limpieza y mantenimiento) y que esa caracterización limítrofe lo convierte en cierto modo en un producto cultural (al estilo de lo que podría calificarse como un museo), además de religioso, transreligioso o postreligioso.

En alguna medida se parece al modelo que estamos revisando, por ejemplo, la sala ecuménica-multiusos/capilla de la Casa de Espiritualidad Sant Felip Neri de Barcelona (ilustración 94). Su zona focal está presidida por un crucifijo que se ubica en un espacio empotrado con puertas correderas que puede cerrarse para llevar a cabo cualquier otro tipo de ceremonias al desaparecer así los elementos religiosos más evidentes con este sencillo procedimiento. Se puede también usar como sala de exposiciones y

sala de conferencias, por lo que el uso cultural, que desborda, por tanto, lo meramente religioso, no deja de resonar en este tipo de propuestas. De todos modos, hay que tener presente que el contexto general de ubicación de esta sala es un centro católico, aunque con unas características particulares, pues en él se desarrolla también, en otra sala (ilustración 95), en este caso desprovista de sillas, una práctica continuada de zen de aroma católico dirigida por la maestra zen de la escuela Sanbo Zen (Sanbo Kyodan), y monja filipense, Berta Meneses. Quizá este interesante diseño, aunque se pueda asociar con el modelo que revisamos, en cierta medida pueda ubicarse más propiamente en el modelo 6 que veremos más adelante.

Quizá la mayor crítica que se puede hacer a los EMC de sala única y uso colectivo es que si no se tiene un especial esmero con ellos, tienden a ser gestionados de modo descuidado por la propia complejidad de compatibilizar una presencia continuada de usuarios y cultos. Suelen convertirse en espacios desestructurados e incluso desordenados en los que en una parte se colocan algunas alfombras, mientras que en otras se ponen algunas sillas, no estando nunca el espacio para el culto sentados en el suelo adecuadamente limpio, ni el del culto sentados en sillas suficientemente espacioso y cómodo, siendo necesario añadir los problemas de incompatibilidades horarias antes reseñados. Pueden terminar resultando espacios tendentes al abandono. Y suelen ser espacios en los que el uso colectivo se termina disuadiendo por la propia incomodidad que genera, estando abocados finalmente a un uso meramente individual, por lo que tienden a configurarse como salas de silencio, el modelo 2 que citaremos a continuación.



Ilustración 94: Casa de Espiritualidad Sant Felip Neri de Barcelona. Sala de usos múltiples con el altar retirado, y el crucifijo que preside el espacio, oculto al cerrar las puertas correderas del fondo



Ilustración 95: Casa de Espiritualidad Sant Felip Neri de Barcelona. Sala para la práctica del zen

Pero desde el punto de vista de las ventajas, una sola sala, además de resultar una solución más sencilla desde el punto de vista arquitectónico, puede permitir albergar en el mismo espacio muchos más asistentes a la vez a la hora de desarrollar una ceremonia determinada en la que se espera mucha participación (en España la circunstancia más común sería la misa dominical, y también algunas otras ceremonias a desarrollar en fechas señaladas).

- Modelo 2: sala de recogimiento o sala de silencio

Se trataría de implementar una sala sin la menor connotación religiosa, y en la que no se realizarían actos de culto colectivo. No requeriría ningún aditamento, simbología, orientación o característica particular. Su uso se limitaría a ofrecer este espacio a quienes pudieran necesitar recogerse en una sala silenciosa y neutra, donde poder estar en un ambiente de tranquilidad.

Se podría incluso plantear si podría de modo pleno denominarse de hecho como sala multiconfesional puesto que no habría en ella un uso por parte de ninguna confesión de modo evidente. Pero presenta la indudable ventaja de que su gestión es extremadamente sencilla. Al resultar una sala de recogimiento o de silencio, donde no se realiza ninguna actividad que comprometa recursos de ningún tipo, el mantenimiento sería mínimo y

nada particularizado respecto a cualquier otro espacio del edificio en que se ubique, con unos requerimientos de limpieza comparables a los de las salas de uso menos exigente.

Frente a los modelos que revisaremos a continuación, los que acabamos de detallar se caracterizan por cumplir:

-El principio de no confesionalidad y de neutralidad estatal de modo máximo: aunque en el caso de las salas de recogimiento desaparecería casi de modo completo el parámetro religioso explícito de la ecuación.

-Los principios de pluralismo y de cooperación entre el Estado y las diversas confesiones religiosas de modo mínimo en especial en el caso del modelo 2, por la misma razón esgrimida en el punto anterior.

-El principio de libertad de conciencia modo máximo: ya que las creencias de los usuarios de estos espacios no se evidenciarían en modo alguno en los usos individuales, y solo en el modelo 1, cuando se desarrollasen ceremonias colectivas, quedaría en evidencia la opción religiosa implícita de sus participantes.

Un paso ulterior, pero que escapa a los parámetros de la tipología que planteamos, lo tenemos en los centros en los que no se incluye ninguna sala de este tipo, y que podríamos numerar como modelo 0. Puede resultar, desde luego, una opción cómoda y atractiva desde el punto de vista de los responsables de la administración de los centros públicos, pues los metros cuadrados dedicados a salas multiconfesionales en otros lugares se podrían aquí dedicar a cualquier otro asunto. Además, se enmarca en una tendencia que tiene no pocos seguidores, particularmente en Europa, consistente en relegar la religión al ámbito de lo privado, cuando no al de lo íntimo. Pero no se puede obviar que enfrenta la sensibilidad de un gran número de personas y, en particular, de quienes se encuentran en una situación de restricción de libertad de movimientos (reclusos, ancianos, enfermos, etcétera). Existen centros públicos en los que se ha optado por este modelo, por ejemplo, algunos de los hospitales especializados o que no contemplan estancias nocturnas de hospitalización, que se están poniendo en marcha en nuestro país, pero cabe que en ellos se produzcan defunciones y carecerían de una sala de recogimiento para quienes puedan requerirla en una circunstancia de este tipo.

b) *Tipología de espacios multiconfesionales II: modelos pluriconfesionales equilibrados (modelos 3 y 4)*

Los dos modelos que se repasarán a continuación se caracterizan, respecto de los anteriores, por el hecho de que algunas salas de culto están adscritas a confesiones determinadas.

Son modelos pluriconfesionales porque se caracterizan por la pluralidad, son equilibrados porque no se discrimina a unas confesiones respecto de otras más que en lo relativo a privilegiar en alguna medida a quienes hayan firmado acuerdos o alguna otra fórmula de cooperación con el Estado, o también a quienes lo soliciten en cada caso específico.

En tanto que EMC cumplen:

-Los principios de pluralismo y de cooperación entre el Estado y las diversas confesiones religiosas de modo máximo: al adscribirse a confesiones determinadas y en especial a aquellas con las que el Estado ha firmado acuerdos, resultan especialmente cómodas de utilizar por dichas confesiones.

-El principio de no confesionalidad y de neutralidad estatal de modo medio: ya que la adscripción a confesiones determinadas nunca podrá resultar absolutamente neutral. Además, el que los administradores generales del centro deleguen parcialmente en las diversas confesiones la gestión de dichos espacios puede ser entendido como un cierto grado de renuncia a la no confesionalidad.

-El principio de libertad de conciencia y de creencias de modo medio: si bien se implementaría una sala de recogimiento en el contexto del espacio multiconfesional, la explícita adscripción confesional del resto de las salas podría no resultar cómodo para usuarios con un perfil de identificación religiosa difuso, bajo o nulo.

Además de lo antes expuesto, un grave problema que presentan estos modelos es lo muy costoso de su implementación pues exige multiplicar las salas. E incluso cabe la posibilidad de que el sistema tienda a crecer y diversificarse en el futuro puesto que muchas confesiones que en la actualidad carecen de acuerdos o fórmulas de cooperación podrían alcanzarlas más adelante.

Añádase que en última instancia se tiende a configurar el espacio multirreligioso de un modo segregado, al diferenciar las salas por religiones, produciendo un efecto de gueto religioso en alguna medida. Además, analizado desde una mirada global, tiende a privilegiar las confesiones con arraigo mayor en un determinado contexto geográfico. En cierto modo en este modelo se pueden clasificar las salas puestas en marcha en el aeropuerto de Bruselas antes citadas, en las que ya evidenciamos que, por ejemplo, hinduismo, budismo u otras religiones diferentes de las que derivan de lo que podríamos denominar “herencia abrahámica” o que se asocian a la apuesta laica tan europea (y belga en particular), no hallan cabida.

- Modelo 3: una sala por confesión con acuerdos y salas multiusos

Se trata de un modelo que, a pesar de los recursos económicos y logísticos que exige su puesta en marcha, presenta analogías con lo que se lleva a cabo en otros ámbitos públicos. En el marco educativo, en lo relativo a la enseñanza de la religión, en la actualidad, como hemos visto en el capítulo anterior, se aplica un modelo segregado muy parecido: así, por ejemplo, los alumnos de Secundaria se podrían llegar a dividir en 5 opciones (educación religiosa católica, evangélica, islámica, judía o quienes no cursan ninguna de las anteriores, a la espera del futuro de la cultura de las religiones) y durante la franja docente en que se desarrollasen estas materias el centro escolar tendría (en teoría) que proveer los espacios singularizados para su desarrollo.

En el caso de las salas multiconfesionales, siguiendo este mismo criterio, en la actualidad debería dividirse dicho espacio en los siguientes locales:

- para el culto católico
- para el culto evangélico
- para el culto judío
- para el culto islámico
- para cultos múltiples (para el resto de confesiones registradas)
- para el recogimiento sin connotaciones religiosas

Cada confesión gestionaría su espacio adscrito, quedando la gestión por parte de los administradores generales del centro circunscrita a las dos últimas salas.

Un modelo aún más costoso (pero más equilibrado) sería el que también reflejase salas especiales para las confesiones con notorio arraigo (que en la actualidad son cuatro: seguidores de la IJSUD, TJ, budistas y cristianos ortodoxos). El sistema pluriconfesional más equilibrado (y absolutamente inviable) sería, desde luego, aquel que ofreciese un espacio de culto propio en todos los centros públicos a cualquier confesión susceptible de solicitarlo por tener seguidores en dicho centro en particular, se trata del que clasificamos como modelo 4.

