

# Umbrales

Minorías religiosas en Navarra

Rubén Lasheras Ruiz



**upna**  
Universidad  
Pública de Navarra  
Nafarroako  
Unibertsitate Publikoa



Icaria editorial

PLURALISMO Y CONVIVENCIA

Rubén Lasheras Ruiz

# UMBRALES

MINORÍAS RELIGIOSAS EN NAVARRA



Icaria  editorial

PLURALISMO Y CONVIVENCIA

Este libro es el resultado de la investigación «Pluralismo religioso en Navarra» financiada por la Fundación Pluralismo y Convivencia y desarrollada por el Grupo de Investigación ALTER y la Cátedra UNESCO de Ciudadanía, Convivencia y Pluralismo (Universidad Pública de Navarra).

Diseño de la cubierta: Muntsa Busquets  
Fotocomposició de la cubierta: Rubén Lasheras Ruiz

- © Rubén Lasheras Ruiz
- © de esta edición Icaria editorial, s.a.  
Arc de Sant Cristòfol, 11-23, 08003 Barcelona  
[www.icariaeditorial.com](http://www.icariaeditorial.com)  
[icaria@icariaeditorial.com](mailto:icaria@icariaeditorial.com)
- © Fundación Pluralismo y Convivencia  
Pintor Rosales, 44, 6º izquierda - 28008 Madrid  
[www.pluralismoyconvivencia.es](http://www.pluralismoyconvivencia.es)  
[fundación@pluralismoyconvivencia.es](mailto:fundación@pluralismoyconvivencia.es)

Primera edición: febrero de 2012

ISBN: 978-84-9888-397-8  
Depósito legal: B-4.549-2012

Fotocomposició: Marina Herrera

Impreso en Romanyà/Valls, s.a.  
Verdaguer, 1, Capellades (Barcelona)

*Impreso en España. Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial.*

Este libro ha sido editado con papel ecológico, libre de cloro.

# ÍNDICE

Presentación institucional 11

Introducción 15

- I. Las metamorfosis del hecho religioso en una edad post-secular 21
  - Introducción 21
  - Un comienzo propedéutico 23
    - 1. Hacia un relato secular 27
    - 2. Lo secular, los secularismos y lo post-secular 39
    - 3. La pluralidad del hecho religioso en un mundo «post-secular» 41
  - Conclusiones 47
  
- II. Acercamientos a nuestra realidad religiosa 59
  - Delimitando el contexto religioso navarro 60
    - ¿Cómo se define Ud. en materia religiosa...? 63
    - ¿Con qué frecuencia asiste a...? 68
  - El espacio de los matrimonios 72
  - Aventurando escenarios 78
  - Acercamiento histórico a las confesiones minoritarias presentes en Navarra 90
    - Vestigios de presencias religiosas diversas 90
  - Radiografía contemporánea de las minorías religiosas en Navarra 99
    - Comunidad evangélica 100
    - Comunidad adventista 102
    - Comunidad Testigos Cristianos de Jehová 102
    - Comunidad budista 103

Comunidad musulmana	104
Comunidad ortodoxa	105
Comunidad mormona	106
Fe bahá'í	106
Iglesia Scientology	106
Otros grupos presentes	107
Causas para la creación (indagando en el sentimiento)	114
Una suma de realidades personales	114
Puntos de emisión	116
Atención a las necesidades espirituales en un marco social	118
El momento de la creación	122
Personas fundadoras	124
Dinámicas organizativas iniciales	126
Los apoyos inaugurales	128
III. Características de las entidades	131
Personas congregadas	131
Los números de los comienzos	131
Fórmulas de contacto	132
Dificultades de identificación	140
Composición numérica	142
Tendencias temporales	147
Composición demográfica	148
Estructura organizativa	170
Cargos de responsabilidad: acceso y perfil	174
Ejemplos de figuras de responsabilidad: imam y pastor	176
Estructuras de participación y decisión colectivas: el ejemplo de la asamblea	181
Vínculos organizativos con otras entidades de la misma confesión	183
La agrupación por federaciones	186
Financiación	187
La fórmula de la autofinanciación	188
Otros medios de financiación	190
Apostando por una u otra vía de financiación	192
El lugar de culto como núcleo de organización	195
Realidades pasadas y presentes de acceso	196
Necesidad de adaptación e inadecuaciones puntuales	201

IV. Prácticas y actividades	207
Prácticas y celebraciones religiosas	207
Una práctica continuada e intensa	209
La importancia de la práctica personal	213
Otras frecuencias y desarrollos de la práctica	215
Celebraciones significadas y calendarización	220
Separación de grupos en la práctica	222
Participación de personas no creyentes	223
Presencia en centros educativos	227
Editorial/publicaciones	231
Menciones especiales sobre el rito funerario	232
Actividades de carácter no religioso	236
Límites difusos	237
Clasificación de las actividades	240
Ayuda/acción social	242
Mediación y defensa de derechos	257
Creación de espacios para la convivencia	258
Otras actividades	260
Espacios para las actividades	267
Problemas derivados de la práctica religiosa, celebraciones o actividades	279
Algunas limitaciones comunes: financiación, accesibilidad e inadaptación contextual	280
Espacios colectivos para la celebración y el encuentro	287
El mundo laboral	289
El ámbito escolar	295
La utilización del velo (hiyab): una evidencia visual de la práctica religiosa	297
V. El entorno (religioso y no religioso)	303
Relaciones con la misma confesión	303
Diálogo interreligioso	307
Ausencia de contactos	308
Diálogo no formalizado en una estructura permanente	311
Contactos prolongados y actividades compartidas	314
Foro Espiritual de Estella	315
Consulta, reconocimiento y relación con instituciones	316
Marco legal y registro de las entidades religiosas	317

Apertura vs. cierre	320
Escenario de contactos: consulta y relaciones estables	324
Relación con el espacio social	329
Un entorno descentralizado	330
El contexto general y particular de convivencia	331
Problematicidad disimulada y evitación del enfrentamiento	335
Actividades conjuntas con el entorno	337
Emergencia de conflictos	340
Realidad encubierta: la ausencia de contactos	348
Percepción del entorno	353
Extensión de estereotipos y prejuicios	357

VI. Análisis de la religión como elemento integrador	377
Aproximación a un espacio ambivalente	379
El presente escenario religioso	379
El nuevo universo simbólico religioso y el colectivo inmigrante	381
Religión como factor facilitador	385
Aproximación a las entidades religiosas	385
Constitución de entidades religiosas	386
Actuar ante diferencias culturales	387
Convivencia de diversas nacionalidades con personas autóctonas	389
El diálogo religioso y la dimensión espiritual compartida	393
Más allá del espacio religioso	394
Construcción y participación de la comunidad religiosa	395
Religión como factor obstaculizador	397
Inadecuación contextual	397
Inadecuación de las prácticas religiosas	399
Pertenencia a grupos rechazados	400
Identidades religiosas amenazadas	400
Procesos de segregación étnica o nacional	401
Espacios sin compartir	402
El caso de la descendencia	403
Breves reflexiones sobre la integración desde la dimensión religiosa	405

VII. Mirando hacia el horizonte: obstáculos, necesidades y perspectivas de futuro	407
Obstáculos principales	408
Necesidades y retos de futuro	410
Lo colectivo	410
Lo material	412
Lo espiritual	414
Otros retos	417
Conclusiones: nuevos umbrales por descubrir	420

Anexo 1. Bibliografía 425

Anexo 2. Directorio de entidades 433

Anexo fotográfico

# PRESENTACIÓN INSTITUCIONAL

José Manuel López Rodrigo<sup>1</sup>

Hace ya seis años la Fundación Pluralismo y Convivencia puso en marcha un programa de investigación sobre las minorías religiosas con implantación en el Estado español. El objetivo de estos estudios es conocer mejor la realidad del pluralismo religioso en cada Comunidad autónoma y contribuir así al proceso de reconocimiento y normalización de las minorías religiosas en nuestro país. *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*, recoge las conclusiones de la investigación desarrollada en esta región por el Grupo ALTER de la Universidad Pública de Navarra.

Hoy el pluralismo religioso es un fenómeno mucho más visible en España de lo que lo era en 2006 cuando la Fundación puso en marcha este programa de investigación. Solo hay que pasear por cualquiera de nuestras ciudades para apreciar esta realidad de la que dan buena cuenta los datos del directorio de lugares de culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en España: 5.320 lugares de culto pertenecientes a confesiones religiosas minoritarias<sup>2</sup> a los que hay que sumar las más de 23.000 parroquias católicas. Las iglesias evangélicas representan más del 50% de estos espacios, el 19,40% son oratorios musulmanes y el 14,02% salones del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová. Los lugares de culto de mormones, budistas y ortodoxos, que son las otras tres confesiones con reconocimiento de notorio arraigo en España, suponen el 2,27%, 1,86% y 1,80% respectivamente.

No cabe duda de que durante los últimos años diferentes factores, entre los que figuran el desarrollo de las libertades, la globalización, o la intensificación de los procesos migratorios, han impulsado el pluralismo religioso en nuestro país. Sin embargo, al menos en la etapa actual, no sería correcto hablar de un incremento exponencial de las minorías religiosas. Ciertamente las confesiones minoritarias

---

1. Director de la Fundación Pluralismo y Convivencia.

2. Datos correspondientes a diciembre de 2011. Véase: [http://www.observatorioreligion.es/directorio-lugares-de-culto/explotacion-de-datos/index\\_1.html](http://www.observatorioreligion.es/directorio-lugares-de-culto/explotacion-de-datos/index_1.html)

se encuentran en una etapa de expansión, pero presentan un crecimiento moderado y no por igual en todas las confesiones. Podríamos decir que el principal rasgo del pluralismo religioso no es de carácter cuantitativo, sino cualitativo; las comunidades e iglesias se sienten cada vez más parte de la sociedad. Las minorías religiosas son ahora parte constituyente de la sociedad española.

Al menos tres elementos evidencian esta cuestión. Por un lado, buena parte de las comunidades locales han optado en los últimos años por dotarse de personalidad jurídica y visibilizarse a través de su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. Por otro, son cada vez más los grupos que cambian sus antiguos locales de culto —aquellos que cubrieron las necesidades de la comunidad durante una primera etapa—, por otros en general más amplios que se adecuan mejor a las nuevas necesidades de la comunidad y que visibilizan también en el entorno su existencia y actividad. Y en tercer lugar, los individuos y colectivos pertenecientes a las confesiones minoritarias demandan ejercitar los derechos que las leyes les reconocen en su ejercicio de la libertad religiosa y de culto como ciudadanos.

A pesar de la existencia de un marco normativo bien definido por la Constitución, la Ley Orgánica de Libertad Religiosa y los Acuerdos de cooperación con las confesiones evangélica, musulmana y judía, en la práctica, muchos individuos y comunidades religiosas encuentran obstáculos que les impiden poder ejercer estos derechos. La dispersión normativa, lo novedoso de algunas de las demandas para las administraciones y gestores públicos y la ausencia de herramientas y procedimientos de gestión ajustados al marco normativo que regula el ejercicio de la libertad religiosa en España, son algunos de ellos. Y es que la creencia religiosa pertenece al ámbito privado de los individuos. Sin embargo, la garantía del ejercicio de la libertad de culto precisa tanto de la cooperación de los poderes públicos como de la puesta en marcha de sistemas de gestión.

Para apoyar la labor de las administraciones públicas en este ámbito, el Ministerio de Justicia, la Federación Española de Municipios y Provincias y la Fundación Pluralismo y Convivencia, pusieron en marcha en 2011 el Observatorio del Pluralismo Religioso en España ([www.observatorioreligion.es](http://www.observatorioreligion.es)). Se trata de un portal concebido como herramienta para la definición y transferencia de modelos de gestión pública de la diversidad religiosa en España, cuya viabilidad y capacidad de incidencia se sustenta en la participación en un mismo sistema de los diferentes actores con competencia en la gestión pública de la diversidad religiosa: los poderes públicos, las confesiones religiosas y los grupos de investigación de las universidades españolas que centran su actividad científica en el estudio del pluralismo religioso y su incidencia en el espacio público.

Y en la base de este sistema están las investigaciones autonómicas como la que aquí se presenta. *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra* es el décimo volumen publicado en esta colección. Antes fueron publicados los resultados de los

estudios correspondientes a las comunidades autónomas de Cataluña: *Las otras religiones*, Comunidad Valenciana: *Minorías de lo mayor*, Comunidad de Madrid: *Arrraigados*, Islas Canarias: *Religiones entre continentes*, Castilla-La Mancha: *religion.es*, Aragón: *Construyendo redes*, Andalucía: *¿Y (tú) de quién eres?*, País Vasco: *Pluralidades latentes* y Región de Murcia: *Cultura y religión*.

*Umbrales* ofrece un completo análisis de la realidad de las comunidades religiosas en Navarra. Como en las publicaciones anteriores, la descripción del mapa de los lugares de culto constituye el elemento central. Sin embargo, lejos de presentar una mera descripción cuantitativa y territorial, el texto propone interesantes reflexiones sobre los múltiples elementos que intervienen en la vida de las comunidades y en su relación con el entorno. Y todo ello sin dejar a un lado la dimensión teórica, como da buena cuenta la inclusión, a modo de antesala, del capítulo «La metamorfosis del hecho religioso en una edad post-secular». Conviene también mencionar que este volumen no incluye los anexos «Marco jurídico» y «Glosario» que incluían anteriores publicaciones de la colección Pluralismo y Convivencia. Ambas referencias pueden ser consultadas en la web del Observatorio del Pluralismo Religioso en España<sup>3</sup>.

Especialmente interesante resulta el papel concedido a la experiencia personal y al discurso de los miembros y representantes de las comunidades religiosas a través de la reproducción de fragmentos literales de las entrevistas realizadas. La incorporación de estos testimonios permiten que el lector conozca de primera mano las dificultades que experimentan en su cotidiano los fieles y comunidades de las diferentes confesiones religiosas pero, además, aportan claves fundamentales para el análisis que no han pasado desapercibidas para el autor.

Igualmente acertado se presenta el enfoque transversal adoptado y conseguido gracias al haber situado en el centro del análisis la pertenencia a un colectivo religioso minoritario como elemento común a las diferentes realidades documentadas. Este enfoque ha permitido al autor moverse con facilidad entre lo particular y lo general formulando reflexiones que claramente trascienden la dimensión autonómica en la que se enmarca el estudio.

Finalmente, quisiera felicitar explícitamente al autor de este trabajo, Rubén Lasheras, así como a los miembros del grupo de investigación ALTER de la Universidad Pública de Navarra que han colaborado en el desarrollo del mismo. Igualmente quisiera agradecer la colaboración prestada a los representantes de las confesiones y a cada una de las personas de las diferentes comunidades religiosas que participaron en el estudio dedicando su tiempo y compartiendo sus vivencias.

---

3. El glosario puede consultarse en: <http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/glosario/>. Sobre el marco jurídico véase el nº 1 de la Colección Documentos del Observatorio: Marco jurídico del factor religioso en España, disponible en: [http://www.observatorioreligion.es/publicaciones/documentos\\_del\\_observatorio/](http://www.observatorioreligion.es/publicaciones/documentos_del_observatorio/)

# INTRODUCCIÓN

El siguiente texto se presenta como el resultado de un propósito inicial básico: trasladar la realidad presente de las minorías religiosas existentes en Navarra. Con este objetivo, se planteaba como tarea imprescindible la realización de una fotografía inicial del escenario religioso que suministrara, por un lado, una imagen general en relación a las confesiones minoritarias existentes y, por otro, unas primeras claves que permitieran el abordaje de algunos aspectos concretos desde una dimensión transversal que tomara como elemento esa condición común. Es decir, su pertenencia al grupo de entidades religiosas minoritarias.

Entre los diferentes aspectos que guiaban la investigación, se ha suministrado especial énfasis a aquellos elementos que atendían la condición grupal de estas entidades y su inserción en los contextos concretos. Por ello, podrá comprobarse el vínculo con otros fenómenos sociales de relevancia, insertos en el contexto definido, como pueden ser tránsitos migratorios, procesos de integración social, estrategias de convivencia, etcétera. En resumen, y presentando un mayor nivel de concreción en relación a los iniciales propósitos y expectativas creadas, la investigación partía de tres objetivos fundamentales.

En primer lugar, se pretendía un ejercicio descriptivo de la realidad religiosa a partir de los colectivos que la forman. Es decir, tratando de aproximarse a su número, composición, características principales y presencia cotidiana.

En segundo lugar, se buscaba una transmisión de las experiencias y discursos recabados a través de los diversos contactos con personas que componen cada una de las entidades religiosas minoritarias contactadas. Como podrá comprobarse, la estructura de la investigación concede una relevancia especial a estos discursos bajo el convencimiento de la enorme capacidad descriptiva de los mismos. De este modo, se ha recurrido a un importante número de fragmentos literales de las entrevistas realizadas con el objeto precisamente de proyectar la posibilidad de desplegar desde los propios discursos la manifestación de una evidente pluralidad. Es desde la utilización de estos testimonios donde la inves-

tigación permite la superación de una dimensión estrictamente descriptiva y se acerca a otros aspectos y valoraciones sobre, por ejemplo, las implicaciones de la práctica cotidiana para las personas que profesan estas confesiones.

Por último, se apostaba por una plasmación del escenario de forma que posibilitara un análisis transversal desde la mencionada común consideración de religiones minoritarias. Es este hecho el que permite que el desarrollo del siguiente texto haya sido posible. La agrupación de experiencias y realidades semejantes bajo la condición de entidades religiosas minoritarias, a pesar de la variabilidad de las mismas, se ha producido mediante el señalamiento de elementos comunes. Es también en este último carácter donde debe precisarse el esfuerzo de unificación de elementos de análisis entre confesiones que, como se señala, manifiestan importantes diferencias entre sí.

Como resultado, los criterios de análisis se han establecido en función de una serie de coordenadas comunes (membresía, prácticas, etcétera) a pesar de las diversas cosmologías y visiones presentes en cada uno de los grupos abordados. Este abordaje confiere cierta singularidad al texto que trata de escapar de una enumeración descriptiva e invita a compartir un análisis con importante impronta sociológica de un fenómeno propicio para el estudio de contenidos.

Desde el punto de vista metodológico, y en atención a esta apuesta de análisis, la redacción de este texto también suponía un reto al precisar la convergencia de esta pluralidad. Es decir, tratar de señalar las características generales pero deteniéndose en las particularidades que cada colectivo representa como confesión religiosa minoritaria diferenciada. La priorización de este análisis desplegado respondía fundamentalmente al objetivo de trasladar la realidad religiosa de las confesiones minoritarias como un escenario con elementos comunes pero, al mismo tiempo, tratando de incorporar coherentemente los diferenciadores principales. En definitiva, se marcaba como destino metodológico no solo la descripción de una realidad sino una comprensión que lograra transmitir la perspectiva que la dimensión religiosa, desde las realidades de las confesiones minoritarias, dibuja sobre el territorio navarro.

En lo concerniente a la terminología cabe precisar que son notorias algunas dificultades para la clasificación debido, por ejemplo, a la no asunción por parte de los grupos entrevistados de conceptos cardinales como la propia condición de «entidad/confesión religiosa». Esta renuncia al apelativo religioso es constatable en los testimonios de varias confesiones y responde, por un lado, a una necesidad de diferenciación frente a las representaciones mayoritarias que forman parte del imaginario social en relación a las estructuras y prácticas religiosas tradicionales. Valga un ejemplo de esta demarcación semántica presente:

El motivo es que como entidad religiosa no le damos relevancia porque, si bien la espiritualidad es religiosa, como religión encontramos una estructura ya encajonada y ahí te desmarcas. De todos modos, entendiendo que el

trabajo es puramente espiritual, podríamos encajar ahí. No obstante, hay quien se define como corriente filosófica. Además, al mencionar el término Iglesia, tratamos de escaparnos de estructuras que te lleven a una formación encorsetada<sup>1</sup>.

Por otro lado, enlazando con el aspecto anterior, la declarada intención de búsqueda de un componente religioso esencial que declara ser perdido con el paso de los años:

Nos llamamos entidad religiosa pero no somos nada religiosos. No tenemos liturgias establecidas, somos más parecidos a la Iglesia primitiva de la Biblia<sup>2</sup>.

Por último, rescatando ambas disposiciones previas, la renuncia a este tipo de consideraciones es contemplada también desde la negativa a adquirir registros conceptuales que han sido social y mediáticamente denostados como, por ejemplo, el apelativo «secta». En esta dirección, son especialmente profusos los testimonios que inciden en la necesidad de evitar el vínculo con toda expresión de estas características:

No somos secta, ni somos religión. Somos hijos de Dios. Nosotros somos la Iglesia [...] Eso tenlo en la mente y cualquier pastor te lo dirá. Nosotros para hablar a Dios en el culto no necesitamos este templo, vamos al río a una chopera y lo hacemos, salimos ahí afuera y lo hacemos. Dios está con nosotros. Dice el espíritu Santo: «vosotros sois templo del espíritu de Dios»<sup>3</sup>.

Si bien a partir de estos discursos puede comprobarse que no existe una renuncia expresa al espacio semántico de la religiosidad, resulta necesario precisar que el concepto «entidad religiosa» es utilizado en el presente estudio en su dimensión más amplia. Una perspectiva donde convive con otros términos como «espiritual o trascendente».

Continuando con cuestiones de índole semántica, el propio título del presente trabajo requiere una breve explicación. El señalamiento a los «umbrales» deviene de la consideración metafórica del estudio como un trabajo que atañe a esa advertida triada espiritual-trascendente-religiosa y, al mismo tiempo, considera los espacios físicos donde se han propiciado los contactos y donde, día a día, se llevan a cabo las diversas prácticas religiosas. Esta doble dimensión y, por tanto, el tránsito permanente entre dos planos, permiten desplegar la

---

1. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

2. La Casa de la Alabanza (Tudela).

3. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

metáfora entre espacios liminales de gran significación. Además, como podrá comprobarse, esta aproximación y catalogación guarda especial enjundia si se atiende a la importancia de los lugares de culto y la disposición generalmente aperturista de estos para el desarrollo de la presente investigación. Es por ello pertinente aprovechar este momento introductorio para agradecer la apertura y disponibilidad del casi centenar de personas contactadas y entrevistadas, así como su manifestado interés en conformar un texto de estas características que tratara de dar cuenta de una realidad ampliamente desconocida en el territorio navarro. Sin embargo, es al hacer memoria de las personas que no están cuando es imprescindible rescatar y enlazar con el espacio metodológico.

La realización de esta investigación está marcada por evidentes dificultades en el campo de la identificación. La peculiaridad de un espacio en eferescencia, dinámico y, en ocasiones, efímero, impregna de ciertos obstáculos las labores de identificación de las diversas comunidades asentadas (o simplemente con presencia puntual) en el territorio navarro. En esta dirección, las fuentes oficiales para la realización de esta tarea han sido fundamentalmente dos: registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia y Registro Foral de Asociaciones. Este último, aunque impide explícitamente la inscripción a entidades de carácter religioso<sup>4</sup>, en el caso de algunas confesiones, y como podrá comprobarse, disponen de asociaciones de carácter sociocultural para desarrollar actividades y tener acceso a determinados recursos. En lo concerniente al registro del Ministerio de Justicia, representa una herramienta útil aunque no refleje en su totalidad la realidad del escenario religioso minoritario.

En consecuencia, el trabajo de campo ha resultado fundamental en dos vertientes. Por un lado, a través de las entrevistas con las distintas personas responsables de las comunidades, ya sea a nivel local o estatal. Por otro, como producto de lo que podría llamarse un «trabajo a pie de calle» consistente en la visualización de espacios que pudiesen ser utilizados para la reunión y práctica religiosa de determinadas confesiones. Todo ello, mediatizado por el mencionado proceso de eferescencia y variabilidad del escenario religioso que trata de ser abordado en las siguientes páginas.

Para concluir, e intentando bosquejar el itinerario de este recorrido que se inicia, la primera etapa se presenta como un ejercicio neto de edificación del marco conceptual global que nos adentra en el espacio teórico de los desafíos del pluralismo religioso en una sociedad «post-secular». El señalado ejercicio es

---

4. Como se indica en el condicionado de acceso, las entidades religiosas forman parte de aquellas excepciones que no pueden inscribirse en el citado Registro: «Se pueden inscribir todas las que desarrollan cualquier actividad de carácter social a excepción de: políticas, sindicales, organizaciones empresariales, iglesias, confesiones y comunidades religiosas, federaciones deportivas, comunidades de bienes y propietarios, entidades que se rijan por el contrato de sociedad, cooperativas, mutualidades, uniones temporales de empresas y agrupaciones de interés económico». Fuente: <http://www.navarra.es>

requerido como marco de referencia a una realidad con implicaciones globales. Como señalara Paul Watzlawick en su aproximación a una teoría de la comunicación humana, «un fenómeno permanece inexplicable en tanto el margen de observación no es suficientemente amplio como para incluir el contexto en el que dicho fenómeno tiene lugar»<sup>5</sup>.

---

5. Watzlawick, Paul, Beavin, Janet y Jackson, Don, *Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas*, Barcelona, Herder, 1981, p. 22.

# I. LAS METAMORFOSIS DEL HECHO RELIGIOSO EN UNA EDAD POST-SECULAR<sup>1</sup>

*Josetxo Beridín e Ignacio Sánchez de la Yncera\**

«*Etsi Deus non daretur*»

[Incluso en el caso de que no exista Dios]

Hugo Grotio

## Introducción

Concebir el mundo actual como un escenario caracterizado por la «post-secularidad»<sup>2</sup> enriquece nuestra mirada y procura una perspectiva fecunda para la mejor articulación de nuestra convivencia en plural. Esta propuesta, cuyo acento normativo reconocemos y asimilamos a partes iguales, la acometemos en este caso genealógicamente, mediante una tarea interpretativa que hunde sus raíces en estos elementos: lo secular, las secularizaciones y la post-secularidad<sup>3</sup>.

---

\* Departamento de Sociología. Universidad Pública de Navarra

1. Una versión previa de este trabajo se publicó con el título «Tiempos de «post-secularidad»: desafíos de pluralismo para la teoría», como primer capítulo en el libro de Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos. Aunque lo hemos revisado, se conserva aquí un contenido enunciativo sustancialmente idéntico. La congruencia que los editores de esta obra veían entre el propósito y el contenido del libro y los temas y la sensibilidad de fondo que preside nuestra línea de investigación les movió a pedirnos que contribuyéramos con este capítulo enmarcador, algo a lo que hemos accedido gustosamente con el permiso expreso de la editorial Anthropos. Vaya nuestro reconocimiento a Esteban Reyes Mate, y especialmente al Dr. Rubén Lasheras que ha sido el alma de esta positiva colaboración.

2. Queremos señalar que la flamante comparecencia de ese término, cuyo empleo tratamos de justificar aquí, demanda que lo usemos aún, al menos por esta vez, con ese guión que quiere ayudar a anclar la atención en que trabajamos en la semántica de la secularidad. Hablamos, en efecto, de una secularidad nueva o reforzada, que deja atrás, porque ya se ha quedado obsoleta, la secularidad de la que habitualmente se venía hablando, y que pasaba frecuentemente por presentar lo propio de la socialidad actual como si fuera refractario y contrapuesto a las manifestaciones de la religiosidad. Postulamos que esa visión, manifestamente superable, y que se ve superada por las realidades efectivas, como tratamos de explicar en este trabajo, comporta una forma equívoca (defectivamente sociológica) de comprensión del interior único de las realidades convivenciales.