En resumen, aunque siga criterios con fuertes analogías con los que se emplean en el modelo educativo, como hemos visto, y resulte teóricamente bastante correcto desde el punto de vista del marco normativo español y en general desde los criterios comunes de respeto al pluralismo religioso ya que cada espacio adscrito puede ser orientado, amueblado, implementado y gestionado del modo más satisfactorio según las exigencias específicas de cada confesión a la que se adscribe (resultando centros de culto equivalentes a cualesquiera otros de los que pudiesen disponer), en general y desde el punto de vista del diseño arquitectónico, este modelo tiende a

resultar inviable, ya que exigiría dedicar un volumen muy grande de salas al EMC en cada centro.

- Modelo 4: un espacio para cada grupo que lo solicite en cada centro

En este modelo el equilibrio pluriconfesional se regula en cada centro público de modo contextualizado. La adscripción de salas se haría atendiendo a las necesidades reales que se advirtiesen en cada centro en particular. Frente al modelo anterior, el equilibrio entre confesiones con lugares de culto adscrito y confesiones que no los tienen no provendría solo de que hubiesen firmado acuerdos u otros convenios de cooperación con el Estado, sino de que efectivamente vayan a usar dichos lugares porque cuenten con seguidores en el centro.

Así, en todos los centros de España se supone que habría una sala para el culto católico. Sin duda la sala para el culto islámico sería imprescindible en lugares con una alta población de religión musulmana, en particular en Ceuta y Melilla, donde probablemente el culto judío y el hinduista requiriese espacios específicos también. La sala de culto evangélico se implementaría en el caso en que hubiese demanda y otro tanto ocurriría con la sala de culto judío, e incluso con la sala de recogimiento u otras.

De hecho, este modelo, que se adapta a las necesidades reales (y no solo teóricas), se suele seguir en alguna medida en la actualidad en centros donde confluyen usuarios con sensibilidades religiosas diversas en calidad de clientes, como son particularmente los tanatorios privados, que están diversificando sus servicios para atender la demanda de cualquier potencial cliente (aunque este tipo de plus pueda requerir un coste económico adicional para quien lo encarga) y ofreciendo salas que se preparan ad hoc cuando lo requieran los deudos o la persona difunta en sus últimas voluntades.

c) Tipología de espacios multiconfesionales III: modelos pluriconfesionales no equilibrados (modelos 5 y 6)

Frente a los dos modelos anteriores, en los dos siguientes el equilibrio entre unas opciones religiosas y otras no aparece como una prioridad. Se adscriben las salas a ciertas confesiones y no a otras según criterios que no resultan explícitos o no tienen que ver de modo claro con la normativa actual a la hora de discriminar entre unos grupos y otros.

En tanto que EMC cumplen:

-Los principios de pluralismo y de cooperación entre el Estado y las diversas confesiones religiosas de modo medio-bajo: al adscribirse uno de

los espacios a la confesión católica, particularizada en la propia Constitución, y otro compartido entre el resto de las confesiones, e incluso un tercero a la confesión minoritaria con mayor impacto y nivel de uso (generalmente el islam), se trata de un modelo pluriconfesional, pues en principio todas las confesiones podrían tener acceso a dichos espacios, pero dicho acceso no se hace de forma equilibrada.

-El principio de no confesionalidad y de neutralidad estatal de modo muy bajo: ya que la adscripción a unas confesiones y no a otras sin que los criterios sean neutrales (o cuando menos tiendan a ser jurídicamente neutrales) vulnera la no confesionalidad.

-El principio de libertad de conciencia y de creencias de modo muy bajo, salvo que se implementase también una sala de recogimiento en el contexto del espacio multiconfesional. Si este tipo de usuarios fuesen derivados a la sala multiusos podría no resultarles cómodo el espacio dado el perfil que les caracteriza, de identificación religiosa difusa, baja o nula, en particular si en esa sala hay algún tipo de material dejado por las confesiones que lo utilizan (como es el caso, por ejemplo, del oratorio multiconfesional del aeropuerto de Madrid, que hemos revisado antes).

- Modelo 5: tres salas

Se trata de un modelo que intenta en especial combinar las exigencias de la historia (el peso histórico del catolicismo en España), del uso (la importancia numérica del culto católico y el uso exigente -cinco veces al día- por parte del culto musulmán) y de la apertura a la pluralidad (al proponer también una sala multiusos). Desde luego, particularizar una sala como oratorio musulmán sirve para paliar en parte los problemas de la incompatibilidad horaria de uso de los EMC, ya que éste es muy constante y cotidiano en el islam, como ya vimos, evidenciando lo que se ha llegado a definir como “the Elephant in the Prayer Room” (Hewson y Brand 2011: 18, constatando que en el Reino Unido los usuarios más asiduos de este tipo de salas son justamente los musulmanes). Además, muchos otros autores han puesto de relieve lo insatisfactorio de la resolución en muchos casos en los EMC de las particulares necesidades del culto islámico (por ejemplo: Sheik 2004; Abu Ras y Lance 2011; Gilliat-Ray 2011). Esta solución que se propone resuelve definitivamente el problema, pero por medio de la adscripción exclusiva del uso del espacio.

Se trata de un modelo que se ha seguido, por ejemplo, como hemos podido ver, en la implementación de las salas multiconfesionales del aeropuerto de Madrid en sus terminales 1 y 4. En este modelo hay por tanto dos confesiones privilegiadas, la católica, por una parte, y por otra, de entre las confesiones con acuerdos firmados en 1992, solamente el islam.

Esta opción, a pesar de no resultar equilibrada y por tanto presentar incongruencias de tipo jurídico (entre otras varias evidenciables) no resulta ilógica desde el punto de vista de las necesidades de un centro de las características de un aeropuerto, en el que los usuarios potenciales principales de estos espacios resultan ser en España, justamente, católicos y musulmanes. Los católicos lo son no solamente por la gran población de fieles españoles, sino también por los fieles provenientes (y en trasbordo) desde países católicos de Latinoamérica, que forman un número nada desdeñable de usuarios del aeropuerto. Los musulmanes lo son porque, además del peso creciente del islam en España, también hay un número no menos creciente de viajeros en trasbordo que provienen de países de mayoría musulmana para los que llevar a cabo a las horas prescritas las oraciones en un espacio diferenciado y de modo colectivo resulta una necesidad destacable, por resultar más discreto que hacerlo en cualquier otro lugar del aeropuerto y de modo individual y porque en la sala oratorio-mezquita disponen de una orientación adecuada a La Meca y de unas tablas con los horarios de oración para el momento y lugar en que se encuentran. En el aeropuerto de Bruselas antes mencionado hay que evidenciar que la sala más utilizada en el culto diario es justamente la musulmana, pero sus usuarios principales no son viajeros, sino trabajadores del aeropuerto de credo islámico. Quizá en España no sea una circunstancia muy destacable todavía, pero es de suponer que resultará en el futuro mucho más común.

Con esta solución se resuelven, además, los principales problemas de incompatibilidad horaria y logística antes expuestos. Pero, optar por esta solución en un centro hospitalario o penitenciario, por ejemplo, podría ser resentido por otros usuarios (tanto no creyentes como seguidores de otras confesiones que no sean el islam y el catolicismo) como claramente discriminatorio.

- Modelo 6: dos salas, una católica y otra para el resto de confesiones

Sigue tratándose de un modelo pluriconfesional, pero en este caso se discrimina positivamente solo una confesión: la católica. La sala de usos múltiples la compartirían el resto de confesiones.

Se trata de un modelo que quizá no resulte ajeno, por una cierta lógica que trasluce incluso el propio artículo 16,3 de la Constitución, a una mirada hacia las religiones que en España tiene una historia secular. No es un modelo plenamente confesional, pero resulta fronterizo con los dos siguientes (7 y 8) que son claramente confesionales y los tres forman una gradación en la expresión del privilegio católico materializado en estos EMC que en puridad terminan dejando de serlo (para convertirse en espacios sencillamente confesionalizados).

En todo caso la idea de dos salas, una para el culto católico y otra para el resto, no deja de resultar una solución sencilla a pesar de los problemas de índole general ya reseñados (respecto de la no confesionalidad y neutralidad estatales, por ejemplo). Desde luego no es una solución cómoda para los perfiles de usuarios no religiosos y no dejaría de plantear problemas relativos a la incompatibilidad horaria y logística en la sala de usos múltiples. Pero hemos visto que es hacia la que se han decantado en el caso del tercer aeropuerto más utilizado en España, que es el de Málaga.

d) *Tipología de espacios multiconfesionales IV: modelos confesionales (modelos 7 y 8)*

Frente a todos los modelos anteriores, en los dos siguientes no se acepta el pluralismo más que de modo tangencial (y como una concesión). Solo se implementa una sala y está adscrito su uso como capilla católica. En el modelo 7 se permitiría el uso para otras confesiones como un préstamo o cesión, en el modelo 8 las confesiones no católicas sencillamente no dispondrían de la posibilidad de utilizar ni ese ni ningún otro espacio y por tanto en realidad no nos encontraríamos ante lugares como los que estamos estudiando en este trabajo (es decir espacios multiconfesionales, porque faltaría la primera parte de la ecuación, la pluralidad, lo múltiple, en el producto final), pero se trata de una opción todavía muy común en nuestro país y resulta necesario tenerla en cuenta en una tipología con ambiciones de exhaustividad como la que proponemos.

En tanto que espacios de culto, pues casi no se les podría denominar salas multiconfesionales, ambos modelos cumplen:

-Los principios de pluralismo y de cooperación entre el Estado y las diversas confesiones religiosas de modo bajo o muy bajo: de hecho, el acceso al lugar de culto por parte de otras confesiones que no sean la católica no está garantizado. En última instancia este modelo no está en sintonía con la legislación actual y en particular con los acuerdos de cooperación firmados en 1992 con evangélicos, judíos y musulmanes.

-El principio de no confesionalidad y de neutralidad estatal de modo nulo: al tratarse de modelos confesionales su presencia exclusiva en centros públicos resulta, además, una rémora de los modelos confesionales pre-democráticos.