3. El título de una versión inicial de este trabajo, presentada en los Encuentros de Teoría Sociológica celebrados en Sevilla del 18 al 20 de marzo de 2010, recogía los tres términos.

Advirtamos, pues, de entrada, el hontanar del que brota la semántica con la que abordamos esa tarea genealógica. Es precisamente la referencia reflexiva y cauta a lo que damos en llamar la «edad post-secular» la que nutre el intento de interpretación y de explicación del empeño convivencial de nuestro tiempo al que nos disponemos. Se trata, en suma, de un primer intento de hacer notorio que la visión de nuestra situación como una «era post-secular» —una visión que apela tanto al refinamiento del aparato crítico-epistemológico como a la maduración de las disposiciones para atender a las demandas convivenciales en su identidad y en sus diferencias— se hace oportuna e incluso necesaria para abordar sociológicamente las configuraciones de nuestros ámbitos de convivencia, y para poder, así, retomar los problemas sociales con un enfoque más idóneo de lo plural.

Como creemos, con Ramos, que las crisis de la sociología lo son «de sus presupuestos» y que de las encrucijadas críticas solo se sale si no nos empecinamos en los caminos trillados, pero que tampoco se resuelven estas «optando por una innovación abstracta, como si el mundo fuera virginalmente nuevo y fuéramos individuos sin tradición ni memoria»<sup>4</sup>, conviene tratar de innovar aquí mediante una combinación de cosas nuevas y cosas viejas. Recurrimos, por tanto, a una genealogía reconstructiva de los sentidos de lo secular y de las secularizaciones que debería propiciar el abordamiento de lo que llamaremos «el horizonte post-secular de la creencia» y de un habitar humano posible que se abra con ese horizonte. Nuestro recorrido ha querido desvelar los significados históricos de los primeros términos a la vez que se argumentaba la conveniencia de adoptar la novedosa perspectiva de un horizonte post-secular, que nos brindaría una clave crucial de la constelación de sentido que la realidad presente, con sus patentes retos de pluralidad increpante, requiere para su interpretación. Es esta una tesis arriesgada que, de golpe, debe entrenchocar con concepciones fuertemente arraigadas.

Se perfila (1) en un proceso histórico que supuestamente llevaba de lo sagrado a lo secular. Bien visible es el marchamo teleológico de esa creencia, cuyo rastro conduce hasta la primera oleada de sociólogos modernizadores ilustrados (Saint Simon o Comte, entre otros); se creía que cuanto más moderna es una sociedad, más secular tiene que ser, y que cuanto más secular venga a ser, menos religiosa será. Sin embargo, la realidad parece exhibir, más bien, un proceso que avanza entre lo sagrado y lo secular, siempre que estas se vean como distinciones directrices de valor permanente y referidas a realidades que se dan en el mundo en constante tensión dinámica. (2) También se pensaba la teoría de la secularización como una teoría general universal, cuando, en realidad, lo que se descubre es *la*

---

4. Ramón Ramos, «Simmel y la tragedia de la cultura», en *Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del Dinero*, REIS, 89, 2000, pp. 37-73. La cita, de la p. 68.

*coexistencia de diversas secularizaciones, de-secularizaciones y post-secularizaciones* (reparando en la necesidad de subrayar ese plural). Nuestra réplica frente a esas líneas de interpretación asentadas es la propuesta del concepto de «sociedad post-secular»<sup>5</sup>, que designa ese contexto (secular) donde renace, se despierta, se activa, la creencia religiosa en su pluralidad. (3) *No vivimos en un mundo post-dualista* donde quepa hacer tábula rasa de la vieja distinción trascendencia/inmanencia, como ingenuamente pensó aquella primera oleada de convicción secularizacionista, que consideraba una sociedad moderna afincada, con todo su ajuar, en la finitud inmanente.

## Un comienzo propedéutico

Iniciaremos la argumentación mencionando un conjunto de aproximaciones a la semántica de los tres términos mencionados en el título del primer trabajo «secular», «secularización», «secularismo», con la confianza de que los diversos extremos de esta contribución incidirán sobre ella dotándola de mayor sentido y profundidad.

«Lo secular» es una categoría moderna que aglutina ingredientes plurales —teológico-filosóficos, político-legales, antropológico-culturales—, y resulta muy socorrida a la hora de delimitar, codificar e incluso experimentar un ámbito diferenciado: el de «lo religioso»<sup>6</sup>.

La cristiandad europeo-occidental se estructuró, de hecho, con un doble sistema dualista de clasificación. Por una parte, encontramos en su *Weltanschauung* el dualismo entre «este mundo» (la ciudad del hombre) y «el otro» (la ciudad de Dios), y por otra parte, dentro de «este mundo» se establecía el segundo dualismo entre una esfera «religiosa» y otra «secular». Tales dualismos pivotaban, además, en la naturaleza sacramental de la Iglesia, la cual —precisamente por estar situada entre ambos mundos y pertenecer simultáneamente a los dos— mediaba (sacramentalmente) entre ellos. Tal vez nadie haya formulado todo esto con tanto acierto como el sociólogo de la historia de la Iglesia Ernst Troeltsch, cuya sentencia, «en relación con Dios hay individualismo absoluto

---

5. Klaus Eder, «Europäisch Säkularisierung —ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», en *Berliner Journal für Soziologie*, cuaderno 3 (2002), pp. 331-343.

6. José Casanova ha explorado los usos sociales de ese término reformulando de forma creativa el concepto de «realidades múltiples» del mundo social de Alfred Schütz. Ver su reciente e interesante trabajo: «The Secular and the Secularisms», presentado en la *Social Research Conference* «The Religious/Secular Divide: The US Case», *New School for Social Research*, NYC, Marzo 5-6, 2009, en *Social Research*, Vol. 76 : No 4 : Invierno, 2009, pp. 1049-1066.

y universalismo absoluto»<sup>7</sup>, condensa contundentemente su interpretación de la vieja idea de que el cristiano, todos y cada uno de los cristianos, es «un individuo respecto a Dios», como la mejor forma de afirmar la universalidad de la comunidad de salvación.

El término «secularización» se usó por primera vez en el derecho canónico, con referencia al proceso por el que un monje abandona el claustro para regresar al mundo, convirtiéndose en miembro del clero secular<sup>8</sup>. Más adelante se empleó para significar la expropiación laica, forzosa, de los monasterios, de inmuebles y otras posesiones, que habían sido considerados inalienables antes de la Reforma Protestante o de otros procesos histórico-políticos más recientes<sup>9</sup>. Según Casanova, a partir de esos usos, se ha entendido por secularización, en general, cualquier transferencia del uso religioso o eclesiástico al uso civil o laico<sup>10</sup>.

Si concretamos más el sentido de la expresión, «secularización» hace referencia a los procesos empírico-históricos de transformación y diferenciación entre «las esferas religiosas» (instituciones eclesiásticas e iglesias) y «las esferas

---

7. En su voluminoso trabajo sobre las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos que Troeltsch fue publicando entre 1908 y 1919 y que aparecieron reunidos en 1912. Ernst Troeltsch (1912), *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 vols. Tübingen, 1912. Existe una versión inglesa de 1931: *The Social Teaching of the Christian Churches*. Londres, Allen and Unwin; fue reeditada por Harper en 1960.

8. Con mayor precisión, el derecho canónico entendía por secularización (lat. *sæcularizatio*) «una autorización dada a un religioso con votos solemnes, y por extensión a aquellos con votos simples, para vivir por un tiempo o permanentemente en el «mundo» (*sæculum*), i. e., fuera del claustro y su orden, aunque manteniendo la esencia de la profesión religiosa. Es una medida de favor hacia el religioso y debe por tanto ser distinguido de la «expulsión» del religioso con votos solemnes, y del «despido» del religioso con votos simples, que son medidas penales hacia sujetos culpables. Por otra parte, como la secularización no anula el carácter religioso, es distinta de la dispensa absoluta de los votos; esta es también una medida indulgente, pero anula los votos y sus obligaciones, y el dispensado no es más un religioso. Como regla general la dispensa es la medida que se toma en caso de religiosos con votos simples, mientras la secularización es empleada cuando hay votos solemnes. Sin embargo, hay excepciones en ambos casos». A. Boudinhon, «Secularización», loc. cit.

9. Cf. J. Casanova, «Secularization», loc. cit. Habermas explicita este mismo sentido básico como el originario, tal como él lo recoge de la cultura alemana, aunque subraya el matiz de «coerción» con el que se produjeron esas transferencias. Vid. al respecto de Jürgen Habermas, «Fe y Saber», Discurso de agradecimiento pronunciado en la Paulskirche de Frankfurt el día 14 de octubre de 2001, con motivo de la recepción del «Premio de la Paz» concedido por los libreros alemanes. J. Habermas, «Glauben und Wissen» en *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002, pp. 249-262. La citada *Catholic Encyclopedia* recoge esta segunda acepción de este modo: «La palabra secularización tiene un significado muy diferente cuando no se aplica a personas sino a cosas. En esos casos significa que la propiedad eclesiástica se convierte en secular, como ha ocurrido en muchas ocasiones como consecuencia de usurpación gubernamental (ver Laicización). La palabra también puede significar la supresión del derecho soberano o feudal perteneciente a los dignatarios eclesiásticos como tales». A. Boudinhon, «Secularización», loc. cit.

10. Cf. *Ibidem*.

seculares» (Estado, economía, ciencia, arte, entretenimiento, salud y bienestar) que se dan en las organizaciones sociales contemporáneas<sup>11</sup>.

Como anticipamos arriba, en el discurso de las ciencias sociales encontramos una teoría general de la secularización alimentada en la matriz de la creencia en un «progreso» no solo posible sino inevitable. Estuvo especialmente presente ya en el evolucionismo «modernizador» de los proto-sociólogos europeos, a partir de cuyas enseñanzas se difundió amplia e impetuosamente.

El de progreso fue el concepto director en la esfera intelectual del siglo XIX. Para aquellos protosociólogos «modernizadores» —Saint Simon, Comte y Spencer— *el grand récit* que constituye a las sociedades modernas es el de un *progreso constitutivo y continuado de la civilización* hasta alcanzar el estadio positivo. Saint Simon y Comte absorben esta idea del *Esquisse de Condorcet*<sup>12</sup>. El progreso, según ellos, lleva consigo una *mission civilisatrice* que supera los estadios anteriores. El estadio positivo basa sus razonamientos sobre hechos observados y discutidos, y tiene un carácter conjetural en contraste con los razonamientos de los estadios anteriores, basados en la imaginación y la intuición, inasequibles para cualquier tipo de verificación empírica<sup>13</sup>. De hecho, para Comte «las matemáticas [...] deben ocupar el primer puesto en la jerarquía de las ciencias»<sup>14</sup>. Su método es un modelo incluso para la política: «hoy día los sabios deben elevar la política al rango de las ciencias de la observación»<sup>15</sup>. Según lo traza en su *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* (1822), en la tercera etapa de la historia del progreso, la positiva, constituye el modo definitivo de cualquier ciencia, a cuya preparación gradual estuvieron destinadas las dos primeras (la teológica y

---

11. Pero hay que advertir, aunque solo sea testimonialmente, que este asunto es susceptible de tratamiento en otro nivel. En este caso, nos ceñiremos al plano más descriptivo y llano. No tomaremos, por ello, a fondo los imponentes desfiladeros de la senda de Dumont, quien estira hasta el paroxismo la profundidad de su investigación, sin cejar en punto alguno en el empeño de mantener la atención en el sentido radical —holista y jerárquico— que está en el trasfondo de la contraposición agustiniana de las dos ciudades. Como lo vamos a soslayar aquí, y sin embargo concebimos que el planteamiento de Dumont, sólidamente respaldado por su investigación, es de capital importancia, y no solo para la comprensión de los meandros fundamentales de la secularización del cristianismo sino del propio Estado moderno, no queríamos, al menos, dejar de apuntar levemente la radicalidad de su sentido. Vid. Louis Dumont, «Génesis I. Del individualismo-fuera-del-mundo al individualismo-en-el-mundo» en *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 38-71.

12. Jean-Antoine-Nicolas Caritat Marqués de Condorcet, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795. URL: <http://www.eliobs.unifi.it/testi/700/condorcet/index.html> Html edition for Eliobs by Guido Abbattista, Febrero 1998.

13. C-H. Saint Simon, *Memoire sur la science de l' homme*, en *Oeuvres de Claude-Henry de Saint-Simon*, París, 1966 [1813], Tomo 5, parte 2, pp. 16-19.

14. Auguste Comte, *Curso de filosofía positiva* (1830-1844), en *Filosofía Positiva. Selecciones*. México D. F., FCE, 1979, p. 46

15. *Ibidem*, p. 22.

la metafísica)<sup>16</sup>. Los esquemas interpretativos de Saint Simon y Comte (como también el de Spencer) comparten una orientación evolucionista con acento teleológico, según la cual «la evolución fundamental de la humanidad, como el conjunto de la jerarquía animal, presenta en todos los aspectos una armonía más y más completa a medida que se aproxima a los tipos superiores»<sup>17</sup>. La sagrada fórmula del positivista que según Comte ha de aplicarse en cada fase o modo de nuestra existencia es esta: «el Amor como principio, el Orden como base y el Progreso como meta»<sup>18</sup>.

Tomado en este contexto, Karl Marx simboliza una radicalización de la perspectiva liberal, pues la suya procede de la misma matriz utópico-activista, la de las grandes revoluciones<sup>19</sup>. Su optimismo productivista, netamente teleológico, empalma con el de Spencer y con la propia teoría de la modernización posterior. Marx es un nuevo milenarista que espera al Ángel de la Muerte cayendo iracundo sobre el podrido mundo capitalista, ciénaga de injusticia. Lo clava en el *Manifiesto Comunista*: «la burguesía produce sus propios sepultureros» (el proletariado). Pero al mismo tiempo es un postmilenarista<sup>20</sup>: vaticina la reconducción del desalmado progreso capitalista burgués con la redención proletaria.

Nuestra idea es que la propia evolución histórica del siglo XX (y co-extensivamente este cambio de siglo nuestro) se ha encargado de refutar estas filosofías de la historia de alcance práctico, y ha rescatado por sorpresa a la religión del baúl de las reliquias. Bien es sabido que esa refutación ya la acometió contundentemente, con una esforzada tarea hermenéutica, alguno de los genios de la sociología. Habermas ha acertado a decirlo, al destacar a Max Weber entre nuestros clásicos como «el único que rompió con las premisas de la filosofía de la historia y con los supuestos fundamentales del evolucionismo, sin renunciar, empero, a entender la modernización de la sociedad viejoeuropea como resultado de un proceso histórico-universal de racionalización»<sup>21</sup>. Mucho ha llovido para que podamos sostener sin grandes escorzos que lo que estamos viendo nos permita seguir hablando de ese proceso racionalizador que dibujó el ingenio del maestro. Sin embargo, el esquema interpretativo que proponemos al destacar la «post-secularidad», sí pretende servir para que vayamos advirtiendo y podamos dibujar mejor las *isohipsas*<sup>22</sup> de esa riqueza múltiple (e insondable)

---

16. *Ibíd.*

17. A. Comte, *Sistema de política positiva* (1851-1854), *Filosofía positiva. Selecciones*, México D. F., FCE, 1979, p. 97.

18. *Ibíd.*, pp. 102-103.

19. Sobre la inserción de ambas ideologías en las grandes revoluciones véase el trabajo de Samuel N. Eisenstadt: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*, Londres, Polity, 1999.

20. Vid. E. Tiryakian, «War. The Covered Side of Modernity» en *International Sociology*, Vol. 14, n 4, 1999, p. 476.

21. Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa I*, Madrid, Taurus, 1987, p. 197.

22. Nos acogemos aquí al ingenio de Schütz, que recurre a la metáfora del mapa topográfico

que es propia de las lógicas de estiramiento en el plano del sentido según las cuales se tienden (e incluso se autointensifican) las prácticas sociales actuales, atreviéndonos, incluso, a no omitir el deber de buscar que nuestras propuestas puedan servir para adentrarnos comprensivamente en los procesos generales (histórico-universales), en el estudio de sus lógicas, aunque no pretendamos explorar ya su «racionalidad», sino más bien los «diálogos productivos» que el «ethos de la democracia» reclama de nuestra diversidad convivencial<sup>23</sup>.

Una vez hecha esta aclaración, conviene volver de nuevo a nuestro análisis semántico. «Secularismo»<sup>24</sup> haría referencia más ampliamente a un espectro de visiones del mundo e ideologías modernas seculares, que pueden ser conscientemente defendidas y explícitamente elaboradas en la forma de filosofías de la historia y proyectos ideológico-normativos estatales. Representaría, pues, en los términos de S. N. Eisenstadt<sup>25</sup>, la objetivación de un conjunto de programas culturales de modernidad en programas políticos. No debemos perder de vista, no obstante, que no existe un «secularismo» canónico que se aplique *world wide*, como el original del que se sacan copias, sino una multiplicidad<sup>26</sup> de diferentes modelos dependientes de los diversos contextos histórico-políticos.

## 1. Hacia un relato secular

En este apartado acometemos una genealogía problematizadora<sup>27</sup> y reconstructiva (que será, sin duda, matriz para otras genealogías reconstructivas) de la emergencia del universo secular moderno y de los diversos proyectos de secularización. Pero, antes de nada, nos gustaría tratar tres confusiones habituales que hay que evitar.

La primera de ellas procede de que una parte considerable de los discursos procedentes de la Ilustración identifica el progreso con la modernización, y

---

para poder trazar, mediante perfiles que unirían las cotas de igual altura, la figura de los distintos ámbitos de las «realidades múltiples», como enclaves relativamente cerrados en torno a sus propias significatividades. Aunque él la emplea, sobre todo, con respecto a las variadas interpenetraciones y enclaves de conocimiento que se advierten en el mundo vital. Cf. Alfred Schütz, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 25.

23. Hans Joas, «Los valores y la religión», en Liz Mohn, Brigitte Mohn y Johannes Meyer (eds.), *Valores. Factores esenciales de cohesión social*, Barcelona, Bertelsmann, 2008, pp. 17-29. La cita, de la p. 28.

24. Vid. el trabajo, ya citado, de José Casanova: «The Secular and the Secularisms».

25. Vid. el trabajo de S. N. Eisenstadt: «Multiple modernities» en *Daedalus*, 2000, Vol. 129, n. 1, pp. 1-31.

26. Vid. al respecto el interesante trabajo de Ahmet T. Kuru, *Secularism and the State Policies Toward Religion. The United States, France and Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

27. Sobre el concepto de genealogía problematizadora, véase el trabajo de Colin Koopman, quien la distingue por contraste con la vindicativa y subversiva realizada por Nietzsche: *Genealogy as Problematization* (en prensa), capítulo 2.

a esta con la desacralización. La crítica social surgida al calor de las grandes revoluciones que arrancan en los siglos XVII-XVIII ha supuesto, erróneamente, que cuanto más moderna es una sociedad menos presencia religiosa hay en ella. De ahí se deriva, como lo formula José Casanova, que «cuanto más moderna, más secular es una sociedad, y [que] cuanto más secular, menos religiosa» sería. De este modo, la utópica realización de un estadio pleno de modernización social y política implicaría la desaparición de la religión. Pero así se pierde de vista que la religión no es algo accidental sino un fenómeno permanente e incluso constitutivo en la sociedad; una realidad vivencial que dispensa todo un conjunto de fórmulas de transformación, de reducción o de anulación simbólica de la contingencia<sup>28</sup> y que inciden en la integración del conjunto de los *disjecta membra* de una realidad siempre tendente al desmembramiento en el espacio y en el tiempo seculares. Aquí se funda otro gran universalismo. No tanto el basado en que los hombres siempre han pensado igual de bien, en que han dispuesto siempre de la capacidad cognoscitiva, como apuntan Descartes y Lévi-Strauss, sino el fundado en la co-presencia absoluta del padecimiento, en las «heridas» del existir que alimentan la persistencia del discurso religioso como «sutura simbólica de la herida real». No puede existir sujeto viable sin la capacidad de «hablar» y esta capacidad implica la capacidad de confrontación con la otredad, la humana y la divina, entiéndanse estas como se entiendan. De esta manera, lo que se sugiere es que si este mundo es «secular» —en lo que tiene de «mundo» y de estrictamente «secular», en el sentido de la inmanencia temporal—, no lo es necesariamente porque el conocimiento científico haya reemplazado a la creencia religiosa, sino —y tal vez antes y al contrario— porque debemos vivirlo en la incertidumbre que nos causa el enfrentamiento con un horizonte repleto de contingencias, del que no se escapa siquiera el más fervoroso de los creyentes en un Dios acogedor, garante de nuestra trascendencia<sup>29</sup>.

---

28. Ver el penetrante y conspicuo trabajo de Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg, Herder, 2004.

29. Aunque este argumento lo recoge con elocuencia Talal Asad en *The Formations of the Secular* [Stanford, Stanford University Press, 2003, 64-65], no menos poderosa es la argumentación con la que Joseph Ratzinger abría, en pleno clamor del segundo Concilio Vaticano, su admirable *Introducción al cristianismo*, una obra que nos atrevemos a decir que todavía resulta más impresionante hoy, después de lo mucho que, de humano demasiado humano y de condensadamente divino, ha llovido sobre la biografía de su autor: «quien quiere predicar la fe y al mismo tiempo se somete a autocrítica, pronto se dará cuenta de que no es una forma o crisis exterior la que amenaza a la teología, quien tome la cosa en serio se dará cuenta no solo de la dificultad de traducción, sino también de la vulnerabilidad de la propia fe, que, al querer creer, puede experimentar en sí misma el poder amenazador de la incredulidad». Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969, p. 23.

La segunda confusión frecuente ha sido una identificación de la modernización con el nihilismo, que la hace equivaler con el «Dios ha muerto» nietzscheano y, por consiguiente, con el advenimiento de la nada o la ausencia de todo fundamento, cuando de hecho esta es una de sus vertientes extremas, si es que realmente se la puede concebir como una posibilidad de descripción aceptable de la convivencia histórica. De hecho, la secularización de la jerarquía vertical de sentido, como principio de un orden tradicional vinculante, convirtiéndola en heterarquía transversal, funda una realidad postmetafísica, no la ausencia de todo principio. Se podría decir que en el seno del *saeculum* emerge una nueva distinción directriz, la que diferencia entre un «nosotros» (los sujetos postmetafísicos que se rigen según pretensiones racionales de validez) y el «ellos» (creyentes religiosos guiados por su fe). Pero ambos círculos no operan como elementos irreconciliablemente opuestos o disjuntos, sino como dos círculos de socialidad que hay que entender cuidadosamente como posibilidades que entran en relación y en tensión, y que se interpenetran dentro de cada sociedad, y quizá sobre todo más allá de estas, puesto que las sociedades discretas son cada día menos definibles. El impulso secularizador que lleva del monoteísmo religioso de origen judeocristiano al politeísmo cultural postcristiano no representa, sin más, un regreso al politeísmo griego sino que es más bien una metamorfosis operada en la sociedad moderna y en sus propias estructuras de conciencia, donde ya no existe una instancia central, sea política, económica, religiosa o cultural, o un tipo de racionalidad por encima de otros que pueda proporcionar la integración que precisan las sociedades.

Pero aún hay una tercera confusión que identifica secularización y desencantamiento. Aunque la secularización haya comportado algún tipo de declive o recesión de la fe (cristiana y/o judía), juicio que en todo caso habría que someter a cuidadoso escrutinio empírico, evitando esos errores elementales que proceden de la involuntaria atención selectiva o de la falaz concreción intempestiva o fuera de lugar en la que insistía Parsons siguiendo a Whitehead, hay que decir, en todo caso, que la identificación de la modernidad con el «desencantamiento» no se sostiene. Las contundentes investigaciones de historia social comparada de Casanova ponen de relieve el error, nada infrecuente, de identificar diferenciación social con privatización religiosa. Los procesos de autonomización paulatina de diversos sistemas o subsistemas sociales —Estado, economía, ciencia— son hechos sociales innegables, pero de su reconocimiento (que lo es de fenómenos históricos contingentes) no se sigue que el proceso de secularización consista necesariamente en la privatización y marginación de la religión en el mundo moderno, ni que se alimente de ellas. Por el contrario, según él, de lo que «somos testigos [es] de una *desprivatización de la religión*». Pues a lo largo del mundo, «las tradiciones religiosas rechazan aceptar el rol

marginal y privatizado que las teorías de la modernidad y de la secularización les habían reservado»<sup>30</sup>.

Para poder dar cuenta adecuadamente de este fenómeno contamos con el excelente marco que ha propuesto Charles Taylor, en *A Secular Age*<sup>31</sup>, al distinguir los tres sentidos principales según los que se afirma la ruptura del mundo secular moderno con la tradición. El primero de ellos es de carácter institucional, y se refiere a la desinstalación de la Iglesia (*disestablishment of the church*), su separación del Estado. Advuértase que no se trata de la separación entre política y religión, que es algo muy distinto. En este sentido, conviene prestar atención, con Taylor, pero a la vista de las investigaciones de Casanova, a la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, que seguramente ha sido el más sólido muro de separación entre Iglesia y Estado construido en el mundo occidental.

Recordemos la prohibición que se autoimpone allí el legislador: el «Congreso no promulgará ninguna ley respecto al establecimiento de la religión ni prohibirá su libre ejercicio». Pues bien, interesa incidir aquí en la malinterpretación que se ha hecho de esa sentencia en muchos casos. La Enmienda no prohíbe a los trece estados originarios que en ellos se practiquen *sus propias religiones establecidas*. Lo que el Congreso veta es el establecimiento de una religión oficial en los Estados Unidos. Taylor ha explicado muy bien la diferencia, la cual radicaría en que, mientras en todas las sociedades premodernas la organización política de alguna manera estaba conectada con una fe, con un Dios o con alguna noción de realidad última (y se basaba en esas referencias o se sentía garantizada por ellas), el Estado occidental moderno está, en cambio, libre de ese vínculo. Las iglesias están ahora separadas de las estructuras políticas (al menos en Occidente, con un par de excepciones, Inglaterra y los países escandinavos, aunque el perfil de las conexiones de los Estados en sus religiones establecidas es tan poco exigente que propiamente no constituyen excepciones).

El segundo elemento de ruptura, centrado en la creencia individual, vendría dado, a juicio de Taylor, por un lado, por el *declive de la creencia y la práctica religiosa*, en ese «mundo de espaldas a Dios y sin profetas», del que habló Weber. Y, por otra parte, *por una inequívoca persistencia de las mismas*. En este sentido y con matices, los países de Europa occidental se habrían convertido en sociedades predominantemente seculares; pero no así Estados Unidos (como tampoco la mayor parte del resto del mundo), que es un país plenamente secular, pero con unos niveles de creencia y práctica religiosa cercanos al 80%, como recuerda Joas<sup>32</sup>.

---

30. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press, 1994. Vid. pp. 5, 20 y 211.

31. Vid. la «Introducción» en Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2007.

32. Ver el trabajo de Hans Joas: «The Religious Situation in the United States» en *What the World Believes*, Gütersloh, Fundación Bertelsmann, 2009, p. 322.