-El principio de libertad de conciencia y de creencias de modo nulo: por lo expuesto también en el caso anterior.

Se trata en cualquier caso de modelos poco recomendables y claramente disuasorios para cualquier usuario que no sea católico, salvo quizá para

cristianos ortodoxos que suelen compartir habitualmente los espacios cedidos por la Iglesia católica en España sin que se evidencien fuertes incompatibilidades en relación con la simbología y características generales del espacio de culto (y también en menor medida con anglicanos o luteranos, con los que también esta práctica de cesión no es inhabitual).

- Modelo 7: capilla católica que se cede puntualmente a otras confesiones

En centros en los que la capilla presenta valores singulares (histórico-artísticos o de otro tipo) y en los que no resulta viable implementar otros espacios, este modelo puede resultar un camino posible a seguir, a pesar de todos los problemas que plantea. Resulta difícil, a la vista de lo antes expuesto sobre incompatibilidades horarias y logísticas (y también en lo relativo a la simbología y orientación), imaginar cómo se podría llegar a desarrollar el día a día de un uso efectivamente (o incluso aproximadamente) multiconfesional de este tipo de capillas y locales que no consista meramente en una cesión muy esporádica. Desde luego un culto musulmán continuado (con las cinco oraciones diarias y la más larga del viernes) presentaría un notable y casi insalvable reto.

Este fue el modelo que en alguna medida se siguió en 1992 al implementar el Centro ecuménico Abraham en la Villa Olímpica de Barcelona (Rom 2011), obra de los arquitectos Josep Benedito y Agustí Mateos. Si bien se siguieron las normas de aquel entonces del Comité Olímpico Internacional que planteaban la necesidad de ofrecer salas de culto (y servicios religiosos) para las cinco confesiones que reconocía: el cristianismo católico, el cristianismo evangélico, el islam, el judaísmo y el budismo, en última instancia el proyecto no se configuró como un espacio multiconfesional en sentido pleno (implementado desde la administración pública) sino que fue el arzobispado de Barcelona quien puso en funcionamiento este centro que fue multiconfesional y con asistencia religiosa para las cinco confesiones mientras duraron los juegos pero que singularizó su uso una vez terminado el evento, convirtiéndose en la parroquia católica del Patriarca Abraham. Este centro se ha incluido en el modelo 7, pero quizá en alguna medida correspondería al modelo 4, pues se puede decir que fue diseñado para cumplir un propósito que corresponde a centros del modelo 4, pero se materializó como un espacio compartido cedido por la Iglesia católica (al modo del modelo 7) cuyo diseño, implementación y gestión estuvo principalmente en manos de esta confesión (aunque el Ayuntamiento de Barcelona y el Comité Olímpico Internacional marcasen directrices en el momento de su primer uso).

- Modelo 8: solo capilla católica

Desde luego esta opción es muy poco recomendable, aunque no resulte nada extraordinaria en muchos centros públicos en España. De hecho, es la única opción que se ofrece, por ejemplo, en muchos aeropuertos españoles o en particular en la terminal 2 del de Madrid, como vimos. Resulta también un modelo habitual en muchos centros hospitalarios españoles y en universidades, cuarteles y otros espacios públicos evidenciando una historia arquitectónica entrelazada con la historia religiosa de un país que, salvo momentos excepcionales (como la Segunda República), contó con religión oficial hasta 1978.

Un buen ejemplo lo ofrece la Universidad Complutense de Madrid, que mantiene capillas católicas en una decena de facultades, algunas, incluso contiguas, como ocurre con Filosofía y Derecho. En algún caso, y la capilla de la Facultad de Filosofía es un excelente ejemplo, se trata de espacios muy cuidados, con valores patrimoniales innegables (ilustración 96), pero en otros son simples aulas habilitadas sin el menor aliciente desde el punto de vista patrimonial.

Resulta evidente que, a medio plazo, la tendencia ha de ser la de pluralizar los usos y los espacios y, a la larga, la de optar por modelos de EMC no adscritos.



Ilustración 96: Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía. Capilla

6) LOS ESPACIOS MULTICONFESIONALES: PROPUESTAS PARA UN DISEÑO NEUTRAL Y OPERATIVO

A continuación, tras evidenciar los problemas que plantean los modelos revisados anteriormente, se proponen dos modelos de diseño de salas multiconfesionales que se estima que resuelven dichos problemas de un modo adecuado para conseguir configurar espacios verdaderamente neutrales y operativos.

Se trata de EMC sin adscripción a ninguna confesión determinada. Serían salas de uso compartido entre todas las confesiones susceptibles de requerirlo y, a la vez, cumplirían perfectamente como salas de recogimiento para usuarios que no tuviesen una adscripción religiosa determinada. Son salas caracterizadas por la neutralidad en todos los aspectos; y la gestión, limpieza y administración recaería plenamente en los responsables y administradores de los centros en los que se ubiquen. Toda la simbología religiosa (incluidos libros y folletos) y los objetos de culto particulares de cada confesión tendrían que ser móviles y se retirarían después de cada culto, por tanto, resulta imprescindible que también se implemente un espacio de almacén-despacho con taquillas cerradas para guardar este material.

Estos modelos de EMC se significarían por cumplir:

-El principio de libertad de conciencia y de creencias de modo máximo: al no presentar ninguna adscripción religiosa determinada a priori pueden servir también para usuarios con un perfil de identificación religiosa difuso, bajo o nulo.

-El principio de no confesionalidad y de neutralidad estatal de modo máximo: al no adscribirse a ninguna confesión en especial y su gestión recaer en manos de los administradores generales del centro donde se ubiquen, se opera de un modo en que la neutralidad tiende a ser máxima.

-Los principios de pluralismo y de cooperación entre el Estado y las diversas confesiones religiosas de modo medio-alto: están abiertos a ser utilizados por cualquier confesión, tanto con las que el Estado ha firmado acuerdos, como con las que disfrutan de algún reconocimiento en particular y, en general, con cualquiera que esté inscrita en el RER, pero no adscribiéndose a ninguna de ellas.

Son, como ya se ha adelantado, los modelos más recomendables.

a) *Modelo A: dos salas, una con sillas y otra sin sillas*

El espacio estaría dividido en dos salas según un criterio completamente neutral consistente en diferenciar a sus usuarios dependiendo no de la religión que profesen sino de cómo encaren la posición durante el culto o el

tiempo de recogimiento.

La sala con sillas o banquetas la utilizarían quienes en los cultos habitualmente utilizan dicho mobiliario y quienes quieran optar por una sala de recogimiento en la que puedan sentarse en sillas. En esta sala se situarían un número suficiente de asientos para la media presumible de usuarios del local, que dependerá mucho del tamaño y características del centro donde se ubique. En grandes centros hospitalarios o en residencias de mayores esta sala, que es la que sería utilizada para el culto católico, necesitaría tener unas dimensiones importantes para satisfacer en especial la demanda del culto dominical.

Por su parte, la sala sin sillas la utilizarían quienes en los cultos suelen situarse directamente en el suelo y antes de entrar en el recinto de culto se descalzan, además de quienes quieran optar por una sala de recogimiento en la que se puedan sentar en el suelo.

El almacén-despacho no tendría que ser muy grande dado que en él no sería necesario más que ubicar una mesa de despacho, un espacio para la mesa-altar móvil y el atril y las taquillas pertinentes para los objetos particulares (imágenes, crucifijos, ropas, libros o rollos sagrados, etcétera) que se vayan a utilizar por parte de cada confesión religiosa, además de una zona apartada para conversaciones de índole más privada (como confesiones o peticiones de consejo espiritual). Tendría la ventaja, al localizarse entre las dos salas, de permitir una insonorización muy adecuada entre ambas.

Las salas no tendrían más referencia distinguible que algún tipo de señal en la pared correspondiente que sirviese para indicar la dirección Este (y que, por tanto, permita ubicarse muy fácilmente en esa o en cualquier otra dirección que se desee).

Un diseño muy sencillo, y adaptable a cualquier solución arquitectónica estándar que se haya propuesto para el centro en general, consiste en habilitar dos salas cuadradas separadas por un almacén-despacho, accesible desde ambas. De todos modos, si se desea que las salas sean octogonales, hexagonales o circulares el diseño general es muy parecido al de las salas cuadradas con la particularidad de que quedarían algunos espacios muertos más.

En todo caso se trata de una solución arquitectónica sin complicaciones que se circunscribe a un espacio rectangular cuyas medidas variarían, evidentemente, dependiendo del tamaño y ocupación del centro público en el que se ubique (ilustración 97).

La orientación al Este se tendría que situar en cualquiera de las dos paredes que no presentan puertas (ni la de entrada ni la del almacén-despacho), resultando quizá más adecuada la pared que se halle enfrente de la

entrada a la sala, aunque la lateral tampoco resulta inadecuada si la posición de las salas en el conjunto del centro así lo aconsejase.

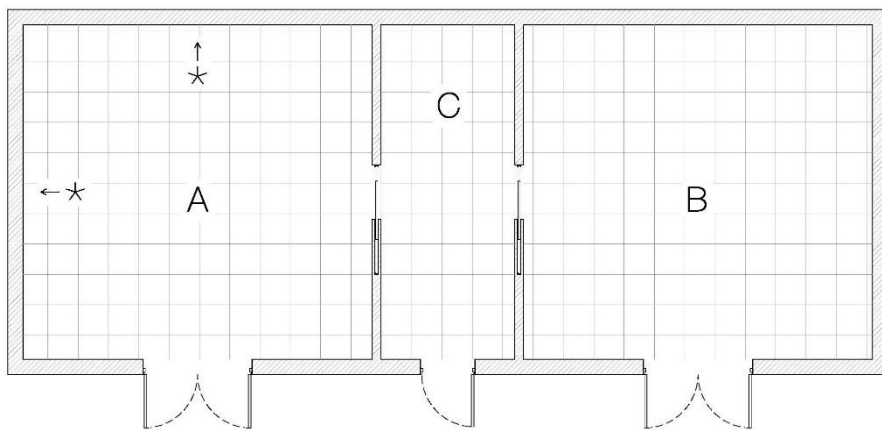


Ilustración 97: MODELO A: A= sala sin sillas / B= sala con sillas / C= almacén-despacho / *= orientación (Este)

Las ventajas de este modelo son que se solucionan:

-Los principales problemas de incompatibilidad horaria que pudieran plantearse. Dada la exigencia de oraciones comunitarias y la importancia numérica en nuestro país tanto de católicos como de musulmanes, la sala sin sillas la utilizarían principalmente los musulmanes. Los problemas de ocupación reiterada del espacio de culto por la tarde podrían resolverse fácilmente con el resto de usuarios susceptibles de emplear la sala (budistas, hinduistas, entre otros) que podrían utilizarla muy libremente por la mañana. Además, al no ser los tiempos de uso por parte de los musulmanes muy largos (salvo en el caso del viernes al mediodía y de algunas festividades determinadas), quienes deseen emplear esta sala para finalidades de recogimiento dispondrían de mucho tiempo para hacerlo. Incluso podría servir para este fin en los momentos en los que la otra sala esté ocupada (y viceversa). La sala con sillas por su parte podría ser empleada de modo más cómodo entre sus posibles usuarios, incluso en el horario de tarde. Resultaría muy sencillo diseñar un horario de uso anual, incluso teniendo en cuenta cambios entre invierno y verano. No solo los rituales comunitarios judíos vespertinos tendrían una cabida sencilla, sino que se podrían establecer misas católicas también en horario de tarde y otros cultos cristianos en general, que no tendrían que concentrarse en la franja matutina.