La obstinada pero irrefutable verdad sociológica de que hoy día existen sociedades secularizadas en donde se ponen de manifiesto, a pesar de la secularización, el vigor de la creencia y la práctica religiosa, empuja a Taylor a dibujar un tercer sentido, que, en cierta medida, engloba a los dos anteriores, haciendo énfasis en las *condiciones en las que se da la creencia* (lo que Taylor llama «what it is to believe»). El caso de la Polonia comunista acude a nuestra mente. Fueron la ocupación nazi y los torpes<sup>33</sup> intentos del régimen comunista de imponer el modelo soviético de secularización forzada desde arriba los que crearon las condiciones para una revitalización del catolicismo polaco y para la persistencia del «excepcionalismo» de Polonia. El secularismo público fue impuesto por un régimen dictatorial e impopular, y la religión actuó allí como principal catalizador de la democracia, dentro de una incipiente y vigorosa sociedad civil. Sin embargo, la de Estados Unidos, como hemos recordado, fue una de las primeras sociedades que separó la Iglesia del Estado. Lo hizo, además, con la original fórmula recogida en la Primera Enmienda de la Constitución que presenta al Estado no como una institución anti-religiosa pero sí pro-religiosa, aunque evite defender *una* religión en concreto. Es, además, la sociedad occidental con los índices más altos de creencia y práctica religiosa.

Lo relevante aquí no es la estadística de asistencia a la iglesia, a la sinagoga o a la mezquita —objeto del punto anterior—, sino el común denominador que crea el tránsito a la secularidad, caracterizado por la transformación de una sociedad en donde la creencia en Dios no está sujeta a ningún desafío, es una creencia aporoblemática, a una sociedad en donde «la fe es una opción entre otras»<sup>34</sup> y frecuentemente no la más fácil de elegir. Esta transformación supone el paso de una sociedad donde era virtualmente imposible no creer en Dios, o al menos no contar con el axioma de la creencia en Dios como eje cardinal del sentido común (estaba socialmente prescrito creer y proscrito el no creer en un contexto masivamente creyente) a otra donde la fe, incluso para el más cabal<sup>35</sup>

---

33. Ni que decir tiene que esa torpeza lo es, especialmente en el sentido de ceguera «sociológica»: cualquier empeño voluntarista de sofocamiento o reemplazo de las creencias que se incuban en el mundo vital (del que estamos hechos, como venía a decir Ortega), encalla siempre con los pantanos y los microcircuitos de la atención selectiva y con los mecanismos de refuerzo; al margen de los procelosos problemas de incomprensión de los hontanares sociales de la creencia que arrastran. Dicho eso después de los formidables trabajos llevados a cabo por los sociólogos para entender el peso temible y las increíbles astucias de malignidad que la maquinaria burocrática de los gobiernos totalitarios ha sido capaz de idear, en su delirante tentación de omnipotencia, para el lavado de la conciencia colectiva durante el maldito siglo de la dominación total desatada. Y ahí hay que pensar, a la par, en los trabajos de Mannheim y en la primera generación de la Escuela de Frankfurt, o las más recientes de Bauman, sin desdeñar en absoluto las extraordinarias exploraciones literarias, más o menos ficcionales, del control totalitario de Asturias y Fuentes, de Soltzjenitchin o Grossman, de Huxley y Orwell, de tantos otros.

34. Ch. Taylor, *A Secular Age*, op. cit., p. 3.

35. Hemos dudado aquí entre ‘radical’ y ‘cabal’, y hemos optado por el segundo adjetivo,

de los creyentes es una posibilidad humana entre otras. Recogiendo la fórmula de Hugo Grotio, podemos decir que actuamos bajo la premisa de: *etsi Deus non daretur*<sup>36</sup> (incluso si Dios no existiera, los principios convivenciales que afectan a la respetabilidad y al estatuto de las prácticas sociales deberían preservarse). Actualmente, no estamos obligados a dejar de lado nuestras creencias cristianas, solo a reconocer que algunas de las cosas que defendemos no dependen necesariamente de ellas<sup>37</sup>. La creencia en Dios ya no es algo axiomático, se dan otras alternativas. Nos hemos movido desde un mundo donde la fuente del sentido de la existencia se entendía más o menos a-problemáticamente, como algo «más allá» de la vida humana, hacia una era credencialmente conflictiva donde tal construcción se ve desafiada por otras que también forman parte del ethos de la vida humana (que están «dentro» de ella, con un amplio rango de formas diferentes), incluso una vez perdida su conexión con las arcanas fuentes de creencia que la legitimaba. Precisamente a esto se refiere sin duda la tesis del «moderno politeísmo sin dioses» o del «politeísmo valorativo» que Weber enunciara en su célebre conferencia sobre la *Ciencia como Vocación* de 1920.

Con todo, convendrá que reparemos en una posible quiebra que esa descripción weberiana puede encerrar, con el riesgo de que pueda cegarnos y despoje nuestro análisis de una dimensión capital de amplitud, decisiva para que conserve la firme advertencia que la dimensión normativa de la post-secularidad incorpora. Es esta una tesis arriesgada que debe aparecer de golpe, chocando con concepciones fuertemente arraigadas; pero creemos que se trata asimismo de una posición cuidadosa que recoloca las anteriores y que puede servir para absorber muchas luces desperdigadas en un foco más potente. Nos referimos a cierto malentender lo que podríamos llamar el *interior único* de lo social —eso que propiamente la sociología debe reconocer con todos sus perfiles— que podría darse en el discurso de Weber (y de tantos otros), y que mucho tiene que ver con la insistente referencia de los estudiosos a «individuos» o «colectivos» o «prácticas sociales» «fuera-del-mundo». Nunca ha habido tal «afuera»<sup>38</sup>.

---

suavizándolo: si nos ponemos en el extremo del fanático radical, este podría ir tan sumergido en su em'balamiento que, para él en concreto, podría no haber la posibilidad de no creer.

36. Mencionado por Ch. Taylor en «Modes of Secularism», en *Secularism and its Critics*, Rajeev Bhargava (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 34 y 36.

37. He aquí un gran motivo que podría volverse muy eficaz tomado en paralelo con los «diálogos productivos» propios del ethos-credo democrático tal como lo plantea Joas en «Los valores y la religión», op. cit., pp. 17-29. Así lo expresa en la página 21: «La única manera de abordar el tema de las religiones sin que genere confusión ni indiferencia es afrontarlo de forma receptiva respecto al otro y con humildad respecto a uno mismo». Joas habla de este diálogo como un proceso necesariamente «arduo».

38. Es oportuno apuntar que ese modo nuestro de negar cualquier trazado de un «exterior» a la socialidad única converge, de algún modo, aunque lo haga en sentido aparentemente contrario, con el del inefable Friedrich Nietzsche, quien, en su *Zarathustra* dice: «Para mí —¿cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No hay ningún fuera! Pero lo olvidamos ante cualquier sonido. ¡Qué agradable es olvidar!». Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Madrid, Cátedra, 2008, p. 385.

Si bien hasta ahora hemos descrito los elementos de ruptura que configuran el tránsito importante de unas sociedades jerárquicas de acceso mediatizado a unas sociedades horizontales de acceso directo, donde la fe es una opción entre otras, todavía no hemos respondido a la pregunta que interroga por las *dinámicas específicas de secularización* que movilizan tal tránsito. A continuación intentaremos responder a esta cuestión.

José Casanova distingue tres sentidos relevantes en la semántica de los procesos de secularización<sup>39</sup>: a) La secularización entendida como el *declive de las creencias y las prácticas religiosas* en las sociedades modernas, que se postula a menudo como un proceso de desarrollo, humano y universal. Aunque sea el uso más reciente, es el sentido del término más extendido empleado en los debates académicos contemporáneos sobre la secularización, y eso que, paradójicamente, está ausente en la mayoría de los diccionarios de las lenguas europeas. b) La secularización como la *privatización de la religión*, a menudo entendida como una tendencia histórica moderna de carácter general y como condición normativa o precondition para que pueda darse una política democrática liberal moderna. c) La secularización como *diferenciación de las esferas seculares* (Estado, economía, ciencia, etc.), habitualmente entendida como «emancipación» de las instituciones y normas religiosas. Este último es un componente central de las teorías clásicas de la secularización, muy relacionado con el significado etimológico-histórico original del término dentro de la cristiandad medieval. Como hemos adelantado, el término se refiere así a la transferencia de personas, de cosas, significados, etc., de un uso, posesión o control eclesiástico o religioso a otro civil o laico. Veamos, con mayor detenimiento, en qué medida mantienen su vigencia estos supuestos.

El primer supuesto, según el cual el hecho religioso en el mundo moderno experimenta un declive que podría continuar, tan frecuentemente afirmado como no comprobado, ha sido hasta muy recientemente un postulado dominante de la teoría de la secularización. Estaba basado principalmente sobre la evidencia que las sociedades europeas mostraban, de que cuanto más implicada en tareas de producción industrial estaba la población, menos religiosa era o, al menos, que participaba en menor grado en la religiosidad institucional eclesiástica. La teoría dio por supuesto que las tendencias europeas eran universales y que las sociedades no-europeas mostrarían tasas similares de declive religioso

---

39. Sin duda, el concepto de secularización es una de las piezas angulares de su obra *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press, 1994 (hay trad. española en la editorial PPC), ver esp. Introducción y Capítulos 1 y 2; «Secularization» en *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Editada por Neil J. Smelser y Paul B. Baltes, Oxford, Elsevier, pp. 13789-13790; «Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective», en *The Hedgehog Review*, Vol. 8, 1 y 2, Primavera y Verano, pp. 7-22; «Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad», en David Scott y Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern*, Stanford, Stanford University Press, 2006, pp. 12-30.

con la creciente industrialización. Es esta parte de la teoría la que se ha probado patentemente equivocada, porque hablando de religión, como demuestra Casanova, «no existe una regla global»<sup>40</sup>. De hecho, hay sociedades modernas, como los Estados Unidos, que son seculares y profundamente religiosas, mientras otras, como la China, son profundamente seculares e irreligiosas.

A pesar de todo, uno puede afirmar, con cierta prudencia, que desde la Segunda Guerra Mundial, a pesar de los incrementos rápidos en la industrialización, en la urbanización y en la educación, la mayoría de las tradiciones religiosas en la mayor parte del mundo han experimentado algún incremento o han mantenido su vitalidad. Las excepciones principales se localizan en el rápido declive de las religiones fundamentales, siendo substituidas en su mayor parte por versiones más «avanzadas» (principalmente el islam y el cristianismo), el frecuente y dramático declive de la religión en los países comunistas, un proceso que parece ahora invertido tras la caída del comunismo, y el continuo declive de la religión a lo largo de Europa (tendencia que podemos extender a algunas de sus colonias avanzadas como Argentina, Uruguay, Nueva Zelanda y Quebec).

Como ha apuntado Alfonso Pérez-Agote, lo que en un principio se denominó «excepcionalismo americano» responde más bien a una tendencia general de *revival generalizado* de la religión —salvo en ese bastión de la secularización en que, con matices, se ha convertido Europa— ha dado paso al «excepcionalismo europeo»<sup>41</sup>. Las causas habría que buscarlas en las propias historias diferenciadas de Estados Unidos y Europa (que Casanova ha explorado detalladamente). El cristianismo europeo nunca hizo la transición histórica completa de las iglesias nacionales territoriales, basadas en la parroquia territorial o *Pfarr-gemeinde*, a las denominaciones o confesiones en competencia dentro de la sociedad civil y basadas en asociaciones religiosas voluntarias que configuran el pluralismo religioso norteamericano. La diferencia central se localizaría, pues, precisamente en la distinción que de Casanova que contrapone «churching» y «unchurching»<sup>42</sup>. Él lo formula así: «lo que Estados Unidos nunca tuvo fue el Estado absolutista y su contraparte eclesiástica, una Iglesia estatal cesaro-papista. Fue el vínculo cesaro-papista entre el trono y el altar bajo el absolutismo lo que, quizás más que ninguna otra cosa, determinó el declive

---

40. J. Casanova, «Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective», en *The Hedgehog Review*, Vol. 8, 1 y 2, Primavera y Verano, p. 17.

41. Ver al respecto el trabajo de Alfonso Pérez-Agote: «Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría» en Josetxo Beriáin e Ignacio Sánchez de la Yncera (eds.), *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, 2010, pp. 297-322.

42. J. Casanova, «Are We Still Secular. Exploring the Postsecular: Three Meanings of «the Secular» and their possible transcendence». Contribución presentada en el *Workshop with Jürgen Habermas* en el *Institute for Public Knowledge*, New York University, octubre, 22-24, 2009.

de la religión de Iglesia en Europa. Por tanto a través de Europa, las iglesias no establecidas y las sectas en la mayor parte de los países han sido capaces de resistir las tendencias secularizadoras mejor que la Iglesia establecida. Ha sido el intento de preservar y prolongar la cristiandad dentro de cada Estado y así resistir a la diferenciación funcional moderna lo que realmente ha destruido las iglesias en Europa [...] En otras palabras, cuanto más resisten las religiones al proceso de diferenciación [...] más tienden estas religiones a experimentar un declive a largo plazo»<sup>43</sup>.

De Tocqueville<sup>44</sup> ya exploró las evidencias norteamericanas con el propósito expreso de cuestionar el supuesto declive de la creencia y la práctica religiosa, presente en la teoría general ortodoxa de la secularización que tomó a Europa como modelo de referencia. Según él, el avance del racionalismo (es decir, la educación y el conocimiento científico) y del valor del individualismo (es decir, la democracia liberal y las libertades individuales) no conducen necesariamente al declive de la religión.

Algunos sociólogos norteamericanos han intentado incluso forjar un nuevo paradigma<sup>45</sup> basándose en las evidencias americanas: una religiosidad *par excellence*, con perfecta separación entre Iglesia y Estado, y articulada sobre el axioma libertad de culto. Ese «competitivo mercado religioso americano», del que se hablaría con un enfoque de *racional choice*, se basaría en la teoría de la «oferta y la demanda» de preferencias religiosas. Un mercado competitivo y dinámico como el americano se articularía en torno a una oferta plural de denominaciones religiosas donde el creyente pueda elegir, en contraste con las estructuras monopolistas presentes en el «mercado religioso europeo». Sin embargo, desde Europa, Steve Bruce ha cuestionado el alcance de la validez del paradigma americano, con su pretensión de ser generalizable más allá de Estados Unidos, y lo ha hecho con un argumento que parece irrefutable: las situaciones monopolistas en Polonia e Irlanda aparecen vinculadas a altos niveles de religiosidad persistentes, mientras la creciente liberalización y desregulación estatal en el resto de países europeos occidentales van a menudo acompañadas por tasas constantes de declive religioso<sup>46</sup>.

---

43. J. Casanova, «Secularization», opus cit, pp. 13789-13790.

44. A. de Tocqueville, *Democracy in America*, Nueva York, Vintage, 1990, p. 309.

45. Sus principales mentores serían Rodney Stark y Laurence Iannaccone, «A Supply-Side Interpretation of the «Secularization» in Europe» en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 1994, pp. 230-252. Ver también sobre el modelo Americano de secularización el conjunto de trabajos de R. S Warner recogidos en: *A Church of Our Own. Disestablishment and Diversity in American Religion*, New Brunswick, Rutgers University Press, NJ, 2005, pp. 13-125.

46. Cfr. S. Bruce, «The Supply-side Model of Religion: The Nordic and Baltic States» en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, 1, pp. 32-46.

José Casanova tercia entre ambas posiciones<sup>47</sup>. Su interpretación se concentra más en la influencia decisiva de las evoluciones históricas diferenciadas de ambos colectivos que en explicaciones que proceden de la economía. Según él, el verdadero puzzle de la cuestión europea, y la clave explicativa de la demostración del carácter excepcional de la secularización europea, radican en explicar por qué las iglesias y las instituciones eclesiásticas, una vez que ceden al Estado nacional secular sus funciones históricas tradicionales, como la comunidad de culto<sup>48</sup> (como representaciones colectivas de comunidades imaginadas nacionales, en los términos de Benedict Anderson, y como portadoras de la memoria colectiva), pierden también en el proceso su capacidad para funcionar como religiones de salvación individual. Quizás, el aspecto de mayor o menor monopolio sea relevante, pero no es el más crucial. En otras palabras, ¿por qué, en Europa, a los individuos, una vez que pierden su fe en sus iglesias nacionales, no les importan las otras religiones alternativas de salvación o las miran con desdén?, ¿por qué permanece la religión «implícita» en Europa en lugar de adoptar una forma institucionalmente más explícita? Esta situación es, probablemente, la que explica la ausencia de verdaderas religiones competitivas en el «mercado» europeo. El problema no radica tanto en la laxitud monopolista de las iglesias protegidas por la regulación estatal sino en la falta real de demanda de religiones de salvación alternativas.

En cuanto al segundo supuesto, relativo a la «privatización» de la religión, en las sociedades seculares modernas no importa, según Thomas Luckmann, qué religión residual permanezca, pues esta se va a volver tan subjetiva y privatizada que se hará «invisible», esto es, marginal e irrelevante desde el punto de vista social<sup>49</sup>. No solo las instituciones religiosas tradicionales se convierten en crecientemente irrelevantes sino que la religión moderna misma ya no se puede localizar dentro de las iglesias. La moderna tarea de salvación y búsqueda de significado personal se habría retirado a la esfera privada del sujeto. En relación con la estructura de las sociedades seculares modernas es muy significativo el hecho de que dicha búsqueda de significado subjetivo sea asunto estrictamente personal.

---

47. J. Casanova, «Religion, European Secular Identities, and European Integration», en Timothy Byrnes y Peter Katzenstein (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 89.

48. Recordemos la importante distinción que introduce Max Weber en *Economía y Sociedad* entre comunidades de salvación y comunidades de culto. Por ejemplo, la religión civil sería una comunidad de culto pero no una religión de salvación, mientras que el budismo es una religión de salvación pero no una comunidad de culto. Max Weber, *Economía y Sociedad*, México D. E., FCE, 1978, p. 322.

49. Cfr. Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo de Brisgovia, Rombach, 1963 (*La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973).

Pero la teoría de la secularización debe liberarse del tipo de sesgo ideológico, de matriz liberal, que lleva a identificar individualización y privatización, y admitir, en cambio, que en el mundo moderno pueden darse formas legítimas de religión «pública», que no tienen por qué ser necesariamente reacciones fundamentalistas antimodernas ni venir a poner en peligro las libertades individuales ni menoscabar las estructuras diferenciadas modernas. Muchas de las recientes críticas y revisiones del paradigma de la secularización derivan precisamente del hecho de que en los años 80 las religiones irrumpieron inesperadamente en la arena pública con críticas políticas y morales, demostrando que tienen en el mundo secular moderno una dimensión pública, y avisando de que probablemente la conservarán. Esta religión «pública»<sup>50</sup> no es una nueva versión, religiosamente «tenué», de religión civil ni un sistema omniabarcante de legitimación religiosa, sino la expresión misma de las religiones universales en la «esfera pública», en torno a asuntos tales como la libertad, la justicia, la dignidad humana y el significado de la vida. Estos supuestos religiosos se basan en al menos tres instancias: a) Cuando la religión entra en la «esfera pública» para proteger no solo lo que afecta a la propia libertad de culto sino a todo tipo de libertades y derechos, incluido el derecho de una sociedad civil democrática a existir contra un Estado absolutista y autoritario. El rol activo de la Iglesia católica en los procesos de democratización en España, Polonia y Brasil ilustra esta instancia. b) Cuando la religión entra en la «esfera pública» para cuestionar la autonomía legal absoluta de las esferas seculares con arreglo a principios de diferenciación funcional, que no contempla las cuestiones morales y éticas. Las cartas pastorales de los obispos católicos americanos cuestionan la «moralidad de la carrera armamentista y las políticas pro-nucleares del Estado, así como la ‘justicia’ y las consecuencias inhumanas de un sistema económico capitalista para el que el principal objetivo es preservar la lógica del mercado». c) Cuando la religión entra en la «esfera pública» para proteger el modo de vida tradicional de la penetración jurídica y administrativa del Estado, ofreciendo respuestas concretas, como en el asunto del «derecho a la vida», etcétera. De ese modo, la religión «pública» se muestra como «un proceso interrelacionado de repolitización de las esferas privadas, religiosa y moral, y de renormativización de las esferas públicas, política y económica»<sup>51</sup>. No es una profesión de fe puramente civil, en los términos de Rousseau, sino la expresión de la ética y la moral que palpitan en la religión.

En cuanto al tercer supuesto, relativo a la «diferenciación» funcional de esferas sociales, según Niklas Luhmann, las sociedades modernas son «unidades múltiples». La sociedad se desdobra en distintos *ámbitos funcionales*<sup>52</sup>, en

---

50. Casanova da cuenta de esta posición en *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press, 1994, p. 52.

51. J. Casanova, op. cit, p. 6.

52. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, Vol. 2, pp. 743 y ss.

distintos órdenes de vida, como la economía, la política, la ciencia, la religión, el derecho, el deporte, etcétera. Cada uno de estos sistemas parciales configura un modo específico y propio de solucionar problemas. Mediante la concentración en una única dimensión problemática diferenciada se posibilita, por una parte, un incremento de los rendimientos inmanentes de cada sistema y, por otra parte, estos sistemas van separándose siguiendo la deriva de su autonomización, de manera que ya no existe ninguna instancia de racionalidad metasocial adecuada a la complejidad real de la sociedad. No existe una «razón» universal sino criterios de racionalidad subespecíficos: justicia, verdad, belleza, propiedad, etcétera<sup>53</sup>. Los conceptos tradicionales de racionalidad habían vivido de ventajas *externas* de sentido. Con la secularización de la ordenación religiosa del mundo y con la pérdida de representación que establecía puntos de partida unívocos, estas ventajas pierden su fundamentabilidad. Ahora, por primera vez, las diversas esferas seculares —política, economía, derecho, ciencia, arte, etc.— pueden regirse cada una con su propia lógica, diferenciándose entre sí, y siguiendo lo que Weber ha llamado sus «propias lógicas autónomas internas». La esfera religiosa, por su parte, se convierte en una esfera menos importante y espacialmente reducida dentro del nuevo sistema secular, pero a su vez se diferencia internamente, especializándose en «su propia» función religiosa y perdiendo muchas otras funciones «no-religiosas» (clerical, educacional, de bienestar social)<sup>54</sup>. La pérdida de funciones comporta asimismo una pérdida significativa de hegemonía y poder. La visión secular del mundo reconoce un pluralismo abierto de ideales de perfección individuales y colectivos, entre los que pueden incluirse objetivos religiosos; la diferenciación funcional que se presenta como forma principal de diferenciación reconoce una multiplicidad abierta de funciones, entre las que figura la función religiosa. En última instancia, sin embargo, la religión no puede aceptar esta situación. Representa una visión del mundo total y por ello exige unos derechos totales, y por tanto políticos.

Mientras los dos supuestos previos —el declive religioso y la «privatización» religiosa— han sido refutados sociológicamente por la evidencia del *revival* religioso y de la «tardía» reaparición de la religión «pública», como puntos débiles de una teoría general de la secularización, sin embargo, *la «diferenciación» funcional corrobora*, sociológicamente hablando, *el nuevo horizonte secular de la fe como una opción entre otras* anunciado por Charles Taylor.

---

53. H. Dubiel, *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.

54. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.

## 2. Lo secular, los secularismos y lo post-secular

### a) ¿De lo religioso a lo secular? o ¿entre lo religioso y lo secular?

Al principio de este trabajo afirmábamos que uno de los errores de la teoría general de la secularización fue haber fiado su plausibilidad a una concepción evolutiva de carácter teleológico, según la cual existe algo así como una ley universal de la evolución (sic Herbert Spencer) que lleva de lo religioso a lo secular, con una orientación finalista inequívoca. Frente a ese prejuicio, debemos tener presente que, en realidad, lo secular «no debería pensarse como el espacio donde la vida real humana se emancipa gradualmente del poder controlador de la «religión» y que, de ese modo, la sustituye»<sup>55</sup>.

En los procesos históricos de secularización se produce una interesante inversión ideológica. Como ya hemos dicho, inicialmente, «lo secular» formó parte del discurso teológico (*saeculum*). Más tarde será la propia categoría de «lo religioso» la que nazca de los discursos político-seculares y científico-seculares. Por tanto, la «religión» misma es, como categoría histórica y como concepto globalizado universal, el resultado de una construcción de la modernidad secular occidental<sup>56</sup>. Veamos esto a través de un ejemplo moderno, el del nacionalismo que surge a lo largo del siglo XIX. Este es un producto «secular», pensado para desarrollarse dentro de procesos de secularización y modernización. Émile Durkheim fue el primer sociólogo que mostró cómo el nacionalismo se convertía en una fuente de producción de sacralidad<sup>57</sup>, sustitutiva, según él, de las religiones históricas. El nuevo culto a la nación garantizaba el vínculo social cuando los antiguos dioses envejecían o morían y todavía no habían nacido otros<sup>58</sup>. Durante la Revolución de 1789 el nacionalismo francés rindió culto a la sociedad sin mediación alguna, sin proyectarse en algo que la simbolizara, en contraste con lo que había sucedido anteriormente con las religiones totémicas y teístas. En aquel momento «cosas puramente laicas fueron transformadas [...] en cosas sagradas: así la Patria, la Libertad y la Razón [...] En un caso determinado se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamente, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto»<sup>59</sup>.

Recientemente han surgido estudios que muestran como la noción de «elección de Dios», que había sido en primer lugar experimentada por los

---

55. Talal Asad, *The Formations of the Secular*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 191.

56. T. Asad, op. cit, p. 192. Ver del mismo autor: *Genealogies of Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

57. José Santiago, «Las formas de sacralización del nacionalismo: un desafío a la secularización» en Josetxo Beriáin e Ignacio Sánchez de la Yncera (eds.), *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, 2010, pp. 349-365.

58. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982, p. 398.

59. *Ibídem*, p. 201.

israelitas y formulada en los textos del Antiguo Testamento, fue adoptada por el movimiento nacionalista moderno<sup>60</sup>. Una parte de estos estudios examina las formas en que la idea de elección sirvió para justificar los objetivos y las acciones de una política imperialista, mientras que otros tratan de explicar el sufrimiento proporcionando un estímulo a la emancipación política y a la liberación nacional. Ambas formas de elección pueden ser mezcladas con ideas de pureza racial y de carácter único: los hombres que creyeron que eran portadores de una misión especial en los asuntos coloniales británicos del siglo XIX fueron muy conscientemente cristianos y blancos, así como lo fueron sus homólogos en los Países Bajos, en Alemania o en los Estados Unidos. En el sustrato de las acciones de estos hombres se descubren tres conceptos<sup>61</sup>: los elementos religiosos, el nacionalismo secular y la noción de raza o de características raciales. Primero está la idea de *elección de cierto pueblo*, que incorpora ingredientes políticos y sociales, así como religiosos. Segundo, el tema del *revival* o del *renacimiento de la nación entera*. Los pietistas y los metodistas introdujeron la metáfora del «renacimiento» (awakening) —una clase de regeneración colectiva— en el protestantismo del siglo XVIII y los nacionalistas del siglo XIX usaron la noción de *revival* para explicar y avanzar la idea de una nación cristiana, «a nation under God», como fue llamada en Estados Unidos. La tercera idea es la *creencia en un nuevo Mesías* que opera como líder espiritual (Moisés, Jesús, Mahoma, etc) o político. En 1914, incluso aquellos que recibieron una educación secular estaban socializados con historias bíblicas e imaginaron sus respectivos liderazgos políticos en términos bíblicos y con cualificaciones espirituales explicadas en el Viejo y en el Nuevo Testamento<sup>62</sup>. La comunidad nacional secular, religiosamente unida, se recreará creando conmemoraciones del pasado violento de la nación («sacrificial Birth and Rebirth»). Como vemos, en todos estos ejemplos, «lo secular» y «lo religioso» se prestan conceptos, figuras y significados que ponen de manifiesto las inversiones ideológicas que se establecen entre ellos, incluso dentro de un mundo predominantemente secular.

#### *b) Los secularismos*

En medio de las relaciones entre el Estado y las iglesias, o más bien como su resultado, ha surgido lo que llamamos «secularismo», una ideología de Estado articulada con el propósito de una separación de «lo religioso» y «lo político»,

---

60. Esta idea ha sido desarrollada por Peter van der Veer y Harmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 6.

61. Ver al respecto el trabajo de Peter van der Veer: «The Moral State: Religion, Nation and Empire», en *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2001, pp. 30 y ss.

62. Connor Cruise O'Brien en *Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*, Dublín, Poolbeg Press, 1994, analiza el poema más nacionalista de William Butler Yeats, *Cathleen ni Hoolihan*, escrito en 1902 y que sirve de semilla al levantamiento irlandés de 1916.

adoptando una variedad muy amplia de formas. Las políticas hacia la religión son el resultado de luchas ideológicas. Se puede decir que estas luchas para transformar las políticas estatales se sitúan entre dos tipos de secularismo<sup>63</sup>: el *secularismo activo* (*la laïcité de combat* de la que hablan los franceses), cuando el Estado desempeña un papel «asertivo» para excluir la religión de la esfera pública, confinándola al ámbito privado; mientras que en el *secularismo pasivo* (*laïcité plurielle*), el papel del Estado se caracteriza por su pasividad, permitiendo la visibilidad pública de la religión. La fuente principal de elaboración de políticas públicas sobre la religión en casi todos los estados antirreligiosos (como Corea del Norte, China y Cuba) son las interpretaciones diversas de la ideología comunista; mientras que en muchos estados religiosos (como Irán o Arabia Saudí) la fuente de inspiración es islamista. No obstante, muchos estados con iglesias establecidas (como Grecia, Dinamarca o Inglaterra) no se sustentan hoy en ideologías totalitarias como las que asoman en algunos empeños comunistas o islamistas. En cualquier caso, se dan en ellos conflictos interpretativos entre grupos de izquierda y de derecha sobre las políticas estatales en torno a asuntos como la eliminación de la religión de los documentos nacionales de identidad, el multiculturalismo y la neutralidad del Estado frente a las religiones. Como la ideología dominante desempeña un papel crucial en la formación de las políticas estatales, los cambios en aquella producirán asimismo cambios en estas.

El secularismo del que hablamos se apoya en un anticlericalismo fuerte que surge a comienzos del siglo XX. India, sin embargo, se apoya en un secularismo pasivo que ha sido dominante y cuyo principal desafío procede del nacionalismo hindú. Las sociedades europeas pueden ser altamente seculares, pero los estados europeos están lejos de ser seculares o neutrales. Solo tenemos que observar que toda rama del cristianismo, con la excepción de la Iglesia católica, ha privilegiado el establecimiento religioso: son los casos de la Iglesia anglicana de Inglaterra, la Iglesia presbiteriana de Escocia, la Iglesia luterana de los países nórdicos (Dinamarca, Noruega, Islandia y Finlandia): la excepción la encontraríamos en Suecia o en la Iglesia ortodoxa griega. Llama la atención que incluso en la laicista Francia, el 80% del presupuesto de la Iglesia católica en educación esté cubierto con fondos estatales. Entre los dos extremos de la *laïcité* francesa y las iglesias establecidas luteranas de los países nórdicos existe un abanico de patrones en las relaciones Iglesia-Estado, en ámbitos como la educación, los media, la salud y los servicios sociales, que constituyen planteamientos «no seculares»; es el caso de la fórmula «consociacional» de «pilarización» en los Países Bajos o también del reconocimiento oficial del carácter corporativo de las iglesias, protestantes y católicas, en Alemania.

---

63. La propuesta procede de Ahmet T. Kuru en «Analyzing Secularism: History, Ideology and Policy», en *Secularism and State Policies Toward Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 11.

El «secularismo» comporta dos principios que están presentes en la ya mencionada Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos. Por una parte, el principio de separación y, por otra parte, el principio de regulación estatal de la religión en la sociedad. Los grados de separación entre la Iglesia y el Estado varían dentro de un espectro de relaciones que pueden ser «hostiles» o «amistosas»<sup>64</sup>. En el siglo XX, probablemente las dos separaciones más «hostiles» entre la Iglesia y el Estado en Europa occidental tuvieron lugar en Francia (1905) y en España (1931), a pesar de que ambos países gozan ahora de una separación «amistosa» entre la Iglesia y el Estado. En el caso español, la separación «hostil» del Estado y la Iglesia en la Constitución de 1931 contribuyó al colapso de la democracia y a la guerra civil, mientras la separación «amistosa» producida consensualmente y reflejada en la Constitución de 1978 contribuyó a la consolidación de la democracia, como han puesto de manifiesto Juan J. Linz<sup>65</sup> y Víctor Pérez Díaz<sup>66</sup>. En cuanto al caso francés<sup>67</sup>, en buena medida la política francesa estuvo jalonada a lo largo del siglo XIX por conflictos entre la tradición jacobina, republicana, anticlerical (a veces incluso antirreligiosa) procedente de la revolución francesa, que apostó por una estricta separación entre el Estado y la Iglesia, y la tradición católica, antijacobina, proclerical y decididamente integrista, que apostó por una Iglesia oficial apoyada por el Estado en una sociedad donde el Estado (democrático o no) debería estar siempre dispuesto a cooperar con la Iglesia oficial. En 1905, la separación fue hostil y representó el triunfo de la tradición jacobina. Se prohibió enseñar a las órdenes religiosas, incluso en las escuelas privadas. Sin embargo, en 1959, el país más secular de Europa occidental apoyó la enseñanza en las escuelas católicas, hasta el punto de que en 1960 el 20% del presupuesto total en educación en Francia era para las escuelas privadas católicas. Francia es el único Estado europeo occidental que, oficialmente y con orgullo, se declara «secular», es decir, que se define a sí mismo y a su democracia como regulados por los principios de *laïcité*. El *disestabliment* de la Iglesia católica y la separación hostil de la Iglesia y el Estado tuvieron la función de liberar al Estado laico del control eclesiástico, pero no de liberar a la religión del control del Estado. Como ideología estatal republicana

---

64. Coinciden en este supuesto Alfred Stepan «The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the «Twin Tolerations»» en *Arguing Comparative Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 221-223) y José Casanova «The Secular and Secularisms», op. cit.).

65. Juan J. Linz, «Church and State in Spain: From the Civil War to the Return of Democracy», *Daedalus*, 120, 3, pp. 159-178.

66. Víctor Pérez Díaz, «La iglesia y la religión en la España contemporánea: Una metamorfosis institucional», en *El retorno de la sociedad civil. La emergencia de la España democrática*, Madrid, Alianza, 1993.

67. Sobre el caso francés véase el trabajo de William Bosworth: *Catholicism and Crisis in Modern France*, Princeton, Princeton University Press, 1992, 3-43, pp. 279-308.

secularista, la *laïcité* funciona como una religión civil en competencia con la religión eclesiástica<sup>68</sup>.

El carácter de esa relación y de la fórmula concreta de separación dependió y depende mucho de las relaciones entre las autoridades religiosas y políticas durante el *ancient régime*<sup>69</sup>. Se puede establecer, como demuestra Casanova en sus investigaciones, un contraste claro entre aquellos lugares donde se dieron instituciones eclesiásticas con pretensiones monopolistas y fue necesario un proceso de separación rígido, como las institucionalizadas a través del sistema Westfalia de estados europeos bajo el principio *cuius regio eius religio*<sup>70</sup> (cada región, su religión), y otros donde aquellas no se dieron, como en la historia de los Estados Unidos de Norteamérica. Esa drástica separación se produjo, pues, en los enclaves cargados de las pretensiones de monopolio tan características de la vieja historia europea, como las de la Iglesia católica previa al Concilio Vaticano II, o las de las iglesias confesionales obligatorias apoyadas por el Estado (sería, pues, una secuela de lo que Max Weber llamó cesaropapismo). Los estados postcoloniales siguen una lógica bien distinta a la dominante en Europa. Así, en las trece colonias originarias de los EE UU de Norteamérica, donde el feudalismo no se dio, no hubo una Iglesia nacional de la que el nuevo Estado federal tuviera que separarse. Por ello mismo, la separación entre el Estado y las iglesias fue amistosa, y no solo porque no se hizo necesaria esa separación hostil de una Iglesia establecida preexistente sino porque la separación se produjo constitutivamente y con el propósito expreso de proteger el libre ejercicio de la religión; esto es, para construir las condiciones de posibilidad de un pluralismo religioso. De modo que se partió de o se estableció implícitamente el supuesto de que la diversidad religiosa es un «bien» para la sociedad o la nación<sup>71</sup>.

---

68. Ver José Casanova: «Public Religions Revisited» en Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Nueva York, Fordham University Press, 2008, p. 111. Cabe preguntarse si la laicidad convertida en laicismo realmente es un clericalismo invertido, y si responde entonces de la mejor manera a los principios de la convivencia democrática.

69. Este es un aspecto en el que conciden Kuru y Casanova en los textos ya citados.

70. La territorialización de la religión y la correspondiente confesionalización del Estado, la nación y sus gentes son hechos fundamentales y principios formativos del sistema westfaliano de estados territoriales soberanos, que emergen en la Europa moderna temprana en el estadio posterior a las guerras de religión y como una pretendida solución a las mismas. El principio *cuius regio eius religio* es el principio formativo general de tal sistema, un principio que en cualquier caso se estableció antes de las guerras de religión e incluso antes de la Reforma protestante, como lo demuestra la expulsión de judíos y musulmanes de España por los monarcas católicos para poder establecer un Estado católico territorial sobre una sociedad católica homogénea. Lo que la Paz de Westfalia representó fue la generalización de este modelo dual de confesionalización de estados, naciones y gentes y de territorialización de la religión eclesiástica entre los emergentes estados territoriales europeos. Todo Estado moderno europeo –con la excepción de la Liga Polaco-Lituana– se definió confesionalmente, ya fuera católico, anglicano, luterano, calvinista u ortodoxo.

71. Cf. J. Casanova, *Religious Pluralism in China and the United States*, Working Paper, 2010.

Quizás, la pregunta que debemos hacernos es la que formula José Casanova: ¿es el secularismo un fin en sí mismo, un valor último, o es más bien un medio para lograr algún fin, como la democracia y la ciudadanía igualitaria o el pluralismo religioso<sup>72</sup>? Y a partir de ella cabe preguntar también: ¿es posible vivir en un mundo secular sin ser secularista? La respuesta la puede proporcionar una interesante reflexión de Alfred Stepan. Según él, ninguna democracia europea occidental presenta hoy una separación hostil o rígida entre la Iglesia y el Estado. La mayoría ha alcanzado una libertad religiosa democráticamente negociada y exenta de cualquier interferencia del Estado. Además, todas ellas permiten el libre ejercicio de la práctica y educación religiosa. Y esto no solo se refiere a las escuelas privadas, sino que permiten a los grupos religiosos organizarse tanto en la sociedad civil como en la sociedad política. Si la gran enseñanza de Estados Unidos se ponía de manifiesto en la Primera Enmienda, la «lección» de Europa occidental radicaría, no tanto en la separación entre Iglesia y Estado, sino en la constante construcción y reconstrucción política de «tolerancias mutuas» (*twin tolerations*)<sup>73</sup>, a pesar de las «intolerancias» recíprocas que se dieron en un pasado no muy lejano. Que uno se presente como francés, alemán, español o norteamericano no significa que sea más demócrata que cuando se identifica como católico, judío, protestante o musulmán. Si queremos determinar la calidad de una democracia en su cara a cara con la religión, el «secularismo» y la «separación entre Iglesia y Estado» no nos proporcionan las herramientas indispensables, porque estos no son elementos intrínsecos de la definición y de la articulación práctica de la democracia, como, sin embargo, en ocasiones se ha pretendido. Por eso mismo, tenemos la necesidad de buscar y encontrar otras fuentes de explicación. La idea de las «tolerancias mutuas» de Stepan nos procura una buena vía para profundizar al respecto. Es él mismo quien ha propuesto un modelo empírico para medir la calidad de una democracia, que se basa en tales «tolerancias mutuas», que concibe como esos «límites mínimos de libertad de acción que deben ser creados por las instituciones políticas vis-a-vis con las autoridades religiosas, y también por los individuos y los grupos religiosos vis-a-vis con las instituciones políticas». Y esto, porque las reglas de protección frente a una posible tiranía ejercida por mayorías religiosas no deben ser distintas de las reglas democráticas usadas para defender la sociedad frente a la posible tiranía ejercida por mayorías políticas<sup>74</sup>. Al fin y al cabo, religión y política son dos sistemas relativamente autónomos, producto de un proceso de diferenciación social incipiente. Las autoridades religiosas

---

72. J. Casanova, *The Secular and the Secularisms*, op. cit.

73. Alfred Stepan, «Twin Tolerations», op. cit., p. 222.

74. Ver al respecto el trabajo de José Casanova: «Rethinking Secularization» en *The Hedgehog Review*, Vol. 8, nº 1 y 2, 2006, p. 21.

deben «tolerar» la autonomía de gobiernos democráticamente elegidos, sin pretender prerrogativas privilegiadas constitucionalmente para gobernar o vetar la política pública. Las instituciones políticas democráticas deben, por su parte, «tolerar» la autonomía de los individuos y grupos religiosos, no solo para que gocen de completa libertad para ejercer de forma privada el culto sino, también, permitiendo que promuevan sus valores en la sociedad civil y que patrocinen organizaciones y movimientos en la sociedad política, siempre que no violen las reglas del juego democrático y se atengan a la ley<sup>75</sup>.

### c) *La constelación post-secular*

Buena parte de los supuestos de la teoría general de la secularización ha sido, en suma, refutada (declive generalizado de la creencia y la práctica religiosa, confinamiento en la esfera privada y deseclesialización masiva). Sin embargo, para Peter L. Berger<sup>76</sup>, quien fuera uno de sus principales y más consistentes mentores, y que es ahora un crítico militante de la teoría de la secularización, esta ha producido dos explicaciones válidas. Una concierne a la secularización de las sociedades europeas, y más concretamente al declive de las creencias y prácticas religiosas; la otra se refiere a la emergencia de una élite secular global, que comparte un modo de vida secular *worldwide*, más allá de las tradiciones locales y a veces en oposición a estas.

Por su parte, Charles Taylor ha visto necesaria la propuesta de un tercer modelo que corrija los errores generalistas y universalizadores de la secularización: el de «la fe y la creencia como otra opción más». Como vimos al iniciar este capítulo, lo que esto viene a confirmar es la necesidad de construir categorías que definan apropiadamente la nueva situación. Jürgen Habermas, Klaus Eder, Hans Joas y Ulrich Beck han esbozado el concepto de sociedad «post-secular»<sup>77</sup>. Pero no deberíamos caer en la tentación fácil de interpretar la era post-secular como una mera vuelta a un estadio religioso, como un volver a empezar, sino que debemos tener siempre presente el hecho, empíricamente probado, del «cuestionamiento de una conciencia basada en estadios»<sup>78</sup>, evitando a la vez la

---

75. Tomamos este ejemplo explicativo de las «tolerancias mutuas» de Stepan del reciente trabajo de José Casanova: «Public Religions Revisited» en Hent de Vries (ed.), *Religion. Beyond a Concept*, Nueva York, Fordham University Press, 2008, p. 113.

76. P. L. Berger, «The De-secularization of the World: A Global Overview» en P. L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, DC, Ethics and Public Policy Center, 1999, pp. 10-12.

77. Klaus Eder [«Europäisch Säkularisierung — ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», *Berliner Journal für Soziologie*, cuaderno 3 (2002), pp. 331-343]; Jürgen Habermas [«Glauben und Wissen», op. cit, pp. 251-252], Hans Joas [*Braucht der Mensch Religion. Über Erfahrungen der Selbstraszendenz*, Friburgo, Herder, 2004, 122-129 ] y Ulrich Beck [*Der Eigene Gott*, Frankfurt, Fisher, 2008, p.197] han analizado los perfiles de la nueva realidad que el concepto «postsecular» delimita.

78. En donde el último estadio supera a todos los anteriores haciendo tábula rasa de ellos. Ver al

eliminación del propio marco secular, inmanente, y problematizando las posibilidades de trascendencia dentro de dicho propio marco, siendo conscientes de que este marco postmetafísico e inmanente permite crear nuevas experiencias religiosas, trascendiéndose a sí mismo. Si la teoría general de la secularización postuló el advenimiento de un mundo postdualista, anclado en el florecimiento del mundo inmanente, secular, de forma exclusiva, tenemos que reconocer, en cambio, que el propio marco inmanente produce nuevas experiencias de trascendencia. La trascendencia sigue siendo posible en medio de una diferenciación funcional de esferas sociales donde la *religión*, las preguntas de ultimidad reaparecen. El mundo «post-secular» actual no se caracteriza por una ausencia de la religión, a pesar de que en algunas sociedades como las europeas las creencias y las prácticas religiosas hayan disminuido ostensiblemente, sino, más bien, por una ampliación continua de nuevas opciones, religiosas, espirituales y antirreligiosas. Porque cuando hablamos de religión no existe una regla global y uniforme.

La teoría de la secularización postuló que a mayor modernización, menos religión, pensando que la religión era una reliquia del pasado, un atavismo que desaparecería de la sociedad una vez que alcanzara esta su madurez moderna. Sin embargo, en el umbral de época donde estamos situados, y que calificamos como post-secular, se pone de manifiesto que cuando se incrementa la modernización, la religión no desaparece sino que cambia sus rostros, experimenta metamorfosis diversas. No sería tan aventurado afirmar que *cuanta mayor diferenciación social del elenco de opciones se produce, mayor será la pluralización diferencial religiosa*. Por eso contemplamos un escenario de reanimación de lo sagrado, que reclama una cuidadosa revisión de las claves de la tolerancia e incluso de las fórmulas del diálogo democrático, sin excluir sus aspectos más severos y ásperos. No existe una modernidad canónica sino diversas formas en disputa de ser moderno<sup>79</sup>. El agotamiento de las energías utópicas<sup>80</sup>, en sus versiones, primero liberal y después socialista, produce una reanimación, una rehabilitación, de la conciencia adormecida de la religión, con expresiones muy distintas. El «despertar de lo religioso»<sup>81</sup> ha sido bienvenido por muchos como un suministro de la dimensión

---

respecto el trabajo de J. Casanova: «Are we Still Secular?», Working Paper presentado al *Workshop with Jürgen Habermas en el Institute for Public Knowledge*, New York University, 22-24 octubre de 2009.

79. Al respecto, ver el trabajo de Josetxo Beriáin: *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005.

80. Jürgen Habermas, «Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischen Energien» en *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 27-50.

81. Para una cartografía de la creencia en sentido global, ver los trabajos de Pipa Norris y Ronald Inglehart: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* [Cambridge, Cambridge University Press, 2006] y el compilado por Hans Joas y Klaus Wiegandt, *Säkularisierung und die Weltreligionen* [Frankfurt, Fisher, 2007].

moral perdida en la política secular y en las preocupaciones sociales y ambientales. Sin embargo, otros lo han visto con alarma, como un síntoma de creciente irracionalidad e intolerancia en la vida cotidiana. Existe un común acuerdo, en todo caso, en cuestionar como inaceptable la narrativa de un progreso inevitable que lleva irreversiblemente de lo religioso a lo secular<sup>82</sup>.

### 3. La pluralidad del hecho religioso en un mundo «post-secular»

Una vez que hemos definido, aunque solo sea todavía de forma rudimentaria, un marco clasificación y de representación «post-secular», conviene ahora verificar cuáles son las principales manifestaciones del hecho religioso en ese horizonte. Para ello recurriremos a una serie de clusters.

#### a) *Monoteísmos lozanos*

Una primera ola secularizadora pensó la incompatibilidad entre modernidad y religión y, por ello, tuvo que afrontar la aparente «excepcionalidad norteamericana», sobre la que, como hemos dicho, reclama la atención Alfonso Pérez-Agote. Los Estados Unidos de Norteamérica son, a la vez, el último régimen militante de la Ilustración y el único país avanzado que todavía es inequívocamente cristiano. Actualmente, sin embargo, en medio de un «mundo masivamente religioso», en los términos de P. L. Berger, Europa se revela como la verdadera excepcionalidad. Es la única área geográfica y cultural (quizás con Canadá) donde puede aplicarse el esquema típico ideal de la secularización como desacralización religiosa. Se ha producido, por tanto, una *des-europeización del cristianismo*, mientras este florece en amplios sectores de África, Filipinas, Sudamérica, Corea del Sur y Estados Unidos. De hecho, las religiones universales se dibujan tal vez como la más importante contribución a la diferenciación del sistema religioso, anticipando la sociedad mundial. *El vigor de los monoteísmos hay que verlo no en perspectiva nacional sino en perspectiva supranacional, transnacional, planetaria*<sup>83</sup>. Entre las religiones de influencia culturalmente dominantes se constata una diversidad religiosa. Esto se debe en parte a razones históricas y en parte a la expansión de la religiosidad sin pertenencia a una comunidad religiosa, a la inmigración, a la nueva visibilidad de pequeñas comunidades religiosas, a la emergencia de

---

82. Talal Asad se ha hecho eco de esta idea en: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, Introducción.

83. Ver sobre esta idea el trabajo de Pipa Norris y Ronald Inglehart: *Sacred and Secular...*, op. cit.; los trabajos compilados por Hans Joas y Klaus Wiegand (eds.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, op. cit.; el trabajo de José Casanova: «Public Religions Revisited» en Hent de Vries (ed.), *Religion. Beyond a Concept*, Nueva York, Fordham University Press, 2008, 113; y el Bertelsmann Religions Monitor: *What the World Believes*, Gütersloh, 2009.

nuevas religiones y a la difusión de creencias y prácticas religiosas de culturas extranjeras a través de los media<sup>84</sup>. *Los actores, en materia de religión, no son hoy estados nacionales sino movimientos religiosos transnacionales.*

Dentro del propio catolicismo se observa esta tendencia hacia la transnacionalización. La aceptación por parte de la Iglesia católica durante el Papado de Juan XXIII de la moderna doctrina de los derechos humanos universales ha alterado radicalmente la dinámica tradicional de las relaciones Iglesia-Estado y el rol de la Iglesia tanto nacional como transnacionalmente. La piedra de toque del proceso fue la Declaración sobre la Libertad Religiosa del Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae*. Como ha puesto de manifiesto José Casanova: «Teológicamente, esto conlleva la transferencia del principio de *libertas ecclesiae* que la Iglesia ha guardado con tanto celo a través de los siglos a la persona humana individual, la *libertas personae*»<sup>85</sup>. En el proceso, el Papa podría transformarse, y pasar de ser el Santo Padre de todos los católicos a convertirse en el Padre de todos los hijos de Dios y hablar en el nombre de la humanidad, como *defensor hominis*. Esto conduciría a una diferencia fundamental, en el sentido de que la autoridad espiritual ya no podría pretender la protección de la espada temporal, ejerciendo su potestad contra los regímenes religiosos alternativos para obtener el monopolio de los medios de salvación. Esta autolimitación racional de la propia Iglesia católica es un pequeño paso interno, dentro de una singladura milenaria, pero es un gran paso para la humanidad.

El pentecostalismo es otro de los grandes movimientos religiosos transnacionales de una extraordinaria pujanza. Hablamos de 250 millones de personas, que practican la forma más extendida de cristianismo no católico-romano. Entendido ampliamente, el pentecostalismo incluye a uno de cada ocho de los 2.000 millones de cristianos que hay en el mundo hoy, y a uno de cada 25 de la población global<sup>86</sup>. Representa una movilización religiosa masiva y de carácter transnacional. El pentecostalismo es una extensión, una radicalización del metodismo y de los despertares evangélicos que acompañan a la modernización anglo-americana. David Martin caracteriza el metodismo en América como un movimiento que trascendió todas las barreras y dio poder a la gente humilde para hacer de la religión algo propio<sup>87</sup>. Su perspectiva resulta muy oportuna para entender su secuela pentecostalista. A diferencia del calvinismo, que enfatizó la

---

84. Stefan Huber y Volkhard Krech, «The Religious Field between Globalization and Regionalization. Comparative Perspectives» en Bertelsmann Religions Monitor: *What the World Believes*, Gütersloh, 2009, pp. 53-93.

85. J. Casanova, «Globalizing Catholicism and the «Universal» Church» en Susanne Rudolph y James Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Westview Press, 1997, pp. 201-225.

86. Tomamos estos datos de David Martin: *Pentecostalism: The World their Parish*, Oxford, Blackwell, 2002, p. xix.

87. *Ibidem*, 8.

corrupción humana, la iniciativa divina y la autoridad de una clerecía educada, habiendo heredado estructuras eclesíásticas, los metodistas proclamaron, en cambio, el impresionante mensaje de la libertad individual, de la autonomía, de la responsabilidad y del logro. En diez años de predicación metodista se hicieron cristianos más afro-americanos que en un siglo de influencia anglicana. El metodismo no suprime los impulsos de la religión popular, los sueños y las visiones, el éxtasis, el alivio emocional incontrolado, la predicación realizada por negros, mujeres y por cualquiera que sienta la llamada a la conversión, y de esta guisa crea no solo una comunidad de creencia sino una «comunidad de sentimiento». Fue bajo el auspicio metodista cuando la música religiosa folk —los espirituales blancos y negros— prosperó. Este movimiento emerge desde el principio y de forma autoconsciente como revolucionario, en medio de una «batalla», en además de combate espiritual. El lenguaje del renacimiento (espiritual) expresa en el plano individual la posibilidad de «realizar una *completa ruptura* con el pasado», anunciando una redención inminente, poniendo en escena una distinción radical entre la vida pasada del converso y el momento mismo de la conversión a través del cual él o ella «renacen» (*born again*). La importancia de la ruptura que conduce al imaginario del ser «renacido» es igualmente evidente en las formas según las cuales, la comunidad de creyentes se sitúa con respecto al pasado colectivo y al mundo del presente<sup>88</sup>. La vulnerabilidad existencial crea la necesidad y el movimiento pentecostal ofrece como respuesta la metodología de empoderamiento del sujeto. Es esta una nueva forma de individuación, en términos weberianos, a través de un re-encantamiento donde el portador del carisma es uno mismo, que se enfrenta así tanto a la racionalidad instrumental como a la propia tradición religiosa.

### *b) La religiosidad y las oportunidades vitales diferenciadas*

Como dicen Norris e Inglehart, «Se da cierta correlación entre religiosidad cristiana y distribución diferencial de los riesgos a la hora de acceder a las oportunidades vitales entre la población»<sup>89</sup>. La importancia de la religiosidad persiste con mayor fuerza entre poblaciones vulnerables, especialmente en aquellas que viven en naciones pobres, haciendo frente a los riesgos que amenazan la seguridad personal. En las naciones postindustriales, seguras y afluentes, el proceso de secularización ha tenido lugar entre los sectores sociales más prósperos. Incluso dentro de estas naciones existen bolsas de pobreza de larga duración, bien afecte esto a los desempleados afroamericanos que viven en el interior de las ciudades de Los Ángeles, Detroit, Chicago, o a los trabajadores rurales en Sicilia, o a

---

88. Ver al respecto el interesante trabajo de Ruth Marshall: *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, Chicago University Press, 2009, p. 51.