-Los problemas derivados de la necesidad de limpieza concienzuda de la sala entre su empleo por parte de usuarios que entran calzados y quienes lo hacen descalzos. Hay que incidir en el hecho de que los segundos, al sentarse en el suelo o sobre alfombras y al hacer prosternaciones y tomar

posiciones de rodillas e incluso tocar el suelo con la cabeza, necesitan que se extreme la limpieza del suelo para que la sala resulte decorosa e incluso hasta higiénica.

-Los problemas logísticos de tener que vaciar de sillas la sala cuando vayan a utilizarla usuarios que no las requieren, y que permite, además, que el almacén sea menor y de gestión más cómoda.

b) *Modelo B: dos salas intercomunicadas por una puerta corredera*

El mayor problema que presenta el diseño de la sala doble que acabamos de proponer es que no permite albergar a muchos asistentes a la vez a la hora de desarrollar una ceremonia determinada en la que se espera una nutrida participación. Sin duda en una sola sala caben más personas que si se parte el mismo espacio disponible en dos salas más pequeñas. Es quizá una de las razones que ha llevado a que la práctica más común a escala global sea implementar una única sala multiconfesional. Una solución posible, derivada de la anterior y muy cercana en el diseño sería implementar las dos salas cuadradas, pero separadas por una puerta corredera que en el caso excepcional de una alta utilización pudiera dejar libre un espacio mayor al unirse ambas piezas (ilustración 98).

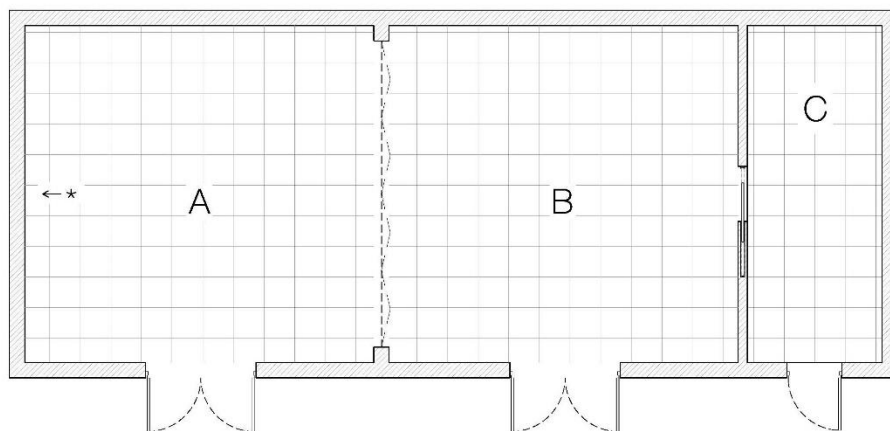


Ilustración 98: MODELO B: A= sala sin sillas / B= sala con sillas / C= almacén-despacho / *= orientación Este

El único problema de importancia que entraña esta solución radica en la dificultad a la hora de conseguir una adecuada insonorización de ambas salas cuando la separación esté cerrada y se desarrollen cultos a la misma hora en cada uno de los espacios separables.

Un problema ulterior sería la ubicación del almacén-despacho, que no podría situarse entre ambas salas con la ventaja del plus de insonorización que se conseguía con ello. Dado que los usuarios que tendrían que extraer de él piezas de mayor entidad (como el altar o el atril) serían los que empleasen la parte en la que hubiese habitualmente sillas, la solución sería situar ésta contigua al almacén-despacho. En el caso de que la parte sin sillas se utilizase, abriendo la puerta corredera, durante un culto con una afluencia mayor de fieles que suelen sentarse en sillas, y se quisiese que pudieran estar todos sentados, en el almacén, que tendría que tener un mayor tamaño, tendría que haber un cierto número de sillas plegables para estas circunstancias.

La dirección principal de uso en el caso de que la sala unida se utilice para cualquier culto multitudinario sería el lado más corto del rectángulo no ocupado por la puerta de entrada al almacén-despacho.

Como este uso multitudinario podría no ser solamente el católico (que desde luego es en España el susceptible de congregarse a un mayor número de fieles), sino que, por ejemplo, también alguna festividad musulmana pudiera congregarse a muchos participantes (como por ejemplo el final del ramadán), la orientación de dicha pared principal convendría que fuese al Este. En el caso de desarrollarse estos usos que exigen abrir la puerta corredera habría, desde luego, que tener buen cuidado en la limpieza posterior de las salas.

7) ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA NECESARIA APUESTA POR EL PRAGMATISMO Y LA CONTEXTUALIDAD

Se ha incidido a lo largo del capítulo en la importancia de diseñar los EMC como espacios neutrales y desde luego la neutralidad es el principal elemento a tener en cuenta en contextos caracterizados por la diversidad religiosa como son los que planteamos. Pero no se puede dejar de plantear que no puede existir una neutralidad perfecta, en especial porque este tipo de espacios se ubican en localizaciones bien específicas.

La pulsión global-local caracteriza por tanto estos espacios, como estamos viendo y desde luego hay que tener en cuenta que el peso de la historia, del patrimonio material e inmaterial, es un elemento clave a la hora de convertir en verdaderamente operativo el proceso de puesta en marcha de este tipo de espacios. En el caso español el peso de lo católico es indudable, del mismo modo que en países con otras mayorías las bases para pensar este asunto habrían de contextualizarse para tener en cuenta sus particularidades específicas. Resulta necesaria una apuesta firme por el pragmatismo que pondere los valores patrimoniales puestos en juego a la hora de

dar el paso en la transformación de lugares de culto adscritos en lugares plenamente multiconfesionales.

Sin duda los modelos A y B, propuestos en el apartado anterior, son los más adecuados y neutrales desde el punto de vista teórico y los susceptibles de ser implementados en cualquier país y en cualquier contexto específico (sirviendo para cualquier centro de cualquier tipo en que se quieran ubicar). Pero no siempre podrán ser por los que se apueste en todas las ocasiones y, por ejemplo, en el caso español, donde el peso del patrimonio religioso católico en este tipo de lugares es en ocasiones destacado (con hospitales, cuarteles, aeropuertos, residencias de mayores o universidades, entre otros, con notables capillas católicas por sus valores histórico-artísticos o de uso y ocupación) se requiere una actitud pragmática y contextual, que descienda al análisis particular de cada centro y sus circunstancias específicas.

En resumen, se pueden ofrecer las siguientes sugerencias en lo relativo a la implementación de salas multiconfesionales para el caso español:

1) Sin duda el modelo A es el que mejor resuelve las incompatibilidades horarias o la insonorización, y es apto en principio para cualquier tipo de centro. Sería el que resulta más operativo, versátil y contextual.

2) De todos modos, a la hora de implementar estos espacios en centros nuevos o que carecen en la actualidad de salas de este tipo y que se calcula que van a tener un nivel de uso diario destacado, lo conveniente podría ser en algunos casos optar por el modelo B. En el caso de los hospitales conviene tener en cuenta que el uso católico es muy destacado y que, por tanto, algún tipo de prioridad de uso en favor de estos usuarios mayoritarios será necesaria. El modelo B sería en hospitales o en residencias de mayores, donde se puede requerir un espacio católico grande para la misa del domingo, el más operativo, y de hecho solo habría que abrir la puerta corredera y unificar ambos espacios una vez a la semana. El modelo A sería el más recomendable en centros militares, donde la diversidad de usuarios es mayor y donde el culto dominical no resulta de una asistencia tan masiva, ya que la mayoría del personal no tiene que estar en domingo presente en esas instalaciones, salvo casos excepcionales, y, si lo desean, pueden, por tanto, cumplir con los requisitos de sus opciones religiosas (y en particular el precepto dominical caso de ser cristianos) en las parroquias o en los centros de culto que les correspondan o donde estimen oportuno.

3) Por su parte, en centros nuevos o que carecen en la actualidad de salas de este tipo y van a tener un uso colectivo diario bajo el modelo 1

puede resultar operativo. En centros penitenciarios sería el más recomendable ya que por problemas de seguridad no resultaría, salvo excepciones, viable el pleno uso musulmán (con el cumplimiento colectivo de las cinco oraciones diarias, desde la del alba a la de la noche, por cuestiones de mera logística en relación a la vigilancia de los reos, particularmente en las horas intempestivas de la madrugada) y por tanto, la presión sobre una sala multiconfesional única sería poco exigente (con el viernes al mediodía para musulmanes, el domingo para cristianos y, si es el caso, el viernes tarde y sábado para judíos o cristianos de precepto sabático). En el caso de que el uso fuese más exigente (incluyendo en particular las cinco oraciones islámicas) se podría optar por implementar el modelo A o el B.

4) Para centros que cuentan en la actualidad con capilla católica pero que está en desuso o se utiliza muy esporádicamente, si es suficientemente grande, y previo acuerdo con las autoridades eclesiásticas pertinentes, convendría transformarla en EMC no adscritos según los modelos 1, A o B, dependiendo de las necesidades de uso.