89. Ver sobre esta idea el trabajo de Pipa Norris y Ronald Inglehart: «Sellers or Buyers in the Religious Markets?», en *The Hedgehog Review*, 2006, 8, 1 y 2, pp. 69-92.

los emigrados bangladesíes, pakistaníes o a indúes en Leycester o Birmingham. También hay dentro de las naciones industrializadas poblaciones en riesgo que pueden descolgarse del Estado de bienestar; incluyendo ahí a los ancianos y a los niños, los hogares monoparentales, los hogares cuya cabeza es una mujer, a los desempleados, a los sin techo y a las personas con discapacidades de larga duración, así como a las minorías étnicas. Sin embargo, esta correlación positiva entre vulnerabilidad existencial y religiosidad, fuera del cristianismo y del resto de religiones del libro no se mantiene. Por ejemplo, en China, que alguien caiga hasta los escalones de la pobreza más profunda no significa que se haga más religioso, falta allí precisamente la tensión entre «el otro mundo» y «este mundo». La ética confuciana es una ética del decoro, de la adaptación al mundo. Solo en los universos simbólicos religiosos donde existe el dualismo cosmológico y esa tensión característica entre ambos polos propia de los monoteísmos se crea la afinidad electiva entre vulnerabilidad existencial y religiosidad.

### *c) Horizontes politeístas de la creencia*

En medio de otras mudanzas más vastas, estamos experimentando una transformación desde el espacio de experiencia del monoteísmo de la religión hacia un *horizonte politeísta de lo religioso* que ocurre bajo la forma del «Dios elegido». En las sociedades occidentales, donde la autonomía del individuo<sup>90</sup> se ha interiorizado, los procesos de individualización<sup>91</sup> se acentúan, pero se dan independientes de las dinámicas de las religiones instituidas clásicas, de modo que la emergencia de las «pequeñas» narrativas de la fe resulta favorecida frente a las «grandes» narrativas de las religiones fundamentales, cuyos *loci* han sido y en buena medida siguen siendo la sinagoga, la iglesia y la mezquita. Frente al Dios que elige a su pueblo, propio de la tradición monoteísta, surge una constelación nueva donde «Dios es elegido» por el creyente mediante un acto libre de adhesión o de conversión. La réplica de la diferenciación funcional en el ámbito social la encontramos en el «politeísmo moderno sin dioses» del que habla Max Weber: «los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas

---

90. Ernst Troeltsch a comienzos del siglo XX, haciéndose eco de la emergencia de un tipo de religiosidad individual, propone una importante distinción entre tres formas organizacionales en el cristianismo: la iglesia, la secta (distinción que comparte con Max Weber) y el misticismo. Con esta tercera forma hace referencia al «mundo de las ideas que no encajan en las formas de rendir culto habituales (iglesia y secta) en las que la doctrina es transformada en una experiencia puramente personal e interna» (*The Social Teachings of the Christian Churches*, Londres, Allen and Unwin, 1931, p. 993). Ver sobre este concepto el trabajo de Karl-Fritz Daiber: «Mysticism: Ernst Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities» en *Social Compass*, 49, 2002, pp. 329-341.

91. Sobre la experiencia religiosa individual al margen de las iglesias establecidas ver el interesante trabajo de Hubert Knoblauch, *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt, Campus, 2009, pp. 193-262.

y recomienzan entre ellos la eterna lucha...»<sup>92</sup>. El genio de Thomas Mann plas-  
mó en su literatura perenne la convicción weberiana de que cada ser humano  
decide, solo y por sí mismo, «qué es para él Dios y qué es para él el diablo». El  
imaginario social de las sociedades modernas avanzadas no ofrece un patrón  
central (monoteísmo) sino múltiples constelaciones de sentido que actúan en  
nuestra alma (politeísmo). Hebraísmo y helenismo: entre estos dos puntos de  
influencia se mueve nuestro mundo. Unas veces siente más poderosamente  
la atracción de uno de ellos, otras veces la del otro; el equilibrio entre ellos  
raramente existe. En el monoteísmo se proyecta un imaginario central —en  
nuestra tradición judeocristiana, JHWH— «desde arriba». Primero, porque  
la naturaleza de tal imaginario es la de Un Dios solar<sup>93</sup>, inmutable, perfecto,  
*actus purus*, motor inmóvil y, segundo, porque recibe su legitimación desde  
la posición instituida de la teología, que opera como saber canonizado y dog-  
matizado, es decir, protegido contra la duda y la crítica. El rabino, el mulah  
y el obispo, sin mencionar al Papa, «extra ecclesia nulla salus», blindan así su  
conocimiento contra el hereje (prototipo de conducta moderna) y no olvidemos  
que la modernidad supone, como afirmara P. L. Berger, la institucionalización  
del «imperativo herético», es decir, del derecho a elegir y a dudar. Por eso cabe  
decir que en las sociedades occidentales, ahora mismo, comenzando el siglo  
XXI, se pone de manifiesto una tendencia, entre otras, hacia el politeísmo<sup>94</sup>. La  
modernidad produce pluralidad, y esta incrementa la capacidad individual para  
realizar elecciones dentro de y entre cosmovisiones distintas. La pluralización  
afecta a los valores y coextensivamente a los valores religiosos. La teoría gene-  
ral de la secularización se equivocó al suponer que esas elecciones iban a ser  
probablemente *seculares* en la acepción angosta del secularismo. De hecho, en  
muchos casos, han sido *religiosas*. La religión *elegida* es mucho menos estable  
(más débil, podemos decir) que la Iglesia dada por supuesta en la memoria de  
la gran tradición de las religiones universalistas, pero si creemos en las verdades  
que emergen de la propia realidad social debemos ser conscientes de que la «fe  
es una opción entre otras opciones»; por tanto, *etsi Deus non daretur*, incluso si  
Dios no existiera (o no fuera elegido) esta realidad pluralista sería vinculante.  
Uno de los análisis más finos sobre la afinidad electiva entre el politeísmo  
moderno y el individualismo moderno es el realizado José Casanova en *Public  
Religions in the Modern World*, uno de cuyos párrafos afirma: «si el Panteón  
fue el templo del antiguo politeísmo, un lugar en el que todos los dioses  
conocidos e incluso desconocidos podían ser venerados simultáneamente, el

---

92. M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1975, p. 218.

93. Ver G. Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder, 1999.

94. P. L. Berger y Anton Zijderveld mantienen esta posición en su reciente trabajo: *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*, Nueva York, Harper One, 2009, pp. 1-24.

*espíritu individual* se ha convertido en el templo del moderno politeísmo»<sup>95</sup>. El politeísmo moderno emerge «desde abajo», en la inmanencia de una situación sociosimbólica específica, caracterizada por la pluralidad; una pluralidad que se manifiesta en muchas voces, cuya resonancia se hace socialmente evidente por la institucionalización de la herejía. Socialmente hablando el politeísmo es una situación en la que coexisten valores diversos, modelos diversos de organización social y principios mediante los cuales el ser humano dirige su vida política. De ahí la afinidad existente entre democracia y politeísmo<sup>96</sup>. Solo aquella garantiza *stricto sensu* la supervivencia de este. Este nuevo politeísmo no representa tanto a nuevas confesiones o fes religiosas como a necesidades del alma humana, a su naturaleza polifacética. Este politeísmo no tiene pretensiones teológicas, porque no se aproxima a los dioses con un estilo religioso, por tanto, la teología no puede repudiarlo como herejía o falsa religión con falsos dioses. La pretensión no es rendir culto a los dioses/as griegos/as —o a los de cualquier otra alta cultura politeísta, egipcia o babilónica, hindú o japonesa, celta o nórdica, inca o azteca sin olvidar los innúmeros animismos africanos o polinesios— para recordarnos aquello que el monoteísmo nos ha hecho olvidar. No estamos reviviendo una fe muerta, ni tampoco la pretensión es constatar un mero *revival* de la religión, de tantos que experimenta, como de lo religioso, del hecho religioso dentro de un nuevo umbral de tolerancia donde el objetivo no es la verdad (de mi religión, de la religión) sino la convivencia en paz, vivida en lo posible en clave de mutua audiencia y reconocimiento. Pierden plausibilidad los dualismos dicotómicos del «o esto o lo otro», «creyente versus infiel», favoreciéndose de esta guisa el principio del: «por tanto... pero, también...». No adoramos a numerosos dioses y diosas (aunque, sin duda, existe una idolatría de algunos substitutos técnicos de dioses como el dinero, el poder o el sexo) sino que tales dioses y diosas se manifiestan a través de nuestras vivencias. La vida, propiamente, es una lucha entre tales potencialidades (mundos de ser y de significado) y el hombre es la arena de una eterna guerra de Troya. Recordemos que Robert N. Bellah y sus colaboradores hablan del sheilaísmo para describir un tipo de religión individual actualmente emergente en las sociedades modernas avanzadas, después de que una de las personas a la que entrevistaron,

---

95. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press, 1994, p. 52.

96. Para E. M. Cioran, en las democracias liberales existe un politeísmo implícito (o inconsciente, si se quiere) y, al contrario, cada régimen autoritario supone un monoteísmo enmascarado (ver: *I nuovi dei*, Milano, 1971 (1969), p. 44). El análisis sociosimbólico que subyace a este capítulo pretende describir la estructura simbólica de las sociedades modernas tardías, cuyo imaginario es «politeísta», sin olvidar con esto que existen formas de creencia y re-ligación monoteísta, aquellas representadas por las iglesias establecidas de las grandes religiones universalistas.

llamada Sheila, describiera su propia «fe» como «su propio sheilaísmo»<sup>97</sup>: «Yo creo en Dios. No soy una fanática religiosa. No puedo recordar la última vez que acudí a la iglesia. Mi fe me ha llevado a través de un largo camino. Es el sheilaísmo. Solo mi propia pequeña voz», y los entrevistadores añaden: «esto sugiere la posibilidad lógica de más de 300 millones de religiones americanas, una para cada uno/a de nosotros/as»<sup>98</sup>. Al monoteísmo le coge a contrapié la nueva situación, al seguir proponiendo que en la mesilla de cada individuo debe seguir estando un ejemplar de la Biblia con «su» voz singularizada, sin caer en la cuenta de que en la mesilla de tal individuo nómada, quizás deba estar también un ejemplar de la *Odisea* o las tragedias de Shakespeare, con todos sus personajes en plural.

#### *d) La reacción fundamentalista*

Finalmente, pero no en último lugar, debemos constatar el auge de una *reacción global fundamentalista* que, a diferencia de los tres despertares anteriores, apuesta por una fusión entre la religión y la política, situando al Estado nacional secular como enemigo a batir. Esta reacción se caracteriza por un énfasis formidable en la verdad de la religión propia en un sentido monoteísta y por una drástica separación entre el creyente y el infiel. Más que en lo religioso o en la religiosidad, el fundamentalismo hace énfasis en la religión verdadera. Se opone, por ello, frontalmente a lo que estamos llamando sociedad «post-secular», que, como venimos viendo, no se caracteriza por la ausencia de la religión sino precisamente por la continua multiplicación de nuevas opciones, religiosas, espirituales y antirreligiosas. Porque cuando ahora hablamos de religiosidad pensamos que no hay manera de encontrar sitio a una regla global y uniforme. Si en nuestra sociedad, al haber libertad de culto, es virtualmente imposible no poder creer en Dios, sin embargo, en ella, la fe, incluso para el más fiel de los creyentes, es solo una posibilidad humana entre otras. Y es en esta sociedad, religiosamente plural y abierta, donde el movimiento fundamentalista se estructura como una «cultura de enclave»<sup>99</sup>, en los términos de Emmanuel Sivan; como una fragua de militancia religiosa y política desde la que los autodenominados «verdaderos creyentes» intentan detener la erosión de la identidad religiosa, fortificar las fronteras de la comunidad religiosa y crear alternativas viables a las instituciones y a las conductas seculares.

---

97. R. N. Bellah, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, Basic Books, 1986.

98. *Ibidem*, p. 221.

99. Véase el trabajo de Gabriel Almond, R. Scott Appleby y Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism Around the World*, Chicago, 2003, pp. 30-33.

Las tendencias heterodoxas de los grupos fundamentalistas, especialmente las de aquellos desarrollados dentro de las civilizaciones monoteístas, han sido transformadas en programas políticos modernos con visiones potencialmente misionales. Muchos de estos movimientos comparten con las grandes revoluciones, sobre todo, la creencia en la primacía de la política; más concretamente de la *política religiosa*, guiada por una visión totalista que pretende reconstruir la sociedad o sectores de ella<sup>100</sup>. Estos movimientos —neto producto de la modernidad, no lo olvidemos— van a hacer suyo uno de los componentes centrales y más peligrosos del programa político moderno: su vertiente *jacobina, totalista, participativa y totalitaria*, inoculando un *telos* milenarista al orden político que viene a concebirlo como una herramienta de las fuerzas de la luz en su lucha, ineludible e intransigente, contra las fuerzas de las tinieblas y del mal. El nazismo y el comunismo son productos del Occidente moderno, como lo es también el islamismo radical —aunque esto lo nieguen tanto sus propios seguidores como la opinión occidental.

El intelectual de mayor impronta en el islamismo radical es Sayyed Qutb<sup>101</sup>, influyente autor islamista ejecutado por Nasser en 1996, fundador del grupo Hermanos Musulmanes y mártir de la Jihad globalizada. Los escritos de Qutb muestran la influencia de muchos escritores europeos, particularmente de Nietzsche, y están plagados de ideas de la tradición bolchevique. A mediados del siglo xx, Qutb llega al extremismo político más atroz cuando fusiona cierto fundamentalismo religioso inscrito en la Sunna 2:217 —«la opresión es peor que el asesinato» (podemos, por tanto, asesinar como un mal menor en el nombre de Dios)— con un dispositivo de eliminación organizada de la disidencia política procedente del leninismo. Afirma John Gray que «la concepción de Qutb de una vanguardia revolucionaria dedicada a derrocar los regímenes islámicos corruptos y a establecer una sociedad sin estructuras formales de poder no le debe nada a la teología islámica sino a Lenin. Su perspectiva de la violencia revolucionaria como fuerza purificadora tendría, así, más en común con los jacobinos que con la herejía de la secta chiíta de los siglos xi y xii, «los Asesinos». Estos se ocuparon en asesinar gobernantes que creían que se habían desviado del

---

100. S. N. Eisenstadt: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, Londres, 1999.

101. Sus escritos más relevantes se hallan recogidos en *Milestones* (<http://majalla.org/books/2005/qutb-nilestone.pdf>). Para el análisis de la obra de Qutb como propiciadora de la Jihad como lucha revolucionaria perpetua contra las fuerzas de la increencia, la injusticia y la falsedad, ver el excelente trabajo de José María García Blanco: «Caballeros bajo el estandarte del Profeta» en J. Beriáin e I. Sánchez de la Yncera (eds.), *Sagrado/profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, 2010, pp. 213-244. Sobre la propia obra de Qutb, ver el también sobresaliente trabajo de Roxane L. Euben: *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern rationalism*, Princeton, 1999.

verdadero camino del islam, pero no creyeron que el terror pudiera usarse para perfeccionar a la humanidad, ni vieron la autodestrucción a través de los ataques suicidas como una muestra de pureza personal. Estas perspectivas solo surgen en el siglo xx, cuando los pensadores islamistas reciben la influencia europea. Alí Shariati —predecesor del Ayatollah Jomeini— defendió el martirio como una práctica central del islam, pero su concepción del martirio como un tipo de muerte elegida proviene de la filosofía occidental moderna. La redefinición fundamentalista del chiísmo avanzada por Shariati invoca una idea de elección existencial procedente de Heidegger»<sup>102</sup>.

Este islamo-jacobinismo lo perfeccionará Bin Laden con los ataques del 11 de setiembre de 2001, despertando los mitos apocalípticos de una satanización del poder del mal y del enemigo cósmico en una conciencia colectiva americana traumatizada por la tragedia<sup>103</sup>. Después del 11 de setiembre de 2001, Jesucristo es el filósofo político favorito de George W. Bush, como él mismo se encargó de confirmar en un debate sobre las primarias del Partido Republicano que le condujeron a su nominación. Sin duda, el sentido misional del presidente, tras dos mandatos, indagaba profundamente en las fuentes de esa «ilusión colectiva» que llamamos progreso. Hablando con entusiasmo evangélico un año antes de la invasión de Iraq, el presidente Bush ofreció una de sus más tempranas y extensivamente llamativas justificaciones para el proyecto de una nación global que se construye como cruzada moral. Habló con inusitada presciencia e intimó con un uso preventivo de la fuerza americana para promover el progreso humano. La fecha era el 29 de enero de 2002. La ocasión fue el discurso inaugural sobre el Estado de la Nación que dirigió al Congreso y a la nación después de los ataques terroristas del 11 de setiembre. En sus augurios proclamaba: «América dirigirá y liderará el proceso defendiendo la libertad y la justicia porque son correctas, verdaderas e incambiables para todo el mundo en todos los sitios. Ninguna nación posee de forma privada estas aspiraciones ni tampoco está exenta de ellas. No tenemos intención de imponer nuestra cultura, pero América permanecerá firme siempre ante las demandas innegociables de la dignidad humana, el derecho, la propiedad privada, la justicia igualitaria y la tolerancia religiosa»<sup>104</sup>. Más recientemente, el 4 de abril de 2004, en una denuncia pública de la insurgencia iraquí, Bush afirmó: «Amamos la libertad y ellos la odian; ahí es donde se produce el choque. La libertad no es un regalo

---

102. John Gray: *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Penguin, Londres, 2007, pp. 69-70.

103. Un sugestivo análisis al respecto lo ofrece Michael Northcott en *An Angel Direct the Storm. Apocalyptic Religion and American Empire*, Nueva York, 2004, Capítulo 4: «The «War on Terror» and the True Apocalypse», pp. 103-134.

104. R. A. Shweder, «George W. Bush and the Missionary Position» en *Daedalus*, 133, 3, 2004, p. 26.

de América al mundo; es el regalo de Dios al mundo»<sup>105</sup>. De aquí Bush infiere que si existen tales ideales morales «correctos y verdaderos» y si son estándares objetivos universales para alcanzar el progreso moral, entonces, es acertado intervenir (política, económica o militarmente) para garantizar tales ideales, o, como Bob Dylan lo ponía con chistosa ironía, «con Dios de nuestro lado». Para esta posición, la fe moderna en el progreso es el resultado del matrimonio entre dos rivales aparentes: la fluctuante influencia de la fe cristiana y el creciente poder de la ciencia. La vieja promesa escatológica cristiana de salvación resucita y reorienta la defensa de los valores mencionados con todos los medios, incluido el uso de la violencia. El progreso se transforma en «retro-progreso» de carácter misional moralizador<sup>106</sup>, volver atrás para avanzar. Robert F. Worth lo ponía de manifiesto así: «Las raíces religiosas del país y su persistente alto nivel de fe religiosa hace más fácil ver a los americanos enemigos no como oponentes sino como fuerzas del mal. Vinculado a esto está la creencia de que América representa la última mejor esperanza de libertad en el mundo. Por tanto, aquellos que se oponen a América se convierten en enemigos de la libertad»<sup>107</sup>.

## CONCLUSIONES

La singladura, esta pequeña y osada odisea conceptual e interpretativa que hemos realizado, nos ha permitido verificar en la práctica uno de los motivos que situábamos en el pórtico de nuestra aventura. En concreto, el consejo de Max Weber de que en la ciencia «el primer cometido es enseñar a aceptar los hechos incómodos».

Hasta muy recientemente, la teoría general de la secularización, alumbrada en Europa a finales del siglo XVIII al calor de una serie de cambios sociales y semánticos, proyectaba un imaginario de progreso inevitable, sustentado en una concepción finalista de la evolución de las sociedades que la secuenciaba en una serie de estadios que conducían implacablemente de lo sagrado a lo secular. Hemos cuestionado este supuesto con una serie de contraargumentos empíricos, incómodos para la teoría general de la secularización pero necesarios para dar cuenta de los horizontes de creencia que efectivamente se dan en los escenarios históricos reales. Hemos observado, con apoyo en la genealogías se-

---

105. *Ibíd.*, p. 27.

106. En el que se alinean toda una serie de conservadores como Paul Wolfowitz, William Safire o Donald Rumsfeld y también liberales como Tony Blair, Hillary Clinton, Thomas Friedman, activistas de los derechos humanos como Michael Ignatieff, progresistas en materia sexual, feministas, etc.

107. R. F. Worth, «A Nation Defines itself by its Evil Enemies: Truth, Right and the American Way», *The New York Times*, 24 Febrero, 2002.

mánticas que debemos a Talal Asad, Charles Taylor y Peter van der Veer que las categorías de «lo secular» y «lo religioso» no son excluyentes sino que procuran una directriz, una distinción dual que permite detectar y dibujar las formas cambiantes de la presencia de la religión en los procesos de «nacionalización» europea, norteamericana y asiática. Los análisis históricos, en especial los de José Casanova, no solo nos sirvieron de apoyo para verificar las insuficiencias de la teoría tradicional de la secularización y para refutar tanto la tesis del declive de la creencia religiosa como la de la privatización de la religión, sino que nos han permitido, a la vez, corroborar la vitalidad de un proceso creciente de diferenciación funcional de esferas sociales del que no está ausente ni exenta la religión. Frente a las teorías de la «demanda religiosa», de clara inspiración economicista, Casanova apunta la necesidad de analizar la inserción histórica de las diversas creencias. Los análisis genealógicos y comparativos nos alejan de los estereotipos dominantes acerca de Estados Unidos y Europa, y abren la investigación sociológica al descubrimiento, con arreglo a un modelo neoweberiano, de múltiples patrones de fusión y diferenciación de «lo religioso» y «lo secular» dentro de las sociedades y de las propias confesiones y sensibilidades religiosas. También hemos observado cómo en las relaciones entre las diferentes iglesias y el Estado han surgido «secularismos»; es decir, visiones del mundo y modernas ideologías seculares, que en algunos casos pueden haber sido conscientemente defendidas y explícitamente elaboradas en forma de filosofías de la historia e incluso articuladas como proyectos ideológico-normativos estatales, de manera que en buena medida se han desplegado como actores políticos, compitiendo en la arena pública con los actores religiosos. La pertinencia empírica del concepto de las «twin tolerations» de Alfred Stepan ha quedado subrayada.

De esta manera, hemos llegado a proponer un nuevo marco de análisis, tanto de representación conceptual como de clasificación y cartografía de la creencia, al que hemos llamado «post-secular», y cuyas notas características serían el cuestionamiento del enfoque teleológico de modernización, que sitúa a la fe como una reliquia del pasado, el reconocimiento, por otra parte, de la radical heterogeneidad que se da entre los horizontes de creencia religiosa, y, sobre todo, la puesta de relieve del formidable desafío que esa realidad polimorfa impone a la sociología, cuya disposición de fondo y cuyas hechuras epistemológicas deben robustecerse al máximo para poder cumplir adecuadamente su tarea de comprensión y explicación de la multiplicidad diversa de nuestra imponente sociedad plural: la sociedad del escenario post-secular.

## II. ACERCAMIENTOS A NUESTRA REALIDAD RELIGIOSA

Como ha sido previamente apuntado, las teorías de la secularización postularon que a mayor modernización, menos religión. Es decir, esta se convertiría en un elemento residual cuyo fin sería la desaparición cuando la sociedad alcanzara su madurez moderna. Sin embargo, encontrarnos ante este reto expositivo que supone la presente investigación es una nítida evidencia de que la religión no ha desaparecido sino que ha sufrido metamorfosis diversas.

Una de las circunstancias que pretendían ser atendidas desde el comienzo de la investigación es el modo de inserción de la actual realidad religiosa, y especialmente su condición plural, en un marco social concreto, en este caso, la sociedad navarra. Es por ello que la consideración del contexto cobre un protagonismo esencial en esta primera parte del texto. El objeto fundamental de este cuidado reside en otorgar al fenómeno social estudiado una significación acorde al escenario donde se produce. Para ello, resulta ineludible su ubicación en las coordenadas espaciales y temporales que definen la realidad navarra actual.

Pese a que el objeto cardinal de la investigación no atiende a la coordenada temporal como un elemento principal de análisis, ello no implica omitir que la dimensión histórica, como indicara Emile Durkheim, es una de las vías fundamentales para la comprensión de la esencia última del fenómeno religioso:

No podemos llegar a comprender las religiones más recientes sino siguiendo en la historia el modo en que se han compuesto progresivamente. La historia es, en efecto, el único método de análisis explicativo que sea posible aplicarles. Solo ella nos permite resolver una institución en sus elementos constitutivos, ya que nos los muestra naciendo en el tiempo unos después de otros. Por otra parte, situando cada uno de ellos en el conjunto de circunstancias en que han nacido, nos pone en las manos el único medio que tenemos para determinar las causas que lo suscitaron.

Serán dos las circunstancias principales que deben ser consideradas a la hora de realizar este primer acercamiento. En primer lugar, la evidencia de una histórica impronta católica que ha caracterizado al territorio. Esta, si bien en la actualidad no adquiere el protagonismo que obtuvo en décadas pasadas, sigue conformando un referente cardinal en las aproximaciones a escenarios sociales como el que nos ocupa. La herencia histórica tiene un indiscutible protagonismo en la definición del propio contexto de inserción. Este protagonismo histórico dispone un contexto que las propias confesiones religiosas minoritarias consultadas definen como «de difícil acceso» al presentar ciertos obstáculos cotidianos derivados de la permeabilidad en el imaginario social navarro del referente católico. De este modo, algunas de las comunidades consultadas utilizan apelativos como «reto» o «desafío» para describir la evolución de las confesiones minoritarias en un escenario donde se apunta a la existencia de un monopolio de la religión mayoritaria, en este caso, el catolicismo. En segundo lugar, esta primera aproximación a la realidad también está marcada por un proceso de escala mayor que era identificado detenidamente en el apartado anterior al definir las características de la era postsecular.

## **Delimitando el contexto religioso navarro**

Como fuera apuntado, el contexto religioso navarro se ha caracterizado en los últimos siglos por su componente católica. Esta afirmación, lejos de tomarse como partícipe de una realidad inmutable, constituye el punto de partida del análisis. Veamos su vigencia en el escenario actual.

Tratando de buscar una definición objetivable del territorio navarro hacemos el ejercicio de reparar inicialmente, y como ejemplo válido<sup>1</sup>, en la información que suministra la página web de turismo del Gobierno de Navarra. En el apartado dedicado a la denominada «información práctica» y entre otras consideraciones que atienden a características generales del tipo clima, moneda o festividades, encontramos la siguiente pregunta con su correspondiente respuesta:

¿Cuál es la religión que se practica en Navarra? La libertad de religión está garantizada por la Constitución Española, pero la mayor parte de la población es católica<sup>2</sup>.

---

1. Los siguientes ejemplos tratan de reflejar la capacidad que las diversas representaciones sociales, mediante procesos de reproducción y retroalimentación histórica, social, etcétera; tienen para erigir e instaurar imaginarios en campos tales como el contexto religioso de un determinado territorio, en este caso, Navarra.

2. <http://www.turismo.navarra.es/esp/organice-viaje/informacion+practica.htm>

De igual forma, si se presta atención a otro espacio web institucional del Gobierno de Navarra, en su apartado de presentación denominado «Así es Navarra», entre áreas dedicadas a los orígenes históricos del Reino y su realidad contemporánea, aparece también una de ellas con el título «Costumbres y tradiciones» que se presenta de la siguiente forma:

De padres a hijos. La historia minúscula, la que no encuentra sitio en los libros de texto, es aquella que los pueblos conservan y transmiten de padres a hijos, la que se nutre de las tradiciones y costumbres. El navarro, que guarda con orgullo su historia, protege un conjunto de tradiciones tan ricas y variadas como el solar propio. En este sentido, puede ser ilustrativo recordar que en el fuero navarro la costumbre prevalece sobre la ley escrita<sup>3</sup>.

En este apartado, bajo los siguientes epígrafes, incluidos en su orden de aparición (Navidad, el Olentzero y el rito del agua, El Rey de la Faba, Carnavales, La Javierada, La Bajada del Ángel, Romerías, Sanfermines y fiestas de verano, por último, San Saturnino y San Francisco), se describen estas costumbres y tradiciones que, salvo excepciones<sup>4</sup>, representan un universo de significación fundamentalmente católico:

El 5 de enero se celebran en toda Navarra vistosas cabalgatas de Reyes. Y en la mañana del día 6 discurre por las calles de Sangüesa el auto sacramental «El

---

3. [http://www.navarra.es/home\\_es/Navarra/Asi+es+Navarra/Historia+y+cultura/Costumbres+y+tradiciones.htm](http://www.navarra.es/home_es/Navarra/Asi+es+Navarra/Historia+y+cultura/Costumbres+y+tradiciones.htm)

4. Son varias las excepciones que podrían realizarse a la inclusión de tradiciones o celebraciones dentro del calendario festivo navarro subrayando su condición cristiana. Aunque en el documento no sean presentadas de esta manera, los diversos estudios indican el origen precristiano de algunas de ellas. Así, podría incluirse, por ejemplo, la alusión al denominado «rito del agua»: «La última noche del año, los jóvenes, especialmente en Urdiain, celebran el rito del agua; recogen en vasijas el agua nueva de la fuente y la ofrecen a las autoridades y vecinos a cambio del aguinaldo». De igual forma, la peculiar expresividad de los carnavales rurales de Navarra ha sido vinculada también con práctica de carácter fundamentalmente pagana. Esta representación tiene especial significación en los carnavales que la propia página describe: «Los carnavales tienen un carácter singular, sobre todo en el norte de Navarra. Las gentes se disfrazan en Ituren y Zubieta para acompañar a los ioaldunak o zanpantzar que desfilan de un pueblo a otro. El carnaval de Lantz es el más conocido; aquí es ajusticiado y quemado el bandido Miel Otxin, representado por un gran muñeco de paja». En el espacio de las fiestas de verano también es nombrada la celebración de la «Noche de San Juan» que, si bien adquiere este término bajo el influjo de la religión cristiana, su origen subyace en tradiciones antiguas asociadas a ritos de paso enmarcados en el solsticio de verano. En continuidad con el vínculo del tiempo ritual, la figura Olentzero es igualmente situada como previa a la cristianización y enmarcada en celebraciones propias del solsticio de invierno. Por último, la presencia de «mayos» en diferentes localidades también guardaría, según varios expertos, un nexo con representaciones de origen precristiano: «En las plazas de los pueblos los «Mayos» -troncos pelados de gran longitud que mantienen su copa-anuncian el esplendor de la primavera». [http://www.navarra.es/home\\_es/Navarra/Asi+es+Navarra/Historia+y+cultura/Costumbres+y+tradiciones.htm](http://www.navarra.es/home_es/Navarra/Asi+es+Navarra/Historia+y+cultura/Costumbres+y+tradiciones.htm)

Misterio de Reyes», mientras que en el claustro de la Catedral de Pamplona se exhiben para su veneración las reliquias de santos y nobles paisanos [...] Dos fines de semana del ventoso marzo concentran en el castillo de Javier a miles peregrinos que acuden a pie de toda Navarra. Es la multitudinaria «Javierada», una silenciosa manifestación popular que conjuga tradición y religiosidad, en la cuna del patrono de Navarra, Francisco de Javier. El Viernes Santo, al atardecer, salen las procesiones de pueblos y ciudades, como las de Pamplona, Corella o Estella, donde se puede «ver» el aire, representado en un pendón. En la mañana del Sábado Santo, en Tudela, el Volatín gira sin cesar en la plaza de los Fueros hasta que sus ropajes caen destrozados entre la multitud de niños y mayores que espera con gusto los globos y caramelos que caen de la Casa del Reloj. Por la noche, el claustro de la Catedral de Pamplona es escenario de la procesión del Encuentro entre el Cristo resucitado y su Madre [ ] Al día siguiente, la Pascua se festeja en Tudela con la Bajada del Ángel, ceremonia en la que un niño desciende por el aire para retirar el velo de luto que cubre el rostro de María; muy cerca, en Cabanillas, después de la procesión del Encuentro entre el Santísimo y la Dolorosa, se persigue al Judas para degollarlo; en la otra punta de Navarra, en Luzaide-Valcarlos, los bolantes bailan a la pascua florida y hacen cuestación por barrios y caseríos. [ ] Llega la primavera y, antes de que se multipliquen las romerías a ermitas y santuarios, el Ángel de Aralar visita los campos, villas, pueblos y la ciudad de Pamplona, acompañado muchas veces de una benéfica lluvia. Ujué, Osquía, Roncesvalles, Sorlada, Codés, Cataláin, el Yugo en Arguedas, Lumbier, Labiano y Alsasua son hitos del espeso mapa de romerías que alcanza toda la geografía navarra [ ] Pamplona festeja a Saturnino, su santo patrono, el 29 de noviembre, y la fiesta de la Comunidad, el Día de Navarra, se celebra el 3 de diciembre, día de San Francisco Javier, el santo navarro más universal<sup>5</sup>.

Estos ejemplos, como atrevida aproximación inicial al campo que nos ocupa, sirven como marco general para ilustrar exclusivamente una componente más del proceso de construcción y reconstrucción del imaginario social que, en el caso de la presentación pública, añade la proyección exterior ante un público generalmente desconocedor de las características del territorio navarro. Es decir, una serie de referencias que forman parte de la cotidianeidad pero que poseen una destacada capacidad descriptiva. Sin embargo, será fundamentalmente a través de los datos publicados en los estudios los que sirvan para acercar, ilustrar y tratar de comprender la actual realidad religiosa en Navarra. Con esta pretensión, los siguientes apartados buscan aportar información exhaustiva para

---

5. [http://www.navarra.es/home\\_es/Navarra/Asi+es+Navarra/Historia+y+cultura/Costumbres+y+tradiciones.htm](http://www.navarra.es/home_es/Navarra/Asi+es+Navarra/Historia+y+cultura/Costumbres+y+tradiciones.htm)

definir y cuantificar la repercusión que los señalados procesos a escala global tienen sobre el contexto local. Estos datos recogen dos escenarios principales para la delimitación del contexto.

En un primer término, los datos más recientes referentes a la dimensión individual como identidad religiosa y práctica cotidiana (asistencia a cultos, enlaces matrimoniales, etcétera). En este campo destaca el desarrollo de un carácter comparativo en la dimensión espacial (Navarra-España) y longitudinal (series temporales) para medir la significación de los datos presentados. Enlazando con esta última, son expuestos también una serie de datos concernientes a un cuerpo social concreto (la juventud navarra), en un escenario definido (el territorio foral) y en períodos temporales diferentes. La pertinencia de incorporar este análisis nace de la riqueza de su contenido y la posibilidad de estimar realidades futuras a través de un colectivo que, como podrá verse, dispone de una palmaria presencia en el seno de las comunidades religiosas minoritarias.

### ¿Cómo se define Ud. en materia religiosa...?

Uno de los ejercicios inaugurales para la definición de un contexto es resultado de la identificación y clasificación de los elementos que lo componen. En el espacio que nos ocupa es imprescindible la ubicación en torno a categorías que permitan dibujar el espectro de posiciones frente al fenómeno religioso comenzando, primeramente, por la dimensión personal.

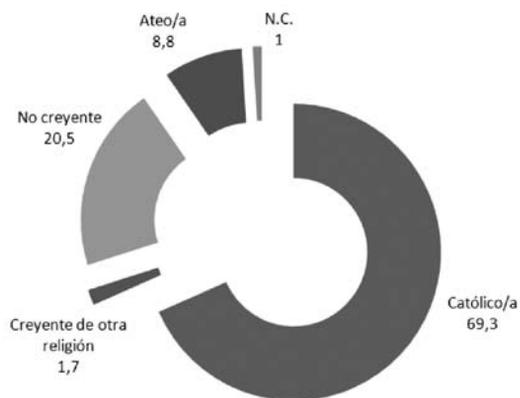
Atendiendo a los datos suministrados por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en el último barómetro con carácter autonómico, realizado del 23 de enero al 2 de marzo de 2010, los resultados para Navarra a la pregunta «¿Cómo se define Ud. en materia religiosa: católico/a, creyente de otra religión, no creyente o ateo/a?» son los siguientes:

**Tabla 1: Definición en materia religiosa (Navarra)**

	%	N
<b>Católico/a</b>	69,3	294
<b>Creyente de otra religión</b>	1,7	7
<b>No creyente</b>	20,5	87
<b>Ateo/a</b>	8,8	29
<b>N.C.</b>	1,0	7
<b>TOTAL</b>	100%	424

Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

**Gráfico 1: Definición en materia religiosa (Navarra)**



Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

Como tiene oportunidad de comprobarse, desde la fotografía que suministran los datos del Barómetro autonómico, la población navarra, atendiendo a la definición en materia religiosa, cabría ser catalogada como mayoritariamente católica (69,3%). A partir de estos datos admitiría también acentuar la relevancia a las definiciones «No creyente» (20,5%) y «Ateo/a» (8,8%) ya que conjuntamente representan un porcentaje cercano al 30%. Esta cifra abrazaría uno de los procesos señalados en el comienzo de este texto: una de las clásicas representaciones de las dinámicas secularizadoras. El otro de los fenómenos, apuntado como la efervescencia de expresividades religiosas diversas, estaría encarnado por un porcentaje (1,7%) significativamente inferior al resto.

Si son aplicados los citados porcentajes a la población residente en Navarra a 1 de enero de 2010 (para una población total de 636.038 personas), los resultados son los siguientes: «Católicos/as»: 440.774, «Creyente de otra religión»: 10.813, «No creyente»: 130.388, «Ateo/a»: 43.251 y «No contesta»: 10.813.

Estos datos revelan que la cifra de personas creyentes de otra religión (10.813), como podrá comprobarse posteriormente, no se corresponde con las estimaciones derivadas de la presente investigación tras los contactos con las personas responsables de las entidades. El motivo fundamental, y conviene subrayar este aspecto, deriva del propio universo del barómetro del CIS («Población española de ambos sexos de 18 años y más»). Este hecho conlleva que no sea recogida completamente la realidad social derivada de los procesos migratorios, un fenómeno social que tiene una implicación notable en el desarrollo de las expresividades religiosas minoritarias en Navarra. Es decir, el citado universo manejado englobaría exclusivamente a las personas con nacionalidad española.

Para salvar esta dificultad metodológica, pero siendo conscientes de las evidentes dificultades de las estimaciones numéricas, manifestadas incluso por las propias entidades en su entornos de gestión cotidianos, han sido recogidos también los datos de la *Encuesta a la población Inmigrante en Navarra 2008* del Grupo de Investigación ALTER del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Pública de Navarra. Uniendo las diversas fuentes señaladas, y subrayando el carácter aproximativo de esta cifra<sup>6</sup>, el número actual de personas residentes en el territorio navarro que profesan otra religión diferente a la mayoritaria estaría enmarcado en la horquilla 25.000-30.000.

Pese a las obligadas matizaciones respecto al universo, los datos suministrados por el Barómetro autonómico conceden la atractiva posibilidad de atender a la dimensión temporal y espacial comparativa. Este ejercicio de examen provee una información fundamental en la tarea de demarcación contextual primaria. En el caso de la variable temporal, tomando como referencia el anterior Barómetro autonómico realizado en diciembre de 2005, son destacadas varias realidades. Por un lado, la tendencia al descenso en la consideración «católico/a» (de 73,2 en 2005 a 69,3 en 2010). Por otro, el incremento en el señalamiento a la condición «no creyente» (de 14,8 en 2005 a 20,5 en 2010). Por último, pese a que también es distinguido un ligero descenso de media décima en la respuesta «creyente de otra religión» (de 2,2 en 2005 a 1,7 en 2010), este dato cabría ser sometido a revisión teniendo en consideración las anteriores apreciaciones relativas al universo utilizado.

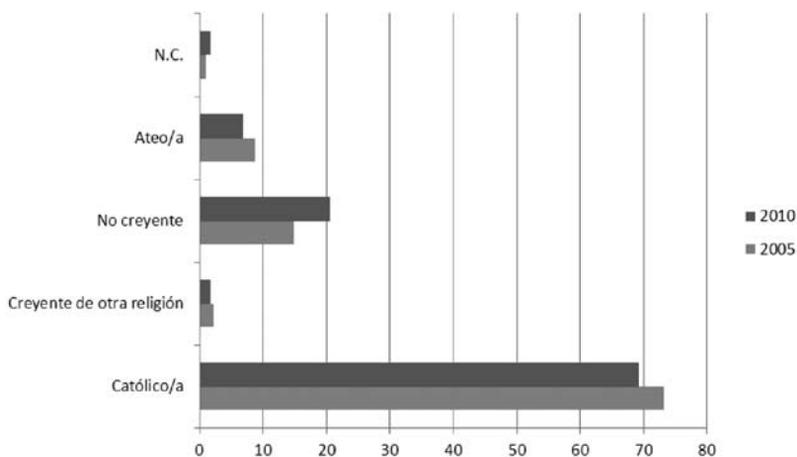
**Tabla 2: Definición en materia religiosa (Navarra: 2005-2010)**

	2005	2010
<b>Católico/a</b>	73,2	69,3
<b>Creyente de otra religión</b>	2,2	1,7
<b>No creyente</b>	14,8	20,5
<b>Ateo/a</b>	8,8	6,8
<b>N.C.</b>	1,0	1,7
<b>TOTAL</b>	100%	100%

Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

6. Son numerosas las circunstancias que obligan a otorgar ese calificativo para la cifra estimada. Por ejemplo, la combinación completa de ambos estudios (CIS y Encuesta 2008) implicaría evidentes errores metodológicos debido a la duplicidad del universo, sumatorio de errores muestrales, distancia temporal, etcétera. Por otro lado, siendo evidente que los tránsitos migratorios han supuesto un cambio en el escenario religioso navarro, también es cierto que las propias características de estos procesos (fundamentalmente el carácter itinerante, móvil, etcétera), dificultan la identificación y cuantificación de los colectivos que nos ocupan. En resumen, la horquilla de la estimación se presenta amplia por motivo de estas circunstancias.

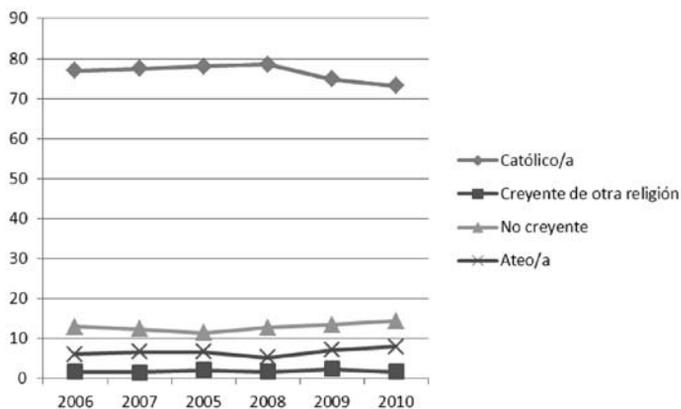
**Gráfico 2: Definición en materia religiosa (Navarra: 2005-2010)**



Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

Ampliando el marco de observación, los datos existentes para el Estado corroboran la tendencia en el descenso de la definición católica y el ligero pero significado ensanchamiento de las respuestas «no creyente» y «ateo/a». En lo relativo a la serie temporal, debido de nuevo a los factores señalados con anterioridad, no se revela de forma clara un incremento de la condición «creyente de otra religión».

**Gráfico 3: Definición en materia religiosa (España: 2006-2010)**



Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

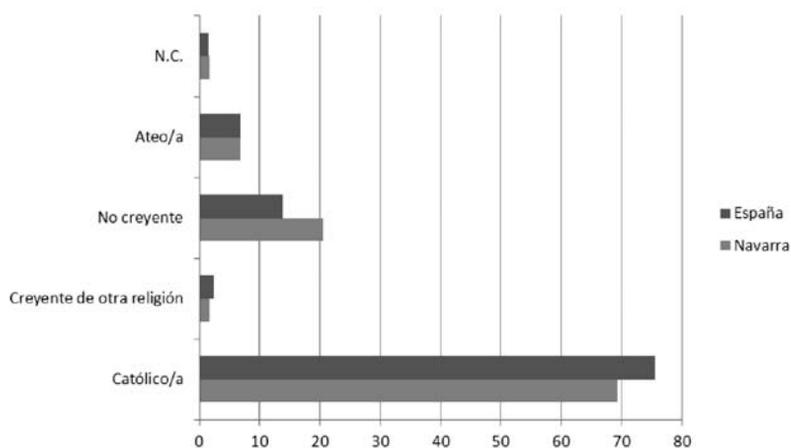
Continuando con los datos que suministra el Barómetro, esta vez articulando una perspectiva comparativa espacial, y desde la fotografía confrontada entre Navarra y el Estado español, se confirman ambos procesos señalados anteriormente. Advirtiendo la coordenada temporal, es manifiesto un descenso en la consideración «católico/a» y un aumento en la definición «no creyente» entre los años 2005 y 2010. En lo concerniente a la definición «creyente de otra religión» el resultado es inverso y, en cuanto proceso, enlazaría principalmente con la estimación que esta investigación ha realizado para el territorio navarro.

**Tabla 3: Definición en materia religiosa (Navarra-España: 2005-2010)**

	2005		2010	
	Navarra	España	Navarra	España
<b>Católico/a</b>	73,2	77,7	69,3	75,5
<b>Creyente de otra religión</b>	2,2	1,7	1,7	2,4
<b>No creyente</b>	14,8	12,8	20,5	13,8
<b>Ateo/a</b>	8,8	6,0	6,8	6,8
<b>N.C.</b>	1,0	1,8	1,7	1,5
<b>TOTAL</b>	100%	100%	100%	100%

Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

**Gráfico 4: Definición en materia religiosa (Navarra-España: 2010)**



Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

Centrando el análisis en la fotografía actual de ambos territorios desde la citada dimensión comparada, destaca, como puede comprobarse en el gráfico anterior una menor adscripción de la población navarra tanto a la condición «católico/a» como a «creyente de otra religión» que la media estatal y un mayor porcentaje de personas que se declaran «no creyentes». Por último, los porcentajes relativos a personas declaradas ateas se mantienen en ambos territorios

Estos últimos datos confrontan la representación social tradicional apoyada en el territorio navarro pero, al mismo tiempo, reafirman esta necesidad de prospección contextual para aproximarse adecuadamente al escenario donde ubicar la indicada emergencia de las minorías religiosas en Navarra.

### ¿Con qué frecuencia asiste a...?

Una vez atendida la definición en materia religiosa, y tratando de buscar la repercusión social de esta apuesta identitaria, es indispensable detenerse en su manifestación práctica como, por ejemplo, la asistencia a los diversos cultos. En esta dirección, el propio Barómetro pregunta entre quienes señalan la opción «católicos/as» o «creyentes de otra religión» la siguiente cuestión: «¿Con qué frecuencia asiste Ud. a misa u otros oficios religiosos, sin contar las ocasiones relacionadas con ceremonias de tipo social, por ejemplo, bodas, comuniones o funerales?».

Continuando con la fórmula de exposición desarrollada anteriormente, los resultados para Navarra del Barómetro autonómico de enero-marzo de 2010 acreditan que la definición en materia religiosa no es necesariamente concordante con el ejercicio de la práctica. La tradicional interpretación que se ha realizado de estos resultados se cimienta en que la definición o posicionamiento religioso guarda un estrecho vínculo con el componente socio-cultural. De este modo, la propia definición de un escenario mayoritariamente católico, como es el caso que nos ocupa, procura una tendencia a la consideración religiosa concordante con el citado escenario. Es decir, un volumen importante de personas se adscribe a la confesión mayoritaria de un territorio, en este caso la católica, debido a la impregnación que esta establece con algunas de las prácticas sociales cotidianas con más relevancia (calendarización, festividades, celebraciones, etcétera).

Esta realidad indicada es perfectamente visible a partir del análisis de los resultados obtenidos en relación a la práctica (asistencia a oficios religiosos sin incluir ceremonias de tipo social: bodas, comuniones, etcétera), donde se verifican dos fenómenos de relevancia en los extremos. En primer lugar, un porcentaje mayoritario de personas que podría ser caracterizadas por la no asistencia «casi nunca» (41,9%) o en ocasiones puntuales «varias veces al año» (14,0%). En el otro extremo, y concordante con los requerimientos de la práctica, se hallarían «casi todos los domingos y festivos» (30,6%) y «varias veces a la semana» (4,3%). En definitiva, y rescatando los datos obtenidos precedentemente, la consideración de un espacio católico mayoritario debe ser

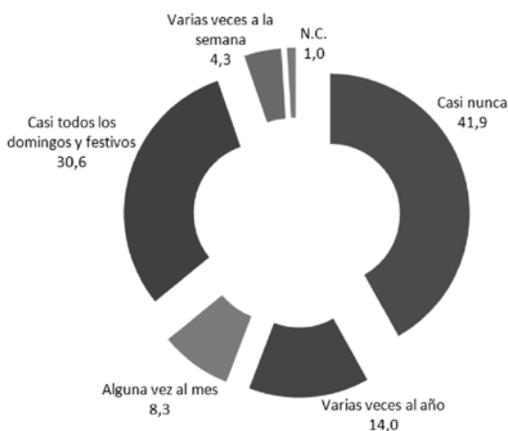
matizado por la condición efectiva de la práctica que puede verse reflejado en los datos que se exponen a continuación:

**Tabla 4: Frecuencia de asistencia (Navarra-2010)**

	%
<b>Casi nunca</b>	41,9
<b>Varias veces al año</b>	14,0
<b>Alguna vez al mes</b>	8,3
<b>Casi todos los domingos y festivos</b>	30,6
<b>Varias veces a la semana</b>	4,3
<b>N.C.</b>	1,0
<b>TOTAL</b>	100%

Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

**Gráfico 5: Frecuencia de asistencia (Navarra-2010)**



Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

Continuando con la metodología expositiva del apartado anterior, los datos sobre la práctica desde una posición comparada proporcionan como notoria evidencia la tendencia a posiciones de un menor nivel de práctica. Esta tendencia se muestra especialmente en el incremento de las respuesta «Casi nunca» (34,8% en 2005 y 41,9% en 2010) y en los subsiguientes descensos en las respuestas

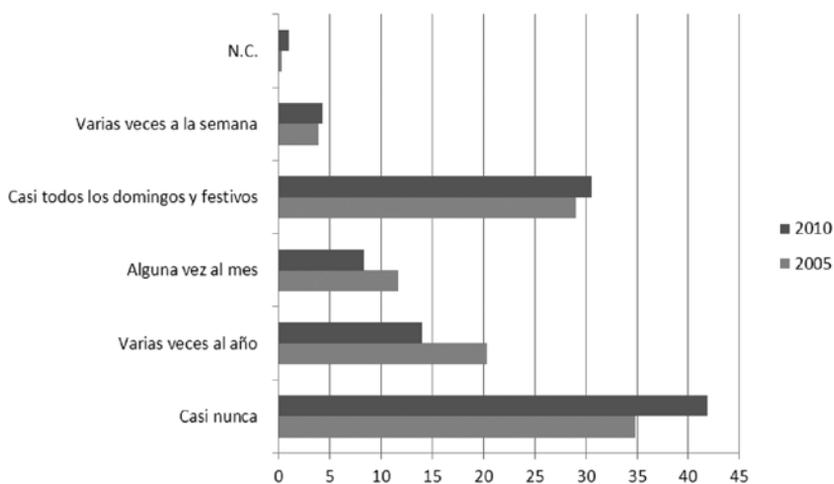
«varias veces al año» (20,3% en 2005 y 14,0% en 2010) y «alguna vez al mes» (11,6% en 2005 a 8,3% en 2010). No obstante, es preciso destacar el mantenimiento (e incluso leve incremento) de las opciones de respuesta «casi todos los domingos o festivos» y «varias veces a la semana». Este hecho podría ser interpretado como una demarcación clara de un núcleo significativo de personas donde la definición en materia religiosa y la práctica se hacen concordantes.

**Tabla 5: Frecuencia de asistencia (Navarra: 2005-2010)**

	2005	2010
<b>Casi nunca</b>	34,8	41,9
<b>Varias veces al año</b>	20,3	14,0
<b>Alguna vez al mes</b>	11,6	8,3
<b>Casi todos los domingos y festivos</b>	29,0	30,6
<b>Varias veces a la semana</b>	3,9	4,3
<b>N.C.</b>	0,3	1,0
<b>TOTAL</b>	100%	100%

Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

**Gráfico 6: Frecuencia de asistencia (Navarra-2010)**



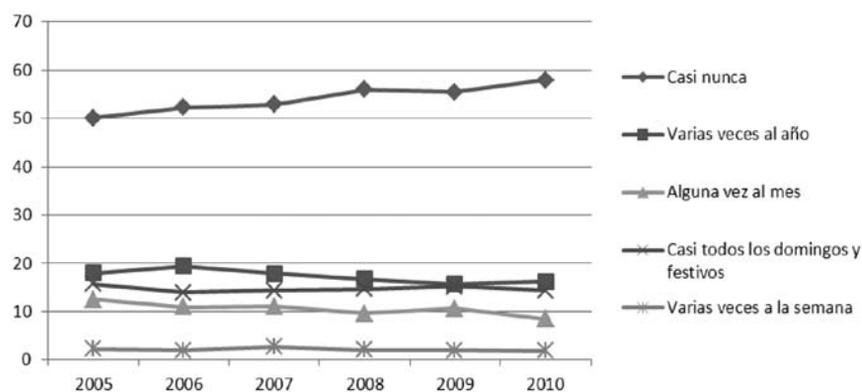
Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

Estas disposiciones señaladas para el territorio navarro se correlacionan con las dinámicas desarrolladas en el marco estatal. De este modo, se produce, por un lado, el señalamiento de las consideradas posiciones de menor práctica en manifiesta tendencia descendente y, por otro, las de mayor práctica desde el mantenimiento. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre el punto de partida de ambos contextos. En el caso de Navarra, la realidad de práctica es significativamente más elevada. Por ejemplo, como puede acreditar la tabla siguiente, la opción «casi nunca» en el caso español supera en aproximadamente dieciséis puntos (tanto en 2005 como en 2010) el porcentaje señalado para Navarra. De igual forma, en la opción del otro extremo, «casi todos los domingos y festivos», los resultados de Navarra duplican en ambos años los alcanzados en el conjunto del Estado.