5) Para centros que cuentan en la actualidad con capilla católica sometida a un uso destacado, lo más operativo sería implementar en lo posible otra sala para su uso por parte del resto de confesiones (según el modelo 6). De todos modos, a medio o largo plazo la tendencia a seguir debiera ser, previo acuerdo con las autoridades eclesiásticas pertinentes, convertir ambas salas en EMC no adscritos según los modelos 1, A o B.

6) Dado que la casuística puede llegar a ser muy variada, otras posibilidades requerirían operar de modo contextual. Por ejemplo, si la capilla católica presenta características singulares (por su valor histórico-artístico, por el arraigo colectivo de su uso, por el plus de valor que otorga al centro en la que se ubica, etcétera), puede resultar muy recomendable mantenerla. En el caso de salas multiconfesionales cuidadas en su diseño, como por ejemplo las de la terminal 4 del aeropuerto de Madrid, mantenerlas como están puede ser la mejor opción. Pero desde luego las salas multiconfesionales de la terminal 1 del mismo aeropuerto bien podrían remodelarse y adaptarse a alguna de las posibilidades antes propuestas y la sala de la terminal 2 bien podría pluralizar su uso o simplemente desaparecer derivándose sus usuarios a los EMC (convenientemente rediseñados) de la cercana terminal 1.

En todo caso mantener un equilibrio pragmático entre la normativa, la historia patrimonial, las necesidades específicas de cada centro en particular, y las perspectivas de uso, puede resultar el mejor criterio para hacer de los EMC una inversión de futuro y que satisfaga al mayor número posible de sus potenciales usuarios.

8) RETOS DE FUTURO: MÁS ALLÁ DE LA DICOTOMÍA RELIGIOSO/NO RELIGIOSO E INDIVIDUAL/COLECTIVO

Al reflexionar sobre los EMC un criterio que quizá no se ha resaltado lo suficiente en las páginas previas es que han de resultar espacios estables, que no pueden plantearse como cesiones o concesiones efímeras o puntuales que apuntalen en última instancia la prevalencia de las mayorías.

Ya hemos evidenciado un caso que puede resultar contraejemplar en nuestro país, el de los espacios puestos en marcha en los Juegos Olímpicos de Barcelona de 1992. En efecto se correspondían con una apuesta por la hospitalidad temporal por parte de la religión mayoritaria en el ámbito local, en un evento de ámbito global que no podía optar, desde luego, por invisibilizar a los atletas que viniesen de la multiplicidad de países del mundo participantes en ese magno evento y que desearan acceder a servicios religiosos de sus confesiones específicas. Pero muy simbólicamente, y una vez acabados los Juegos, vimos que se apostó por dismantelar los distintos servicios religiosos no católicos que se ofrecían, configurando el espacio, finalmente, como un lugar de culto adscrito a una única confesión, manteniéndose como una parroquia católica. Se trata de un ejemplo muy claro de apuesta de carácter asimétrico que resulta un camino bien distinto al que parece que se plantea que se va a dar desde Mensajeros de la Paz a la que se ha denominado como “catedral de Justo” en Mejorada del Campo (Madrid) y casi podríamos decir que es totalmente contrario al seguido en Estados Unidos, en la denominada Rothko Chapel, antes repasada, que llevó a generar uno de los espacios pioneros de este tipo, y muy significativo, además, por el poderoso programa iconográfico y las bases conceptuales con las que lo ideó finalmente su diseñador y creador. Quizá convenga dedicarle una reflexión más detallada.

Lo que en 1964, cuando fue encargado el trabajo a Mark Rothko, iba a ser una capilla universitaria estándar, terminó, a partir de 1967, convirtiéndose en un proyecto que buscaba trascender la adscripción religiosa católica específica. Lo que vio en 1971 la luz fue un espacio que se puede pensar que se concibió no tanto (o no solo) por un deseo de adecuarlo a una necesidad social en un contexto progresivamente multirreligioso, como hemos avanzado anteriormente que sería la clave en el surgimiento de este tipo de espacios en la actualidad. Parece el resultado, más bien, de una búsqueda personal de Rothko que intentaba, por medio de sus pinturas y el espacio que las albergaba, crear un programa iconográfico ubicado en una contextualidad que apostase por trascender cualquier opción religiosa determinada, configurando un lugar en el que cabría adentrarse en la expe-

riencia de la mirada interior que parece reflejarse en los colores y características de los cuadros que allí se cuelgan. Es como si se pudiera ver en ellos reflejado lo que un meditador percibiría, a lo largo de una vida de ojos cerrados o levemente entreabiertos, a través de los cuales llegasen, mitigados, matizados y velados, los reflejos cambiantes, pero también constantes, de lo que hay más allá de la piel y de los párpados. Pero también serviría para quien intentase hallar simplemente un momento de tranquilidad. Estaría abierto a cualquiera, sin adscripción de ningún tipo.

Así la capilla Rothko incide en un gran interrogante, y es el de hasta qué punto este tipo de espacios ideados de esta forma tan personal, individual y peculiar, permite realmente albergar un uso colectivo y si no serían más bien una sofisticada conformación del espacio mental que no necesitaría dar el paso de desbordar los límites de la piel y hacerse materialidad y, por tanto, nos estaría reflejando una intimización de lo religioso o hasta de lo que podríamos nombrar como postreligioso que lleva a una invisibilización que coincidiría con lo no religioso.

Pero justamente plantearlo así, como un espacio sin el menor referente religioso específico, incluso sin la menor referencia de índole directamente religiosa, permitiría acercar el espacio no solo a la variabilidad de las opciones religiosas, y en especial a las minoritarias cada vez más diversas, cuestión que resulta en la lógica de base de estos lugares que denominamos multiconfesionales, sino además permitir abrirlos a su uso por parte de personas no religiosas. La pregunta que surge de modo inmediato sería si este tipo de perfiles de posibles usuarios no estaría simplemente de más en ellos. En este punto habría que reivindicar su pertinencia, especialmente en contextos de ansiedad o de estrés, que no son extraños entre quienes pueblan prisiones, hospitales, residencias de mayores o tanatorios, pero en general también en otros lugares en los que se suelen implementar estos espacios multiconfesionales. Así encontramos que gente de sensibilidades religiosas y no religiosas comparten necesidades y angustias comunes, aunque vehiculadas de modos diferentes, desde una mirada creyente en unos casos y desde miradas no religiosas en otros. Por tanto, la necesidad de contar con espacios donde hallar sosiego y tranquilidad es compartida.

Ahondando un poco más, se podría llegar a pensar que los perfiles no religiosos harían un uso exclusivamente individual y que, por tanto, diseñarlos para tener también en cuenta ese tipo de usuarios, llevaría a devaluar las plenas posibilidades de implementación de dichos espacios como lugares de uso colectivo. En todo caso, esta dicotomía individual-colectivo, de resultar teóricamente relevante, aplicada a los espacios multirreligiosos hemos visto que generaría dos tipos bien diferentes de lugares. Por una parte, si es el uso individual el que se prima, solo resultaría necesario compartir

el espacio, no así las franjas horarias de uso, ya que solo se permitiría en esas salas el recogimiento individual, en el que no habría diferencia, por tanto, entre quien entabla un diálogo interior de carácter religioso de quien lo hace sin presupuestos religiosos. Serían los espacios que se configuran como salas de silencio, las nombradas como “*quiet rooms*” “*silent rooms*” “*Raum der Stille*”. Es el modelo 2 antes propuesto en la clasificación, criticado a veces por generar espacios que resultan totalmente anodinos. Por otra parte, si el uso colectivo se convierte en un elemento definitorio, la acción de compartir de modo consensuado con todas sus consecuencias, sería en este caso elemento clave. Y entonces se podría plantear que, si se piensan los espacios principalmente desde este punto de vista del uso colectivo, podría justificarse obviar la inclusión de los perfiles de los no religiosos en la ecuación. Tendrían una cabida secundaria ya que el uso principal, o por lo menos el más exigente, sería el que se vehicula por medio de los rituales colectivos, que resultarían la razón de ser última del espacio y de su diseño e implementación.

Pero hay que tener en cuenta que, también en este aspecto, los límites entre lo religioso y lo no religioso se difuminan en nuestras sociedades transmodernas y postreligiosas. Hay prácticas que, aunque en su origen pudieran haber surgido de contextos religiosos, se materializan en muchas ocasiones de formas plenamente no religiosas. Un buen ejemplo lo ofrece el proliferante *mindfulness*. Como técnica de reducción del estrés su cabida en los EMC de prisiones, hospitales, aeropuertos, residencias de mayores, tanatorios, etcétera, tendría un sentido pleno. No requiere contextos religiosos de ningún tipo para practicarse de modo común, por tanto, se trataría de una utilización de los espacios de índole no religiosa. Pero hay que tener presente que en muchas ocasiones este tipo de prácticas se plantean no solo de modo individual, sino también como una acción colectiva, como una labor compartida y guiada. Es decir, que en los EMC se requeriría la adscripción de franjas de tiempo para quienes lo practicasen, como ocurre con cualquier otro grupo (de los definidos como de tipo religioso) a los que se reserva un horario de uso privativo para las ceremonias colectivas. Otro tanto ocurriría, y en contextos de uso semejantes, con grupos de practicantes de yoga, que no resultan inusuales actualmente en algunos ámbitos hospitalarios o penitenciarios, y que utilizarían esos espacios que ya no serían “*silent spaces*” sino “*mindfulnesspaces*” o “*yogaspaces*”, cumpliendo los instructores el rol que los oficiantes tendrían en las ceremonias de carácter claramente religioso.

Como vemos, encontramos en los espacios multiconfesionales, que incluso quizá en este caso convendría más apropiadamente denominar espa-

cios multiconviccionales, una potencialidad notable. Los perfiles de usuarios de índole no religiosa tienen un reflejo tanto si las salas se implementan para un uso de recogimiento individual, como si se organizan para prácticas colectivas. Se plantea por tanto la pregunta de si, diseñados de esa manera, se trataría de espacios que preludian lo que puede deparar en mayor medida el futuro.