**Tabla 6: Frecuencia de asistencia (Navarra-España)**

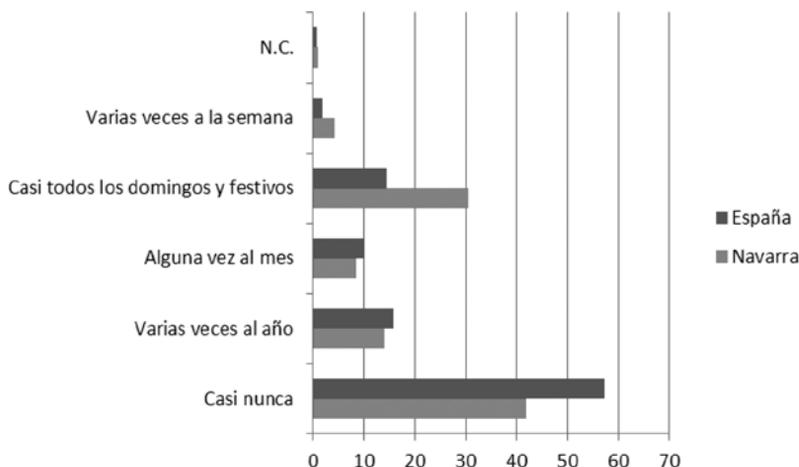
	2005		2010	
	Navarra	España	Navarra	España
<b>Casi nunca</b>	34,8	49,9	41,9	57,3
<b>Varias veces al año</b>	20,3	18,8	14,0	15,7
<b>Alguna vez al mes</b>	11,6	12,0	8,3	10,1
<b>Casi todos los domingos y festivos</b>	29,0	15,4	30,6	14,5
<b>Varias veces a la semana</b>	3,9	2,4	4,3	1,8
<b>N.C.</b>	0,3	1,5	1,0	0,7
<b>TOTAL</b>	100%	100%	100%	100%

Fuente: Barómetro autonómico (CIS)



Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

**Gráfico 7: Frecuencia de asistencia (Navarra-España: 2010)**



Fuente: Barómetro autonómico (CIS)

En resumen, y con los datos sobre el papel, sobresale, por un lado, tendencias concordantes a una menor definición en materia religiosa en el caso del componente católico y, por otro, un descenso en el señalamiento de la práctica. Las realidades del territorio navarro y del resto del estado permiten estructurar una idea central: si bien la definición «creyente» (tanto católico/a como de otra religión) es menor en el contexto navarro que el estatal, su significación en el espacio cotidiano cabría catalogarse como más destacada reparando en los niveles de práctica señalados.

### El espacio de los matrimonios

Otra de las manifestaciones cuantificables que pueden ser recogidas para esta inicial aproximación y demarcación contextual es el espacio de las uniones matrimoniales. Concretamente en cuanto a una triple tipología: según la religión católica, según otra religión y exclusivamente civil<sup>7</sup>.

7. Conviene señalar inicialmente que el trabajo de campo desarrollado ha permitido constatar que en el caso de algunas comunidades consultadas se incide en que muchas ceremonias de matrimonio no católico no disponen de validez administrativa. Ello obliga a una duplicidad procedimental. Es decir, en muchas ocasiones las ceremonias implican la práctica concreta de la confesión determinada y el correspondiente ejercicio de matrimonio civil. En los términos estrictos que aquí nos ocupan, esta realidad supondría una infraestimación de los matrimonios

Estas variables permiten continuar con los análisis realizados. Esto es, por un lado, profundizar en la incidencia de la clásica dimensión de los procesos secularizadores y, por otro, identificar la representatividad de las uniones realizadas en el marco de las minorías religiosas. Sin embargo, como fuera destacado en secciones anteriores, la vinculación entre una práctica, en este caso el matrimonio, con una definición del componente religioso, debe ser acometida con las reservas propias de una celebración con una fuerte carga simbólica desde el punto de vista del reconocimiento histórico y social.



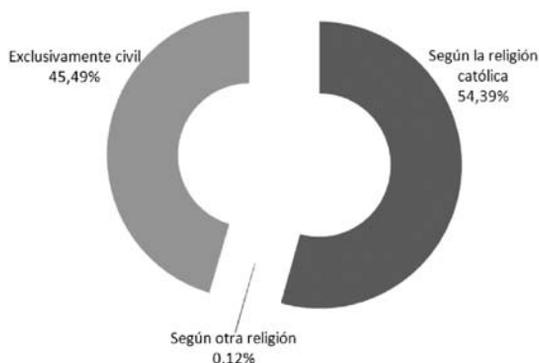
Primeras uniones matrimoniales evangélicas  
Fuente: Iglesia del Señor

En relación a los últimos datos completos disponibles para Navarra, los concernientes al año 2009, y como puede comprobarse en el siguiente gráfico, los matrimonios según la religión católica que se produjeron fueron 1.369 (54,39%), los matrimonios según otra religión fueron 3 (0,12%), y por último, los matrimonios exclusivamente civiles 1.145 (45,49%).

---

«según otra religión» que englobarían el espacio de aquellos «exclusivamente civiles». Como podrá también mostrarse posteriormente, esta realidad de no reconocimiento (en ocasiones, desconocimiento de la propia legislación) conformará una de las demandas principales de las confesiones minoritarias de Navarra.

**Gráfico 8: Matrimonios (Navarra: 2009)**



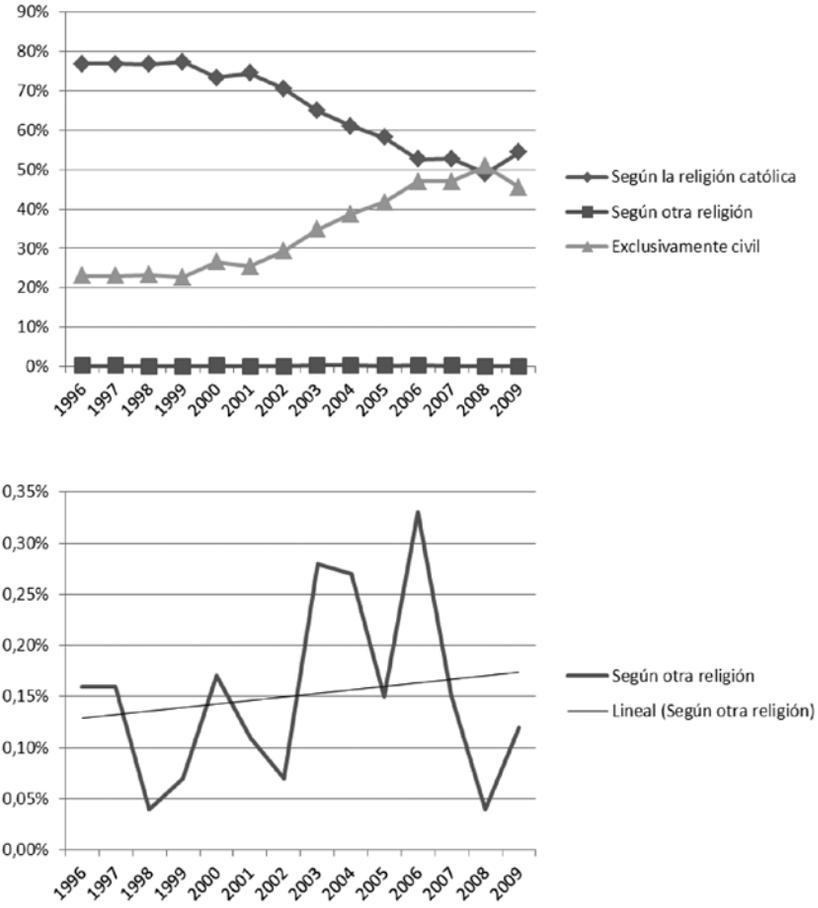
Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE)

Si estas cifras son observadas atendiendo a una línea temporal entre dos hitos (años 1996 y 2009), puede comprobarse en los siguientes gráficos una tendencia descendente en el número de matrimonios llevados a cabo según la tradición católica y un incremento de aquellos realizados de forma exclusivamente civil. Ambos procesos se manifiestan de forma simétrica debido a que conforman las dos opciones mayoritarias y excluyentes. Es decir, la efectucción de una de estas opciones implica el no desarrollo de la otra opción. Esto es fundamentalmente debido a que la tercera de las opciones, encarna porcentajes históricos que no superan el 0,35% y valores concretos entre 1 y 9 matrimonios anuales. Esta última opción se caracteriza por definir una línea de tendencia ligeramente ascendente.

Entre los hitos destacados de este espacio temporal sería destacable el año 2008 como momento histórico donde el número de matrimonios exclusivamente civiles supera al conjunto de matrimonios de carácter religioso tanto «católicos» como «según otra religión».

Aunque se trate de un avance de resultados del primer semestre de 2010 (enero-junio), el Instituto Nacional de Estadística (INE) suministra datos de gran relevancia para confirmar las tendencias señaladas. Para un total de 1.119 uniones realizadas en esos primeros seis meses del año 2010 en Navarra, el número de matrimonios «según la tradición católica» es de 397 frente a 700 en la fórmula «exclusivamente civil» y 4 «según otra religión». Por tanto, a falta de los resultados definitivos, las uniones de carácter católico representarían (con las reservas propias del avance) un porcentaje aproximado del 35% frente al 62% de las civiles.

**Gráfico 9: Matrimonios (Navarra: 1996-2009)**

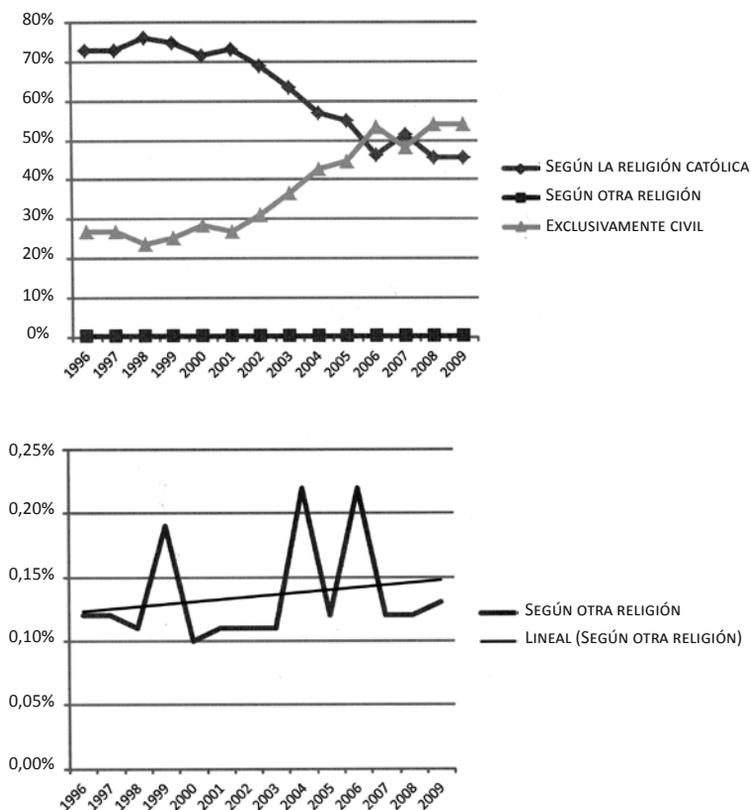


Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE)

La disponibilidad de datos en las correspondientes capitales de cada provincia permite comprobar que las tendencias producidas en Pamplona (como ejemplo y representación del espacio urbano) son similares a las del conjunto del territorio. En el primer gráfico se dibuja una proyección futura del escenario extensible al conjunto de la geografía navarra: una proporcionalidad con ligeras variaciones entre matrimonios civiles y católicos. En lo concerniente al espacio

concreto de las religiones no católicas, resulta de nuevo complejo determinar una dinámica manifiesta en el marco del intervalo temporal señalado pese a que la línea de tendencia es creciente. La principal dificultad para establecer esta dinámica se encuentra principalmente en el reducido número de casos que comprenden esta variable en el caso de la capital navarra.

**Gráfico 10: Matrimonios (Pamplona: 1996-2008)**

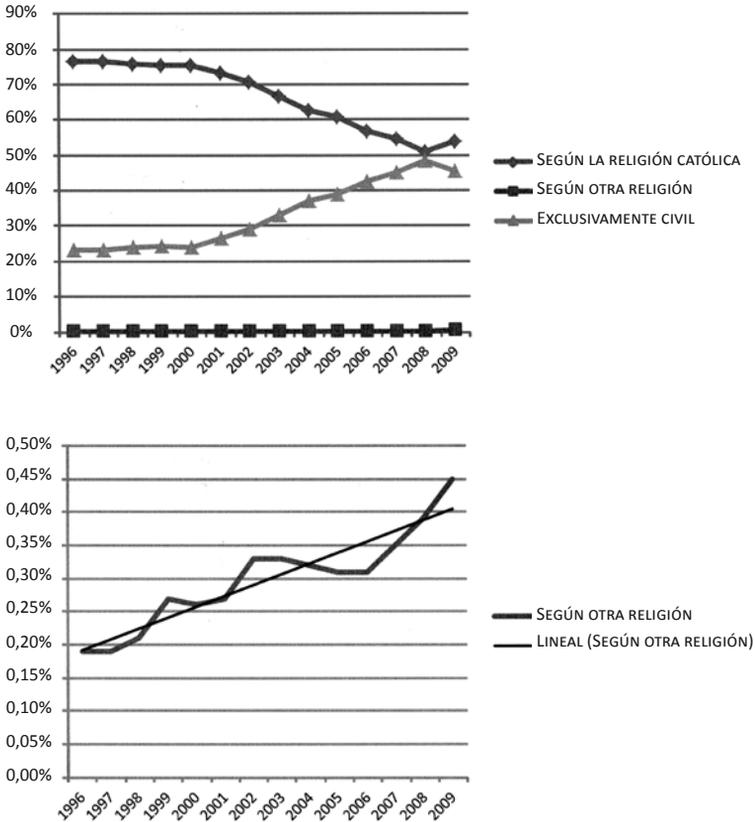


Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE)

La observación de los datos estatales son los que más claramente perfilan una tendencia al incremento de los matrimonios efectuados según otra religión distinta a la católica. Si bien esta realidad se enmarca de nuevo en los parámetros que también eran señalados para el territorio navarro y su capital, es decir, descenso en el número de matrimonios realizados según la religión católica y

aumento de la fórmula exclusivamente civil<sup>8</sup>; la atención sobre los porcentajes de matrimonios según otra religión traza una línea de tendencia ascendente y pronunciada.

**Gráfico 11: Matrimonios (España: 1996-2009)**



Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE)

8. En esta ocasión, el avance de resultados del año 2010 (enero-junio) indica que para un total de 76.381 matrimonios, 26.100 (34%) se llevaron a cabo «según la religión católica», 49.145 (64%) de forma «exclusivamente civil» y 376 (0,49%) «según otra religión». Por tanto, este avance, si se confirman en el segundo semestre del año las tendencias señaladas, representaría un hito similar al señalado para el territorio navarro (en este caso por primera vez en el conjunto del Estado) al verse superados el número de matrimonios de carácter religioso por los civiles. Del mismo modo, la disposición ascendente del número de matrimonios «según otra religión» se vería mantenida.

En definitiva, las fórmulas matrimoniales también son un ejemplo claro de la incidencia de los dos procesos resaltados en la descripción del contexto y aproximan la realidad del escenario religioso que representa el objeto de estudio de esta investigación.

### **Aventurando escenarios**

En una de las entrevistas realizadas en el trascurso de la investigación se recogía el siguiente testimonio: «Los navarros de 40 para abajo tienen una indiferencia hacia la espiritualidad que es una barbaridad, es una generación completamente indiferente a temas religiosos»<sup>9</sup>. Esta afirmación, registrada como una realidad palmaria, era compartida también por un número importante de las personas entrevistadas y expuesto como un desafío para el conjunto de confesiones. En nuestro caso, el supuesto abandono del espacio espiritual en las personas jóvenes (inserto en una descrita «falta de preocupación generalizada por el tema religioso»<sup>10</sup>) constituía un objeto de atención preferente en esta iniciada línea de delimitación del contexto religioso navarro. De este modo, los datos que han venido siendo incorporados eran susceptibles de ser complementados con otros estudios que, aunque disponen de menor actualidad, avanzaban y permitían interpretar la realidad del contexto religioso actual y aventurar parte de su futuro. Esta perspectiva podía ser parcialmente recogida, por ejemplo, desde el examen de los diferentes informes de juventud realizados en Navarra. Estos informes, suministran interesantes hitos significativos de análisis en el marco del contexto religioso tanto por el nivel de detalle, el contenido de las temáticas, la posibilidad de comparativas temporales uniformes o la representatividad de la muestra utilizada.

Continuando con la exposición de datos que viene siendo manejada, uno de los inaugurales análisis sobre creencias religiosas en el espacio juvenil es el informe realizado por la Fundación Bartolomé de Carranza «Juventud en Navarra 98. Avance de contenidos y resultados de la IV Encuesta sobre la Juventud de Navarra». En este informe, que comprende una muestra de jóvenes entre 15 y 21 años, se exhibe la evolución del fenómeno en materia de definición religiosa entre los años 1982 y 1997. Completado con los resultados del informe «Jóvenes, religiosidad y otros valores. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003» los resultados permiten interpretar una serie de realidades avanzadas con anterioridad en relación a la evolución de las creencias religiosas en Navarra.

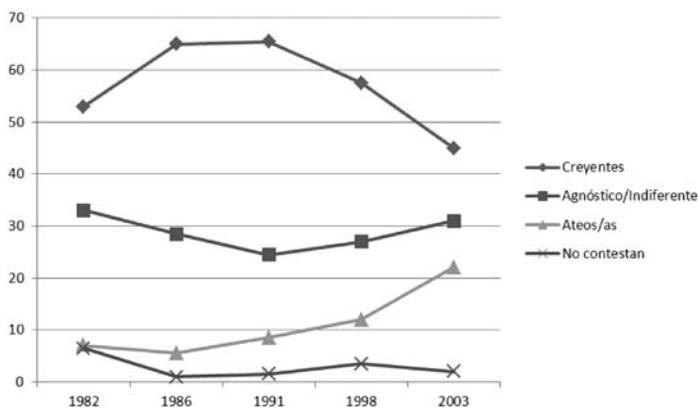
---

9. Biltokia Cristiana Vino Nuevo (Pamplona).

10. Iglesia del Señor (Pamplona).

**Tabla 7: Evolución de las creencias religiosas (Navarra: 1982-1997)**

	1982	1986	1991	1998	2003
<b>Creyentes</b>	53,0	65,0	65,5	57,5	45,0
<b>Agnóstico/Indiferente</b>	33,0	28,5	24,5	27,0	31,0
<b>Ateos</b>	7,0	5,5	8,5	12,0	22,0
<b>No contestan</b>	6,5	1,0	1,5	3,5	2,0



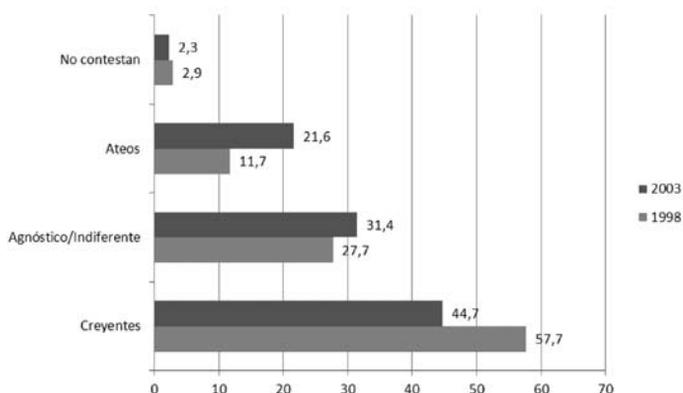
Fuentes: Juventud en Navarra 98. Avance de contenidos y resultados de la IV Encuesta sobre la Juventud de Navarra Jóvenes, religiosidad y otros valores. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

Pese a lo reducido de la muestra (metodológicamente justificada en que es la única que capacita dinámicas comparativas), pueden percibirse, de nuevo, dos de las dinámicas descritas y que son aplicables también para el espacio de la juventud. Por un lado, el descenso del número de creyentes y, por otro, el incremento del registro agnóstico-indiferente-ateo. De este modo, se indica en el estudio de 2003 el momento en que, como puede comprobarse en los datos, «por vez primera en las sucesivas encuestas a la juventud navarra efectuadas, los increyentes superan a los creyentes»<sup>11</sup> en la definición de la identidad religiosa. Si es ampliada la horquilla de edad (de los 15 a los 29 años), la evolución entre los años 1998 y 2003 guarda proporciones similares:

11. VVAA, *Jóvenes, religiosidad y otros valores. Informe sectorial de juventud en Navarra*, Pamplona, Fundación Bartolomé de Carranza, 2003.

**Tabla 8: Evolución de las creencias religiosas en jóvenes de 15 a 29 años (Navarra: 1998-2003)**

	<b>1998</b>	<b>2003</b>
<b>Creyentes</b>	57,7	44,7
<b>Agnóstico/Indiferente</b>	27,7	31,4
<b>Ateos</b>	11,7	21,6
<b>No contestan</b>	2,9	2,3

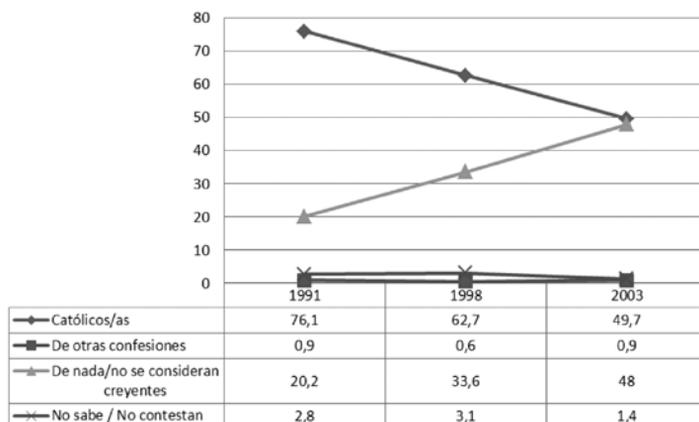


Fuente: *Jóvenes, religiosidad y otros valores*. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

En lo referente a la adscripción religiosa, y reduciendo de nuevo la edad de estudio a jóvenes de 15 a 25 años para hacer factible la comparativa, los valores hallados remarcan nuevamente disposiciones semejantes:

**Tabla 9: Evolución de la adscripción religiosa de 15-25 años (Navarra: 1991-2003)**

	<b>N=1603</b>	<b>N=1189</b>	<b>N=1144</b>
	<b>1991</b>	<b>1998</b>	<b>2003</b>
<b>Católicos/as</b>	76,1	62,7	49,7
<b>De otras confesiones</b>	0,9	0,6	0,9
<b>De nada/no se consideran creyentes</b>	20,2	33,6	48,0
<b>No sabe / No contestan</b>	2,8	3,1	1,4

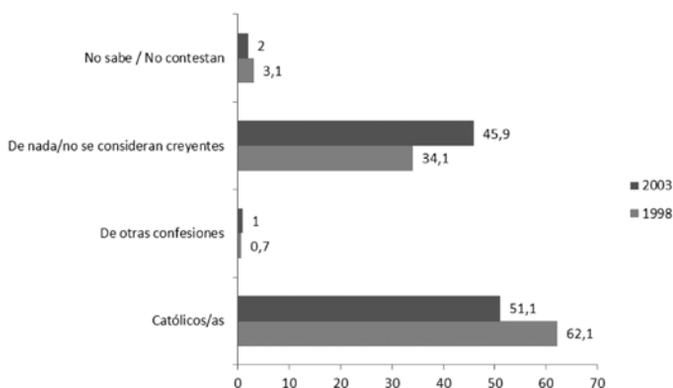


Fuente: Jóvenes, religiosidad y otros valores. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

Para el espectro de edad 15-29 años y la serie 1998-2003, las variaciones son pequeñas con respecto a los datos facilitados anteriormente:

**Tabla 10: Evolución de la adscripción religiosa en jóvenes de 15-29 años (Navarra: 1998-2003)**

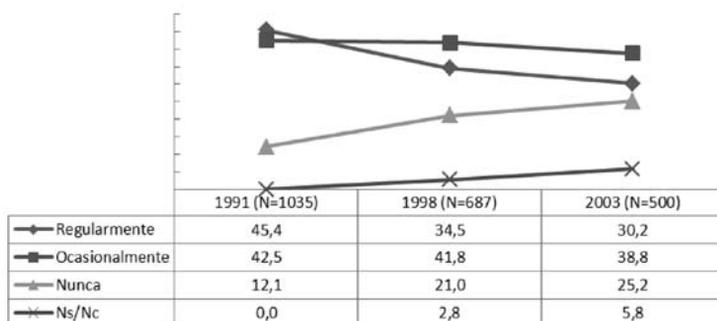
	N=1602 1998	N=1606 2003
<b>Católicos/as</b>	62,1	51,1
<b>De otras confesiones</b>	0,7	1,0
<b>De nada/no se consideran creyentes</b>	34,1	45,9
<b>No sabe / No contestan</b>	3,1	2,0



Fuente: Jóvenes, religiosidad y otros valores. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

Con respecto a la práctica religiosa, en uno de los espacios de interés preferente, el de las personas jóvenes creyentes entre 15 y 25 años, puede verse también la tendencia a una menor práctica materializada en el incremento de las respuestas «nunca» y el descenso de las opciones «regularmente» y «ocasionalmente».

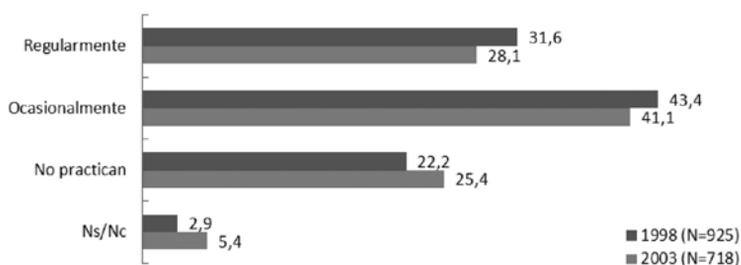
**Tabla 11: Evolución de la práctica religiosa en jóvenes de 15-25 años (Navarra: 1991-2003)**



Fuente: *Jóvenes, religiosidad y otros valores*. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

De nuevo, como información complementaria, para la horquilla de edad 15-29 años, los datos son muy similares a los de la muestra total.

**Tabla 12: Evolución de la práctica religiosa en jóvenes creyentes de 15-29 años (Navarra: 1998-2003)**

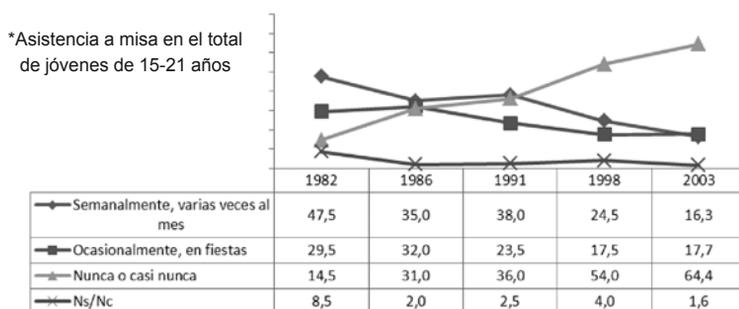


Fuente: *Jóvenes, religiosidad y otros valores*. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

Una de las materializaciones cotidianas de la práctica católica se percibe en la asistencia a misa, una actividad que en los mismos períodos anteriores había

mostrado un cambio notable hacia una menor concurrencia. En este caso, además del crecimiento evidente de la opción «nunca o casi nunca», podría repararse en el mantenimiento (tras la notable caída) de la condición «ocasionalmente, en fiestas». Este hecho puede ser interpretado en los términos de la mencionada componente simbólica adquirida por prácticas y celebraciones asumidas en un contexto eminentemente católico. Es decir, integradas no tanto en su dimensión simbólica de práctica o ritual religioso sino en el componente de celebración colectiva compartida y referente tradicional (bautizos, comuniones, matrimonios, etcétera).