Desde luego si se piensan e implementan solo desde modelos de entender la cuestión de tipo eurocéntrico u “occidental”, que son los ámbitos en los que han ido surgiendo principalmente y hasta hoy este tipo de espacios, sería una apuesta con un futuro con bastante poca trayectoria en un mundo en el que otros contextos culturales, y especialmente los asiáticos, aumentan su relevancia global. Pero si se abren a la gran disparidad de posibles usuarios implicados incluyendo, por supuesto, a los no religiosos, entonces se convertirían en modelos con un gran potencial de porvenir más allá de los lugares (como aeropuertos, hospitales, etcétera) en los que se implementan principalmente en la actualidad.

En un mundo globalizado, en el que la conformación de espacios especializados para cada opción posible podría llevar a enfrentar la necesidad de no despilfarrar recursos (y los lugares de culto habituales en muchas ocasiones parecen espacios del despilfarro, espacios no económicos, solo usados durante una mínima franja horaria), este tipo de EMC se convertiría en una opción lógica a escala global, implementándose también en lugares habituales de socialización actualmente, como, por ejemplo, los centros comerciales o de ocio. Más que no lugares, como podrían llegar a caracterizarse en la línea de lo planteado por Marc Augé, se conformarían como lugares límite (o liminares). De hecho, podríamos definirlos precisamente como espacios limítrofes de lo limítrofe, a los que cada cual, cada posible usuario, dotaría de sus propias señas de identidad, tanto si lo hace centrando el foco en lo individual como si lo hace en lo colectivo. Serían por tanto espacios de lo transreligioso y en cuyo seno cabría necesariamente también lo no religioso y que cabría en propiedad denominar como espacios multiconviccionales.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABU-RAS, WAHIBA Y LAIRD, LANCE (2011), “How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients? Does the Interfaith Chaplaincy Model have Room for Muslims’ Experiences?”, *Journal of Religion and Health* 50/1: 46-61.
- ALBERTS, WANDA (2007), *Integrative Religious Education in Europe. A Study of Religions Approach*, Berlin, Walter de Gruyter.
- ÁLVAREZ BOLADO, ALFONSO (1975), *El experimento del nacional-catolicismo 1939-1975*, Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- (1999), *Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, GONZALO (2002), *El antisemitismo en España. La imagen del judío 1812-2002*, Madrid, Marcial Pons.
- ASTOR, AVI (2014), “Religious Governance and the Accommodation of Islam in Contemporary Spain”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40/11:1716-1735.
- (2017), *Rebuilding Islam in Contemporary Spain: The Politics of Mosque Establishment, 1976–2013*, Brighton/Chicago/Toronto, Sussex Academic Press.
- AUGÉ, MARC (1993), *Los no lugares*, Barcelona, Gedisa (ed. or. París, 1992).
- BECKFORD, JAMES (2001), “Doing Time: Space, Time Religious Diversity and the Sacred in Prisons”, *International Review of Sociology / Revue Internationale de Sociologie* 11/3: 371-382.
- BECKFORD, JAMES Y GILLIAT-RAY, SOPHIE (1998), *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-faith Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

- BEINHAUER-KÖHLER, BÄRBEL; ROTH, MIRKO & SCHWARZ-BOENNEKE, BERNADETTE, eds. (2015), *Viele Religionen—Ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte*, Berlin, Frank & Timme.
- BERGER, JOHN (2002), *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili (4.^a ed. 2002; ed. or. Londres, 1972).
- BERZAL DE LA ROSA, ENRIQUE (2017), “Iglesia y franquismo: tensiones dentro de una estrecha colaboración”, en Montero/de la Cueva/Louzao 2017: 87-108.
- BIDDINGTON, TERRY (2013), “Towards a Theological Reading of Multi-faith Spaces”, *International Journal of Public Theology* 7/3: 315-328.
- (2019), “Multifaith Space: Religious Accommodation in Postcolonial Public Space?”, Jonathan Dunn, Heleen Joziassse, Raj Bharat Patta & Joseph Duggan, eds., *Multiple Faiths in Postcolonial Cities: Living Together after Empire*, London, Palgrave-Macmillan: 35-52.
- (2021), *Multifaith Spaces: History, Development, Design and Practice*, London, Jessica Kingsley Publishers.
- BLÁZQUEZ BURGO, MARIANO (2008), “Protestantismo español: Reseña histórica y estructuración actual”, Ricardo García y Marcos González, eds., *Aplicación y desarrollo del Acuerdo entre el Estado y la FEREDE*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 13-38.
- BOBROWICZ, RYSZARD (2018), “Multi-Faith Spaces Uncover Secular Premises Behind the Multi-Faith Paradigm”, *Religions* 9/2: 37 (<https://doi.org/10.3390/rel9020037>).
- BOTTI, ALFONSO (2008), *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992-2008.
- BRAND, RALF (2012), “Case Study 4: Multi-faith spaces as symptoms and agents of change”, Linda Woodhead & Rebecca Catto, eds., *Religion and Change in Modern Britain*, Oxford-New York, Routledge: 219-224.
- BRAVO LÓPEZ, FERNANDO (2012), *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, Bellaterra.
- BRIGHENTI, ANDREA MUBI (2010), *Visibility in Social Theory and Social Research*, London, Palgrave Macmillan.
- (2017), “The Visible: Element of the Social”, *Frontiers in Sociology* 2:17 (<https://doi.org/10.3389/fsoc.2017.00017>).

- BRIONES, RAFAEL (dir.); TARRÉS, SOL; SALGUERO, ÓSCAR; FERNÁNDEZ, ESTEFANÍA; MACÍAS, CLARA Y SUÁREZ, VERÓNICA (2010), *Y tu ¿de quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 7; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Andaluc%C3%ADa.pdf>).
- BUADES, JOSEP (2016), *Amic(s) e amat(s). Minorías religiosas en las Illes Balears*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 14; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-las-Illes-Balears.pdf>).
- BUADES, JOSEP Y VIDAL, FERNANDO (2007), *Minorías de lo mayor. Religiones minoritarias en la Comunidad Valenciana*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 2; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-la-C.-Valenciana.pdf>).
- CALLAHAN, WILLIAM J. (2003), *La iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica (ed. or. Washington, 2000).
- CAMPOBENEDETTO DANIELE, *et al.* (2016), “The temples and the city: models of religious coexistence in contemporary urban space; the case of Turin”, *Historia Religionum* 8: 79-95.
- CANO RUÍZ, ISABEL (2015), “Las materias alternativas al estudio de la religión”, Isabel Cano Ruiz, ed., *La enseñanza de la religión en la escuela pública. Actas del VI Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Alcalá de Henares, 16-18 de octubre de 2013*, Granada, Comares: 297-328.
- CANTÓN, MANUELA, coord. (2004), *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Sevilla, Signatura eds.
- CAREY, LINDSAY B. Y DAVOREN, RONALD P. (2008), “Inter-faith pastoral care and the role of the health care chaplain”, *Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy* 11: 21–32.
- CASANOVA, JOSÉ (2008), “Spanish Religiosity: Some Comments on the Religion Monitor Results for Spain”, *Religion Monitor 2008, Spain* (<https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/spanish-religiosity-some-comments-on-the-religion-monitor-results-for-spain>).

- CASTILLEJO, EMILIO (2012), *La enseñanza de la Religión católica en España desde la Transición*, Madrid, Catarata.
- CASTRO JOVER, ADORACIÓN; DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, FRANCISCO; GARCÍA ORTIZ, PUERTO; MURILLO MUÑOZ, MERCEDES (2019), *Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España 2018: El derecho a recibir sepultura digna sin discriminación por motivos religiosos*, Madrid, Ministerio de la Presidencia.
- CELADOR ANGÓN, ÓSCAR (2022), “Informe sobre enseñanza de la religión en la escuela pública de las confesiones religiosas sin acuerdo de cooperación en España”, Alejandro Torres Gutiérrez, coord., *Libro blanco sobre el estatuto de las confesiones religiosas sin acuerdo de cooperación en España*, Valencia, Tirant Lo Blanch: 29-60.
- CLOT-GARRELL, ANNA Y GRIERA, MAR (2018), “Las salas multiconfesionales en el contexto hospitalario catalán: negociaciones y tensiones en la gestión de la diversidad”, *Salud Colectiva* 14/2: 289-304 (<https://doi.org/10.18294/sc.2018.1534>).
- COLLINS, PETER (2013), “Acute Ambiguity: Towards a Heterotopology of Hospital Chaplaincy”, Abby Day, Giselle Vincett & Christopher R. Cotter, eds., *Social Identities between the Sacred and the Secular*, Farnham, Ashgate: 39-60.
- COLLINS, PETER *et al.* (2007), *NHS Hospital ‘Chaplaincies’ in a Multi-Faith Society: The Spatial Dimension of Religion and Spirituality in Hospital (Final Report)*, Durham, Durham University & National Health Service Department of Health, Estates and Facilities (<http://dro.dur.ac.uk/5279/1/5279.pdf>).
- COMBALÍA, ZOILA; MANTECÓN, JOAQUÍN; GARCÍA, RICARDO; COELLO DE PORTUGAL, JOSÉ MARÍA Y ROSSELL, JAIME (2018), *Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España 2017*, Madrid, Ministerio de Justicia (https://www.mpr.gob.es/mpr/subse/libertad-religiosa/Documents/InformeAnual/InformeAnual_2017.pdf).
- CONTRERAS MAZARIO, José María (2007), “La enseñanza religiosa en derecho internacional y comparado”, *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 1: 47-82.
- (2011), *El marco jurídico del factor religioso en España*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España.
- (2020), “El borrador “no nato” de la Ley Orgánica de Conciencia y Religiosa, de 2009”, *Derecho y religión* 15: 135-150.

- CÓRDOVA, HUGO (2014), “Coming of Age. A (Post) Colonial and Queer Contribution towards the Deconstruction of the Notion of ‘Minority’”, *Perspectivas internacionales* 10/2: 123-152.
- CROMPTON, ANDREW (2013), “The architecture of multifaith spaces: God leaves the Building”, *The Journal of Architecture* 18/4: 474-496 (<https://doi.org/10.1080/13602365.2013.821149>).
- CROMPTON, ANDREW Y HEWSON, CRIS (2016), “Designing equality: multi-faith space as social intervention”, Dawn Llewellyn & Sonya Sharma, eds., *Religion, equalities, and inequalities*, London, Routledge: 77-88.
- CUBILLAS RECIO, MARIANO (2002), “La enseñanza de la religión en el sistema español y su fundamentación en el derecho de los padres sobre la formación religiosa de sus hijos”, *Laicidad y libertades: escritos jurídicos* 2: 157-219.
- DE CARLI, ROMINA (2017), “El catolicismo español durante la transición y la democracia: un balance de la investigación en los primeros quince años del siglo XXI”, en Montero/de la Cueva/Louzao 2017: 109-121.
- DE LA CUEVA, JULIO; Hernando de Larramendi, Miguel y Planet, Ana, eds. (2018), *Encrucijadas del cambio religioso en España. Secularización, cristianismo e islam*, Granada, Comares.
- DE LA CUEVA, JULIO (2018), “La secularización tranquila: Procesos de secularización bajo el franquismo (1960-1975)”, en De la Cueva/Hernando/Planet 2018: 31-54.
- DE LA HERA, ALBERTO (2022), “Los Acuerdos españoles de 1992 con las confesiones minoritarias a los treinta años de su vigencia”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 38: 19-62.
- DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL (2006), *El factor religioso en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC.
- DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL Y GINER, SALVADOR, eds. (1993), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS.
- DÍEZ DE VELASCO, FRANCISCO (2000), *Las nuevas religiones*, Madrid, ediciones del Orto (<http://doi.org/10.5281/zenodo.4686749>).
- (2002), “El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad”, FRANCISCO DIEZ DE VELASCO Y FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, eds., *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta: 361-401.
- (2009), “Ciencia y religión en la obra de Soghi Effendi: apuntes sobre el valor clasificatorio del concepto de nuevas religiones en su aplicación

- a la Fe bahá'í", AA.VV. *Sentido e Historia: Soghi Effendi (1897-1957), el gran visionario de nuestro presente*, Barcelona, Erasmus ediciones: 13-20.
- (2011), *Guía técnica para la implementación y gestión de espacios multiconfesionales*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España (http://www.observatorioreligion.es/upload/24/71/Guia_Espacios_Multiconfesionales.pdf).
- (2013), "La visibilización de las religiones en España: apuntes para una revisión bibliográfica", *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 18: 249-289.
- (2013-2018), *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*, Madrid, Akal, 1ª ed., 2013, 2ª ed. puesta al día en formato e-book, 2018.
- (2017), "Las minorías religiosas en España: un campo de investigación emergente", Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao, eds., *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá: 299-316.
- (2020), *Budismo en España: historia y presente*, Madrid, Ediciones Clásicas (<http://doi.org/10.5281/zenodo.4572509>).
- DÍEZ DE VELASCO, FRANCISCO, ed. (2008), *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*, Barcelona, Icaria (en coautoría con Néstor Verona, Roberto Rodríguez, Victoria Contreras, Alberto Galván, Alfonso García, Ángela García y José Abu Tarbush; colección Pluralismo y Convivencia 4; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Canarias.pdf>).
- (2015), *Las iglesias ortodoxas en España*, Madrid, Akal (en coautoría con Victoria Contreras, Roberto Rodríguez, Sergio Pou y Óscar Salguero).
- (2020), *Las iglesias ortodoxas en España: retos y perspectivas*, Madrid, Ediciones Clásicas (en coautoría con Óscar Salguero, Sergio Pou, Victoria Contreras y Roberto Rodríguez) (<http://doi.org/10.5281/zenodo.4438638>).
- DÍEZ DE VELASCO, FRANCISCO Y SALGUERO MONTAÑO, ÓSCAR (2020), "Las iglesias ortodoxas entre lo global, lo nacional y lo transnacional: apuntes sobre el caso español", *Revista Cultura & Religión* 14/1: 40-58

- (<https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/893/pdf>).
- ENGELHARDT, H. TRISTRAM (2003), “The Dechristianization of Christian Hospital Chaplaincy: Some Bioethic Reflections on Professionalization, Ecumenization and Secularization”, *Christian Bioethics* 9/1: 139-160.
- ESTRUCH, JOAN; GÓMEZ, JOAN; GRIERA, MARÍA DEL MAR E IGLESIAS, AGUSTÍ (2004), *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*, Barcelona, Mediterrània.
- (2007), *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 1; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Catalu%C3%B1a.pdf>).
- FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, ANA (2009), “Notorio arraigo de la Federación de Comunidades Budistas de España (Consideraciones jurídicas sobre la evolución del concepto de notorio arraigo)”, *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 3: 137-154.
- FIERRO ALFREDO, ed. (1995), *Secundaria. Sociedad, Cultura y Religión*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.
- FLOOD, GAVIN (2008), *El hinduismo* (segunda edición con nuevo prefacio), Madrid, Akal (ed. or. Cambridge, 1996).
- FONS, CLARA; LUQUE, BLANCA Y FORTEZA, MARÍA (2012), “El mapa de minories religioses de Catalunya”, *Revista Catalana de Sociologia* 28: 15-27.
- GERVILLA, ENRIQUE (1990), *La Escuela del Nacional-Catolicismo. Ideología y Educación Religiosa*, Granada, Impredisur.
- GIORDA, MARIA CHIARA, CAMPOBENEDETTO, DANIELE *et al.* (2016), *Una Casa delle Religioni. Proposta di edificio multifede per la città di Torino*, Torino, Compagnia di San Paolo/Comitato Interfedi della Città di Torino.
- GILLIAT-RAY, SOPHIE (2003), “Ministerial Formation in a Multi-Faith Society”, *Teaching Theology and Religion* 6/1: 9-17.
- (2004), “The Trouble with 'Inclusion': A Case Study of the Faith Zone at the Millennium Dome”, *The Sociological Review* 52,4: 459-477.

- (2005a), “From 'Chapel' to 'Prayer Room': The Production, Use, and Politics of Sacred Space in Public Institutions”, *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 6,2: 287-308.
- (2005b), “‘Sacralising' Sacred Space in Public Institutions: A Case Study of the Prayer Space at the Millennium Dome”, *Journal of Contemporary Religion* 20/3: 357-372.
- (2011), “‘Being There’: Shadowing a British Muslim Hospital Chaplain”, *Qualitative Research* 11/5: 469-486.
- GÓMEZ BAHILLO, CARLOS, COORD.; SANZ, ALEXIA; DEL OLMO, NURIA Y FRANCO DE ESPÉS, CARLOS (2009), *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 6; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Arag%C3%B3n.pdf>).
- GONZÁLEZ-BLASCO, PEDRO Y GONZÁLEZ-ANLEO, JUAN (1992), *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, Ediciones SM.
- GRIERA, MAR (2014), “Les débats concernant l’enseignement des religions à l’école en Espagne”, Jean-Paul Willaime, dir., *École et enseignement des faits religieux en Europe: objectifs et programmes*, Paris, Rive-neuve Editions: 150-176.
- GRIERA, MAR; BURCHARDT, MARIAN Y ASTOR, AVI (2017), “The Politics of Religious Heritage: Framing Claims to Religion as Culture in Spain”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 56/1: 126–142.
- HALAFOFF, ANNA (2013), *The multifaith Movement. Global risks and cosmopolitan solutions*, Dordrecht, Springer.
- HERNANDO DE LARRAMENDI, MIGUEL Y GARCÍA ORTIZ, PUERTO (dirs.) (2009), *Religion.es: Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 5; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Castilla-La-Mancha.pdf>).
- HEWSON, CHRIS Y BRAND, RALF (2011), “Multi-Faith Space: Towards a Practice-based Assessment”: Paper presented at the International RC21 conference 2011, *The Struggle to Belong: Dealing with Diversity in 21st Century Urban Settings*, Amsterdam, 7-9 July 2011, Session 14: Religion and Urban Space (<http://www.rc21.org/conferences/amsterdam2011/edocs3/Session%2014/14-1-Hewson.pdf>).

- HONNETH, AXEL (2003), *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (2005), “Invisibilité. Sur l'épistémologie de la ‘reconnaissance’”, *Re-seaux* 129-130: 39-57.
- IZQUIERDO, ANTONIO (dir.); GOLÍAS, MONTSERRAT (COORD.); MARTÍNEZ BUJÁN, RAQUEL; PÉREZ CARAMÉS, ANTÍA; MANDADO, ADRIÁN; ALONSO, MARÍA JESÚS (2014), *Mareas de pluralismo. Minorías religiosas en Galicia*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 13; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Galicia.pdf>).
- JACKSON, ROBERT (2004), *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy*, London, RoutledgeFalmer.
- (2015), *Señales. Políticas públicas y prácticas para la enseñanza de las religiones y las cosmovisiones no-religiosas en la educación intercultural*, Estrasburgo, Consejo de Europa.
- KEENE, MICHAEL (1993a), *Believers in one God: Judaism, Christianity, Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993b), *Seekers after Truth: Hinduism, Buddhism, Sikhism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KING, DAVID A. (2018), “La alquibla en la Córdoba medieval y la orientación de la gran mezquita”, *AWRAQ* 17-18: 187-227.
- LASHERAS, RUBÉN (2012), *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 10; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Navarra.pdf>).
- LE BLANC, GUILLAUME (2009), *L'invisibilité sociale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LETURIA NAVAROA, ANA (2022), “Informe sobre enseñanza no confesional de las religiones como dimensión de la educación intercultural”, Alejandro Torres Gutiérrez, coord., *Libro blanco sobre el estatuto de las confesiones religiosas sin acuerdo de cooperación en España*, Valencia, Tirant Lo Blanch: 113-150.
- LÓPEZ, BERNABÉ; RAMÍREZ, ÁNGELES; HERRERO, EVA; KIRHLANI, SAID Y TELLO, MARÍA (2007), *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia

- 3; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADAs-religiosas-en-Madrid.pdf>).
- LÓPEZ CAMPILLO, ANTONIO Y FERRERAS, JUAN IGNACIO (1996), *Curso acelerado de ateísmo*, Madrid, ediciones VOSA.
- LÓPEZ REQUENA, FAUSTINO (2018), *Los Mormones en España: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Implantación, desarrollo en España y estudio comparativo con otros países europeos*, Madrid, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- MARTÍN CORRALES, ELOY (2004), “Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI”; *Revista CIDOB d'afers internacionals* 66-67: 39-51.
- MARTÍNEZ ARIÑO, JULIA (2011), *Las comunidades judías contemporáneas de Cataluña. Un estudio sociológico a través de los procesos de construcción y transmisión identitaria*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona.
- (2012), “Identidades y vivencias judías en la Cataluña contemporánea: una realidad diversa y cambiante”, *QUADERNS-E* 17/2: 73-85.
- (2021), “‘It's the First Sukkah since the Inquisition’: Jewish Celebrations in Public Spaces in Barcelona”, Paul Bramadat; Mar Griera; Marian Burchardt & Julia Martinez-Ariño, eds., *Urban Religious Events: Public Spirituality in Contested Spaces*, London & New York, Bloomsbury Academic: 95-110.
- MARTÍNEZ DE VILLA, PABLO (2017), “Muerte y budismo en España: orígenes y puesta en marcha del protocolo funerario budista”, *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 10: 118-136.
- MONTERO, FELICIANO (2018), “De la intransigencia a la tolerancia y la libertad religiosa, 1968-1978: Cambio y transformaciones en el catolicismo español”, en De la Cueva/Hernando/Planet 2018: 101-117.
- MONTERO, FELICIANO; DE LA CUEVA, JULIO Y LOUZAO, JOSEBA, eds. (2017), *La historia religiosa contemporánea: balance y perspectivas (2000-2015)*, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha.
- MONTES, ÁNGEL Y MARTÍNEZ, MARÍA JOSÉ (2011), *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 9; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADAs-religiosas-en-Murcia.pdf>).

- MORERAS, JORDI (1999), *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona, Fundación CIDOB, 1999
- (2008), *Musulmans a Catalunya. Radiografia d'un islam implantat*, Barcelona, Institut Europeu de la Mediterrània.
- MOSQUERA, SUSANA (2005), “La inscripción registral de las entidades religiosas en España. Algunos aspectos conflictivos a raíz de la inscripción de la Iglesia de la Unificación”, *Cuestiones Constitucionales* 13: 128-150.
- MUÑOZ-COMET, JACOBO (2022), “Dificultades y retos para la cuantificación de las minorías religiosas en España”, *Cuestiones de Pluralismo* 2/1 (https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/dificultades_y_retos_para_la_cuantificacion_de_las_minorias_religiosas_en_espana/index.html).
- MURILLO, MERCEDES (2013), *El Registro de Entidades Religiosas*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España (<https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Guia-RER.pdf>).
- PELAYO, JOSÉ DANIEL (2009), “La personalidad jurídica de las confesiones religiosas y la actividad registral”, Isidoro Martín Sánchez y Marcos González Sánchez, coord., *Algunas cuestiones controvertidas del ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa en España*, Madrid, Fundación Universitaria Española: 79-116.
- PELAYO, JOSÉ DANIEL, coord., RODRÍGUEZ MOYA, ALMUDENA Y ANTÓN RUBIO, Concha (2022), *Conviv@ula: ¿preparados para lo diverso? Escuela, factor religioso y gestión de la diversidad*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España (https://observatorioreligion.es/informes/conviv_ula__preparados_para_lo_diverso__escuela__factor_religioso_y_gestion_de_la_diversidad/index.html).
- PÉREZ-AGOTE, ALFONSO (2003), “Sociología histórica del nacional-catolicismo español”, *Historia contemporánea* 26, 207-237.
- (2009), “Les trois vagues de la sécularisation des consciences en Espagne”, *Social Compass* 56 (2): 189-201.
- (2010), “Religious Change in Spain”, *Social Compass* 57(2): 224-234.
- (2018), “Los procesos de la religión en la España Contemporánea”, en De la Cueva/Hernando/Planet 2018: 7-30.

- PÉREZ-AGOTE, ALFONSO Y SANTIAGO, JOSÉ A. (2005), *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*. Madrid, CIS.
- (2009), *La nueva pluralidad religiosa*. Madrid, Ministerio de Justicia.
- PESUT, BARBARA *et al.* (2012), “Hospitable Hospitals in a Diverse Society: From chaplains to Spiritual Care Providers”, *Journal of Religion and Health* 51/3: 825-836.
- PLANET, ANA, ed. (2018), *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*, Leiden, Brill.
- PLAZA-NAVAS, MIQUEL ÀNGEL (2016), *Historia de los Testigos de Jehová en España: un siglo de presencia (1910-2015)*, Barcelona, CSIC (<https://digital.csic.es/handle/10261/129917>).
- PRAT, JOAN (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, Barcelona, Ariel (2ª ed. 2001; 3ª ed. 2007).
- RAMCHANDANI, Juan Carlos (2020), “Hinduism in Spain”, Knut A. Jacobsen & Ferdinando Sardella, eds., *Handbook of Hinduism in Europe*, Leiden, Brill: 1457-1465.
- RAMÍREZ SÁNCHEZ, MANUEL Y RODRÍGUEZ MARÍN FRANCISCO, eds. (2020), *Cementerios patrimoniales y turismo: una visión multidisciplinar*, Madrid, Síntesis.
- RAMIRO NIETO, ANA (2022), *La posición jurídica del budismo en España*, Granada, Comares.
- RICOEUR, PAUL (2006), *Caminos del reconocimiento*, México, FCE (ed. or. París, 2004).
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, ROBERTO CARLOS (2012), “Historia y Cultura de las Religiones: una experiencia docente”, *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 7: 169-180.
- RODRÍGUEZ MOYA, ALMUDENA (2021), “El mandato del artículo 16.3 de la Constitución a los poderes públicos y escuela: más allá de la instrucción. Reflexiones con ocasión de la LOMLOE”, *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 96 (379): 687-726.
- ROM, JOSEP (2011), “Una arquitectura en diàleg: La gènesi del Centre Abraham de la Vila Olímpica”, *Qüestions de vida cristiana* 239: 63-70.

- ROUDOMETOF, VICTOR (2014), *Globalization and Orthodox Christianity: The Transformations of a Religious Tradition*, New York-London, Routledge.
- RUIZ ANDRÉS, RAFAEL (2022), *La secularización en España: Rupturas y cambios religiosos desde la sociología histórica*, Madrid, Cátedra.
- RUIZ VIEYTEZ, EDUARDO J., dir.; Arregi, Joxe; Bayón, Fernando; Bilbao, Saioa; Canarias, Jorge; De la Fuente, Patxi; García Monge, Diego; Lancers, Patxi; Rodríguez Fernández, Lidia; Ruiz Balzola, Andrea; Uriarte, Luzio y Urrutia, Gorka (2010), *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 8: <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-el-Pa%C3%ADs-Vasco.pdf>).
- SHEIK, AZIZ *et al.* (2004), “The myth of Multifaith chaplaincy: a national survey of hospital chaplaincy departments in England and Wales”, *Diversity in Health and Social Care* 1: 93-98.
- SWIFT, CHRISTOPHER (2006), “The Political Awakening of Contemporary Chaplaincy”: *Journal of Health Care Chaplaincy* 7/1: 57-62.
- (2009), *Hospital Chaplaincy in the Twenty-first Century: the crisis of spiritual care on the NHS*, Farnham, Ashgate.
- TORRES GUTIÉRREZ, ALEJANDRO, ed. (2020), *Estatuto jurídico de las Iglesias Ortodoxas en España. Autonomía, límites y propuestas de lege ferenda*, Madrid, Dykinson.
- URRUTIA, GORKA Y VICENTE TORRADO, TRINIDAD (2017), *Entrelazados. Minorías religiosas en Asturias, Cantabria y La Rioja*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 15; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minorias_religiosas_en_Asturias_Cantabria_y_La_Rioja.pdf).
- VALERO, JESÚS A., dir.; Miranda, Sergio, coord.; Albright, Kent B.; Martín, María Victoria; Romay, Juan y Moreno, Almudena (2012), *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*, Barcelona, Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 11; <https://www.pluralismoyconvivencia.es/publicaciones/fichas/hablando-de-lo-religioso-minorias-religiosas-en-castilla-y-leon/>).
- VALLVERDÚ, JAUME (1998), *El moviment Hare Krisna a Espanya: un estudi antropològic*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili.

- (2001), *El cant de la devoció: un estudi antropològic sobre els Hare Krisna*, Tarragona, Arola.
- VEGA, AMADOR (2010), *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*, Madrid, Siruela.
- VINCENT, MARY (2017), “Religion: The Idea of Catholic Spain”, Javier Moreno Luzón y Xosé Manuel Núñez Seixas, eds., *Metaphors of Spain: Representations of Spanish national identity in the twentieth century*, New York-Oxford, Berghahn books: 122-141.
- VIÑAO FRAGO, ANTONIO (2014), *Religión en las aulas. Una materia controvertida*, Madrid, Morata.
- VIÑAS, ÁNGEL (2003), *En las garras del águila. Los pactos con Estados Unidos, de Francisco Franco a Felipe González (1945-1995)*, Barcelona, Crítica.
- VOIROL, OLIVIER (2005), “Les luttes pour la visibilité. Esquisse d’une problématique”, *Réseaux* 129-130: 91-118.
- WILLAIME, JEAN-PAUL (2007), “Different Models for Religion and Education in Europe”, Robert Jackson *et al.*, eds., *Religion and Education in Europe: Developments, Contents and Debates*, Münster, Waxmann: 57-66.

El libro *La diversidad religiosa en España: reflexiones y ejemplos* es el resultado de la maduración de una serie de esfuerzos de investigación y reflexión que tienen a España como foco y a la diversidad religiosa y su construcción progresiva como eje. Dividido en cinco capítulos que tratan de la visibilización de las minorías religiosas, la presencia de la religión en la Escuela y la opción de futuro que resultan los espacios multiconfesionales, se trata de la sistematización de una línea de investigación desarrollada desde hace tres decenios por el autor, Francisco Díez de Velasco, profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de La Laguna.

VH

11

Francisco Díez de Velasco
LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN ESPAÑA: REFLEXIONES Y EJEMPLOS

ISBN 978-84-7882-895-1



9 788478 828951