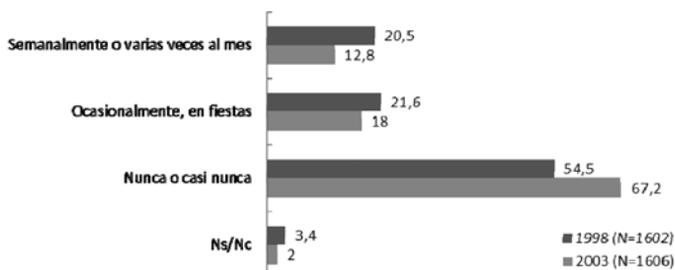
**Tabla 13: Evolución de la asistencia a misa en jóvenes de 15-21 años (Navarra: 1982-2003)**



Fuente: *Jóvenes, religiosidad y otros valores*. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

Esta serie de tendencias se han mantenido también para el grupo de personas jóvenes de los 15 a los 29 años:

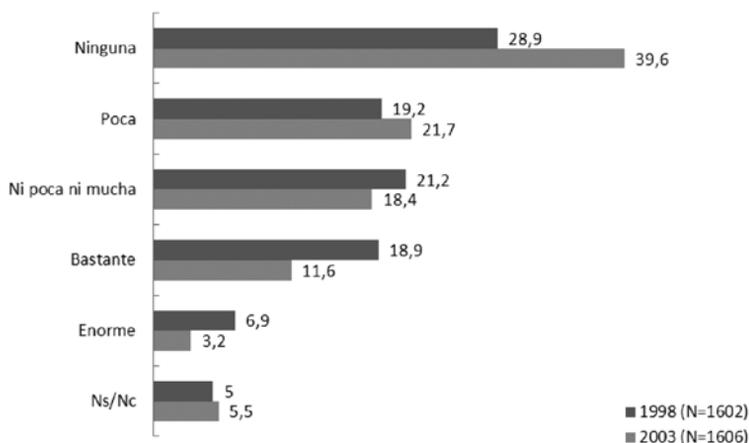
**Tabla 14: Evolución de la asistencia a misa en jóvenes de 15-29 años (Navarra: 1998-2003)**



Fuente: *Jóvenes, religiosidad y otros valores*. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

Por último, la importancia que el colectivo joven navarro atribuye al hecho religioso en el período 1998-2003 corroboraría el testimonio que daba inicio a este aparatado de análisis de la realidad juvenil en términos de un desligamiento de los asuntos de carácter religioso.

**Tabla 15: Evolución de la importancia concedida al hecho religioso (Navarra: 1998-2003)**



Fuente: *Jóvenes, religiosidad y otros valores. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003*

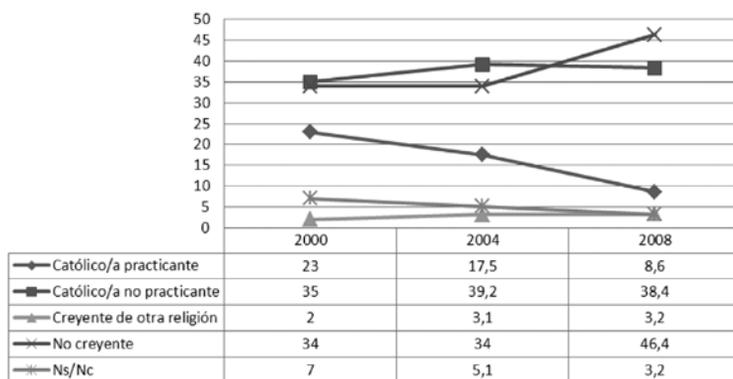
Es el *Informe Juventud en Navarra 2008* el que descubre información más cercana a la actualidad sobre las cuestiones apuntadas. Atendiendo a la evolución de la identificación religiosa de la juventud navarra, existe una mayoritaria definición en el calificado espacio «no creyente» (no creyentes, indiferentes, ateos/as y agnósticos/as). Las cifras de 2008 sitúan este porcentaje de «no creyentes» en el 46,4% frente al 50,2% de jóvenes «creyentes». Estas cifras, comparadas con las obtenidas para «no creyentes» (no creyentes y ateos/as) del Barómetro autonómico de 2010 (27,3%) aventurarían, por la propia dinámica social, un escenario futuro con un mayor volumen de personas adscritas a estas posiciones. Como puede observarse en la siguiente tabla, el grupo de jóvenes «no creyentes» representa en 2008 un incremento notable con respecto a las cifras de 2000 y 2004. Por último, y pese a que no existan datos en los años 2000 y 2004, destaca el peso específico de la opción «indiferente» (14%) como campo de indecisión ante la propia identidad religiosa.

**Tabla 16: Evolución de la identificación religiosa de los y las jóvenes (Navarra: 2000-2008)**

	2000	2004	2008
<b>Católico/a practicante</b>	23	17,5	8,6
<b>Católico/a no practicante</b>	35	39,2	38,4
<b>Creyente de otra religión</b>	2	3,1	3,2
<b>No creyente*</b>	34	34,0	46,4
<b>Ns/Nc</b>	7	5,1	3,2
<b>Indiferente</b>	(no**)		14,0
<b>Ateo/a</b>			16,0
<b>Agnóstico/a</b>			6,7

\* Identificados como no creyentes a: no creyentes, indiferentes, ateos y agnósticos.

\*\* En los anteriores informes no se preguntó



Fuente: *Informe Juventud en Navarra 2008*

En cuanto a las personas creyentes, el 47% se define como «católico/a» y el 3,2% «creyente de otra religión». En relación a este último grupo, el porcentaje es sensiblemente superior al 1,7% reflejado en el Barómetro autonómico de 2010. Un dato que, con las consiguientes reservas<sup>12</sup>, vendría a rubricar la

12. Por ejemplo, si se toman los datos del documento *Jóvenes, religiosidad y otros valores. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003*, en lo referente a la adscripción religiosa de la juventud navarra creyente, los datos arrojan los siguientes resultados: Católicos/as (97,4%), Otras confesiones (musulmana, evangelistas, testigos de Jehová...) (1,5%), De ninguna en concreto (1,0%) y No saben/No contestan (0,1%). Por tanto, unos datos que, pese a la cercanía temporal, distan del 3,1% señalado por el *Informe Juventud en Navarra 2008* para 2004.

identificación joven de las entidades religiosas minoritarias. Este hecho podrá corroborarse en el apartado correspondiente al perfil de las diferentes comunidades asentadas en Navarra.

Entre el señalado porcentaje de jóvenes «católicos/as» (47%) destaca que el 38,4% se definen como «católicos/as no practicantes» frente al 8,6% de jóvenes «católicos/as practicantes». Este dato, combinado con las menciones anteriores, ratifica dos de las realidades reveladas. Primeramente, una necesaria distinción entre la definición en materia religiosa y la práctica. En segundo lugar, un descenso generalizado en el nivel de práctica.

El informe que está siendo manejado proporciona sugestivos datos en este proceso de definición del contexto tanto del grupo de personas declaradas «católicas practicantes» como entre las «no creyentes». En ambos casos, a través de la atención a diversas variables utilizadas en el cuestionario mediante una dinámica temporal comparativa, se extraen varias conclusiones. Su presentación pretende apoyar algunas de las realidades que, a falta de registros detallados, han sido extraídas en los diferentes encuentros con las personas responsables de las entidades religiosas minoritarias asentadas en el territorio navarro.

En el caso del colectivo de jóvenes católicos/as practicantes, como puede cotejarse en la siguiente tabla, se subraya la mencionada disminución de la práctica religiosa católica excepto en aquellos y aquellas jóvenes que en el eje político se identifican con posiciones de derecha: «derecha» (27,9%) y «derecha más hacia el extremo» (10,5%). Del mismo modo, atendiendo a las citadas variables, se concluye en el propio informe que el perfil de personas católicas practicantes responde a:

- Más mujeres que varones.
- Preeminencia del grupo de edad 18-20 años.
- Mayor identificación de católicos/as practicantes entre los/as que tienen nivel de estudios «menor» (31,7%) y menos practicantes los que poseen estudios superiores (5,37%).
- Según la ocupación los que solo estudian.
- Mayor porcentaje entre aquellos y aquellas que han estudiado en centros privados frente a los centros públicos.
- La derecha política (27,9%), centro (13,4%) y derecha en el extremo (10,5%) más que la izquierda en su conjunto (3,6%).
- Los pertenecientes a la clase media alta (8,3%).

Entre los y las jóvenes que se declaran «no creyentes» el estudio también destaca las siguientes relaciones con las variables:

- Similitud en 2008 entre varones (9,3%) y mujeres (10,1%) frente a la diferencia de 2004 (varones 44,15%, mujeres 34,3%)

**Tabla 17: Católicos/as practicantes y no creyentes según variables (Navarra: 2004-2008)**

		Católicos/as practicantes		No creyentes	
		2004	2008	2004	2008
<b>Género</b>	<b>Varones</b>	11,9	6	44,1	9,3
	<b>Mujeres</b>	23	11,1	34,3	10,1
<b>Edad</b>	<b>15-17 años</b>	21,5	18,11	27,9	8,66
	<b>18-20</b>	11,2	3,98	39,4	14,77
	<b>21-24</b>	15,6	7,61	37	8,63
	<b>25-29</b>	19,7	7,85	34,5	7,44
<b>Nivel de estudios</b>	<b>Menor</b>		31,7	0	34,44
	<b>Medio</b>		8,3	0	8,65
	<b>Superior</b>		5,37	0	9,4
<b>Ocupación</b>	<b>Solo estudian</b>	15,7	13,8	31,4	10,1
	<b>Estudian y trabajan</b>	5,9	1,8	47,1	14,3
	<b>Solo trabajan</b>	20,5	7,1	32,7	7,7
	<b>Trabajan y estudian</b>	12,5	8,3	45	12,5
	<b>Desempleo</b>	17	0	45,2	24,1
<b>Enseñanza en un centro</b>	<b>Estatal</b>	15,7		45,9	
	<b>Privado no religioso</b>	22,2		29,6	
	<b>Religioso</b>	20,6		32,3	
<b>Identificación política</b>	<b>Izquierda-izquierda</b>		0,8	75,3	16,4
	<b>Izquierda</b>	8	2,8	42,2	10,5
	<b>Centro</b>	22,8	13,4	29,2	7,0
	<b>Derecha</b>	25,3	27,9	16,6	0,0
	<b>Derecha-derecha</b>		10,5	18,2	0,0
<b>Clase social</b>	<b>Alta media-alta</b>		8,3		4,2
	<b>Media-media</b>		7,0		10,2
	<b>Media baja-baja</b>		1,7		10,4

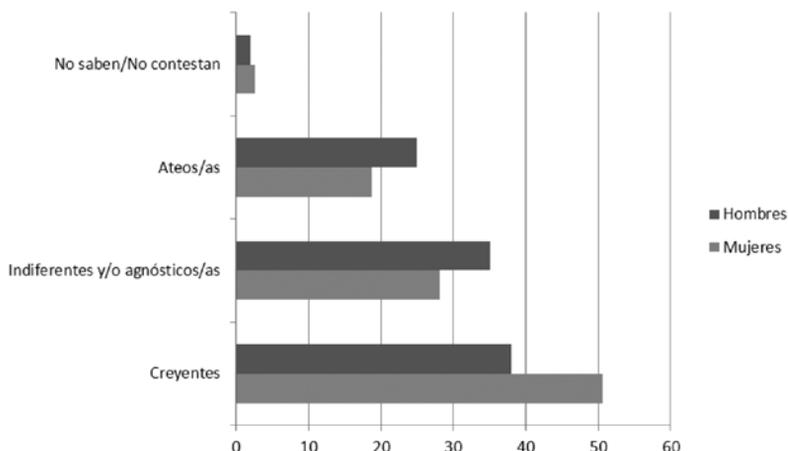
Fuente: *Informe Juventud en Navarra 2008*

- Menos creyentes las personas jóvenes encuestadas de 18 a 20 años (14,77%) y las que tienen un bajo nivel de estudios (34,4%).
- También son menos creyentes las personas jóvenes que se encuentran en situación de desempleo (24,1%) sobre el resto de ocupaciones.
- Los y las jóvenes que realizaron estudios en centros estatales (públicos).
- Aquellos y aquellas que se identifican con la izquierda (10,5%) e izquierda más al extremo (16,4) y pertenecen a la clase media-baja-baja (10,4%) o media-media (10,2). Entre los y las jóvenes entrevistados identificados con la derecha y derecha en el extremo se declara no creyente.

Recuperando una de las variables atendidas en la tabla anterior, concretamente la correspondiente al género, el documento «Jóvenes, religiosidad y otros valores. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003» también incidía en una de las realidades que será corroborada en la demarcación del perfil de las personas que componen las minorías religiosas en Navarra. Esta es la mayor presencia de mujeres en las diferentes entidades. Las siguientes tablas ratifican la importancia de la variable género en el espacio de las creencias y de la práctica.

**Tabla 18: Identificación religiosa según género (Navarra: 2003)**

	Mujeres	Hombres
<b>Creyentes</b>	50,6	38,0
<b>Indiferentes y/o agnósticos/as</b>	28,1	35,1
<b>Ateos/as</b>	18,7	24,9
<b>No saben/No contestan</b>	2,6	2,0
<b>TOTAL (Base)</b>	100% (856)	100% (750)

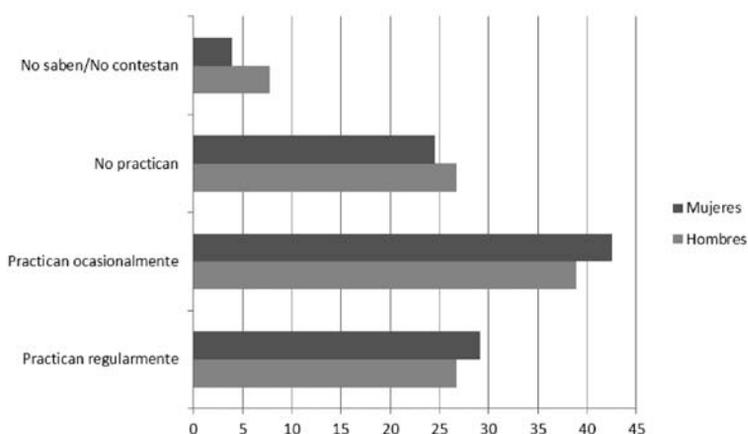


Fuente: *Jóvenes, religiosidad y otros valores*. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

En resumen, los distintos datos suministrados a lo largo de esta aproximación delimitan un contexto religioso marcado por las siguientes características. En primer término, aunque continúa representando claramente el grupo mayoritario, una manifiesta tendencia descendente del número de personas que se

**Tabla 19: Práctica religiosa según género (Navarra: 2003)**

	Hombres	Mujeres
<b>Practican regularmente</b>	26,7	29,1
<b>Practican ocasionalmente</b>	38,9	42,5
<b>No practican</b>	26,7	24,5
<b>No saben/No contestan</b>	7,7	3,9
<b>TOTAL (Base)</b>	100% (285)	100% (433)



Fuente: *Jóvenes, religiosidad y otros valores*. Informe Sectorial de Juventud Navarra 2003

definen como católicas. Además, estas exteriorizan un menor nivel de práctica principalmente en la asistencia a cultos de carácter regular frente a otros hábitos asociados al espacio social cotidiano (bautizos, comuniones, matrimonios, etcétera). En los mismos términos, en directa asociación con la inicialmente abordada metamorfosis del hecho religioso en las sociedades presentes, es notable el incremento de personas que se ubican en el espacio de la no creencia («no creyente»/ «ateo/a»). Esta fotografía también muestra el paulatino ensanchamiento del espacio de las minorías religiosas que nos ocupa. Como podrá advertirse con mayor detalle, esta extensión establece vínculos con otros fenómenos sociales como, por ejemplo, la condición de destino del territorio navarro en relación a flujos migratorios de carácter global. La inclusión de los datos correspondientes a la juventud navarra exhibe que los procesos anteriormente citados se producen en un mayor grado en este grupo de edad, por tanto,

avanzan posibles escenarios futuros. Sin renunciar a la trascendencia de estas proyecciones, el conocimiento de las minorías religiosas en Navarra precisa una breve aproximación a los contextos de emergencia de las mismas.

### **Acercamiento histórico a las confesiones minoritarias presentes en Navarra**

El siguiente apartado, sin pretender una descripción pormenorizada de las trayectorias históricas del conjunto de entidades pertenecientes a las minorías religiosas en Navarra, trata de aportar algunas de las referencias o hitos más destacados de estos grupos. El propósito sustancial es suministrar las características básicas desde una dimensión temporal que faculte para interpretar algunas realidades actuales.

En este sentido, es preciso adelantar que la conformación de este capítulo está afectada por una falta de uniformidad en la información suministrada por las confesiones respecto a la condición pasada de su existencia. Ello se debe, en primer lugar, a cuestiones tales como los sucesivos cambios de las personas responsables. Del mismo modo, la reciente actividad de estas entidades establece una dimensión histórica limitada. Por último, en ocasiones son también señaladas rupturas en la continuidad de las agrupaciones obligando a sucesivas refundaciones que progresivamente diluyen los referentes históricos.

En este breve recorrido a través de la historia comenzaremos desplegando la mirada unos siglos atrás en busca de la concurrencia de las distintas presencias religiosas en el territorio navarro.

### **Vestigios de presencias religiosas diversas**

Con las objeciones que entraña una aseveración de estas características, los últimos siglos del territorio navarro han sido definidos por la práctica religiosa católica. Estas objeciones nacen, por un lado, de la exclusiva consideración del marco de la historia moderna. Por otro, la constatación de evidentes testimonios y vestigios históricos que avalan la presencia de otras confesiones. Y, por último, las evidentes dificultades para medir exhaustivamente, en términos semejantes al esfuerzo de delimitación contextual previamente realizado, la significación social que esta práctica ha representado en el conjunto de la población navarra.

#### *GARAI HARTAN (IN ILLO TEMPORE)*

En primer lugar, las apuntadas reservas derivadas de la consideración de la historia moderna nacen de la advertida existencia de siglos precristianos definidos por la presencia de prácticas y ritos (pudiendo ser catalogados como paganos) en un contexto de creencias y mitologías múltiples. Según los diversos estudios practicados, en el caso del territorio navarro este cuerpo mitológico

estaría definido por su carácter ctónico. Este término, del griego antiguo *χθόνιος* *kthónios*, «perteneciente a la tierra», «de tierra», indica que las distintas deidades que protagonizaban esas épocas tenían un carácter terrestre (generalmente subterráneo) por oposición a la dimensión celeste de la tradición cristiana. En este escenario de práctica, elementos como los ciclos de la naturaleza, y por extensión, de la propia vida y la necesidad de supervivencia, instituían el agregado central de preocupaciones de esta época. La mitología vasca personifica una deidad medular femenina de carácter matriarcal-naturalista y comunalista denominada «Mari»:

El personaje mítico más relevante de las tradiciones vascas, sin duda alguna, es una bella mujer: Mari. Reside habitualmente en el interior de la Tierra, y emerge a la superficie en determinadas épocas a través de algunas cuevas y cavernas. Alterna, entonces, trasladándose de una montaña a otra ante la mirada atónita del hombre. Mari es hermosa y viste con elegancia, en síntesis quintaesenciada de la coquetería femenina. Otras veces adopta la forma de distintos animales, o se convierte en bola de fuego para cruzar el horizonte. La calidad de los útiles personales, así como los muebles del ajuar doméstico se ponderan en lenguaje estimativo de piezas de oro macizo, como exponente de la magnificencia y suntuosidad que corresponde a su rango. Altiya y arrogante en la defensa de sus intereses, no consiente que ningún profano allane su morada, ni se apropie indebidamente de sus enseres personales. Tiene recursos que le permiten reducir a carbón el oro robado, al simple contacto con la luz del día; y sabe corresponder con carbón que se transforma en oro, los buenos servicios<sup>13</sup>.

Esta deidad es acompañada, en ocasiones, por «Maju» o «Sugar». A ambas figuras se les atribuye el poder de crear y destruir manejando los ciclos naturales con el objeto de actuar de puente y equilibrar las dimensiones celestes y terrestres. Del mismo modo, aparecen otro amplio número de entidades mitológicas como *jentilak* (asemejados a gigantes), *lamiak* (con características parecidas a hadas, ninfas o sirenas), *iratxoak* (tendrían su equivalencia en duendes), *sorginak* (la tradicional representación de brujas o sacerdotisas), etcétera.

En definitiva, durante aquellas épocas previas a la presencia y extensión del cristianismo en Navarra, se cultivó una abundante serie de elementos simbólicos que conferían a las vivencias cotidianas una significación práctica de gran relevancia. Estas cosmologías continuaron (y continúan) constituyendo un referente notorio en el amplio espacio espiritual-religioso que ocupa la presente investigación.

---

13. Satrústegui, José M<sup>a</sup>, *Mitos y creencias: Mitos cosmogónicos, personajes míticos, héroes culturizadores*, Iruñea, Line Grafic, 1987, pp. 110-111.

### *Otras presencias no católicas*

Dando un salto en el tiempo y prestando atención a la presencia de otras expresividades no católicas en el territorio navarro, existe constancia histórica de varias manifestaciones a lo largo de los dos últimos milenios. Estas presencias, en algunos casos, han sido destacadas por conformar escenarios de convivencia con el resto de prácticas.

#### MUSULMANES

Según las diversas investigaciones realizadas, la presencia musulmana en tierras navarras data del año 714 y es fundamentalmente importante en la Cuenca del Ebro, es decir, en el espacio sur del territorio. Esta presencia se prolonga durante varios siglos ya que, por ejemplo, Tudela estará bajo control musulmán hasta inicios del siglo XII. Del mismo modo, se señala que a mediados del siglo XIV la población musulmana asentada en esa zona, definida como una comunidad viva y próspera, representaba casi un 10% de la población. Los siglos XV y XVI estarán especialmente caracterizados por la obligada conversión a la fe cristiana de este colectivo.

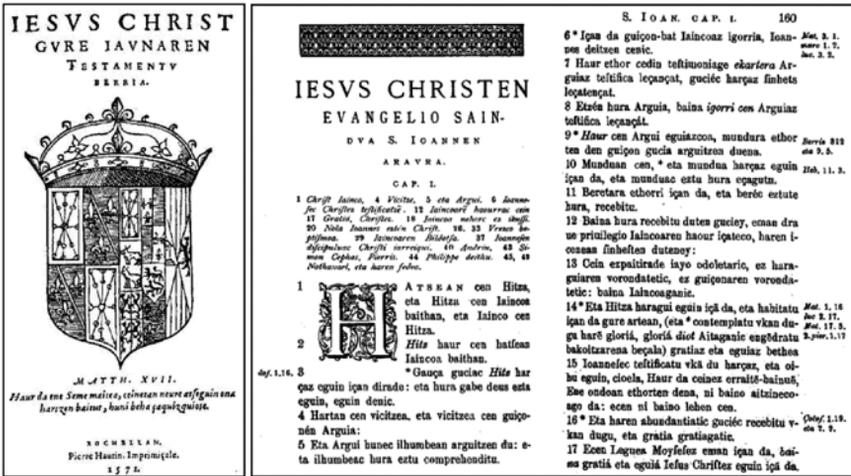
Como hecho curioso, diferentes estudios han señalado la continuidad de euskaldunes de religión musulmana en las localidades de la Ribera Navarra que, al igual que otros grupos habrían contribuido con su presencia al fortalecimiento político y cultural y el desarrollo económico de este territorio. Se llega a afirmar que la historiografía ha omitido habitualmente esta realidad y su gran repercusión hasta el punto de señalar que «la presencia de los vascones musulmanizados no sería posible entender la historia de Navarra»<sup>14</sup>.

---

14. El historiador Tomás Urzainqui Mina añade que esta presencia permitiría afirmar la existencia de una Navarra musulmana o Vasconia islámica: «Los nombres de persona euskéricos reflejados en la documentación de los siglos XI al XVI de la Ribera Tudelana recopilados por Jabier Sainz Pezonaga nos dejan constancia de los nombres de numerosos musulmanes, según acaba de publicar en *Fontes Linguae Vasconum*: «Se nos plantea la existencia en la Ribera de Navarra de moros euskaldunes, de gentes de religión musulmana vasco-parlantes [ ] Nos abre la perspectiva de considerar la pervivencia del euskera en la Ribera durante los siglos de la dominación musulmana en convivencia con la lengua árabe y el romance mozárabe», aunque también habría euskaldunes mozarabes. [...] Las informaciones que proporcionan las fuentes musulmanas hablan de la llegada de habitantes a Tudela para repoblarla procedentes de las localidades de su entorno, de la misma Cascantum pues como señala Juan José Bienes Calvo los restos arqueológicos que abundan en el subsuelo de la ciudad nos retrotraen a la I Edad del Hierro, y a toda la época romana, sin solución de continuidad, afirmando que la Caiscata indígena estaba en Tudela y que solo cuando se trazó la calzada romana del Valle del Ebro se trasladó a la nueva Cascantum en el mismo Valle del Queiles, quedando la población anterior dependiendo del Cascantum, Municipio Latino Viejo. En el Cerro de Santa Bárbara se alzaba el alcazar musulmán, transformado posteriormente por los reyes de Navarra en castillo y palacio. Durante el siglo XVI tras la conquista española fue derribado en gran parte. Al mismo tiempo que eran perseguidos y aún expulsados a África, aquellos musulmanes euskaldunes originarios de la Ribera, aunque otros muchos se convirtieron al cristianismo por las conminaciones de la Inquisición. Todo ello puede explicar la mayor resistencia a la conquista

PROTESTANTISMO EN NAVARRA

La constancia histórica del protestantismo en Navarra tiene entre sus hitos más significados un documento escrito: la denominada Biblia de Lizarraga. Esta obra, considerada el segundo texto escrito en euskera, fue publicada en 1571 por requerimiento de la reina navarra Juana de Albret, de confesión protestante. Este encargo se inserta en el conjunto de medidas con el objeto de implantar la Reforma de Béarn como, por ejemplo, la publicación en 1563 de un catecismo de Juan Calvino en bearnés, la fundación en 1566 de una academia protestante en la localidad de Rotes o la redacción de una serie de nuevas Ordenanzas eclesiásticas durante el período comprendido entre 1566 y 1571. Es precisamente en este último año, el mismo de la publicación de la Biblia de Lizarraga, cuando la historiografía indica la oficialización de la religión reformada (calvinista) oficializada en Bearn y Baja Navarra como religión de Estado.



Portada y primeras páginas de la Biblia de Lizarraga

La citada Biblia es un producto de la traducción al euskera del Nuevo Testamento a cargo de Juan de Lizarraga. Esta persona, además de la traducción de otras obras de Calvino, profesó la fe evangélica y fue ordenado pastor en Pau en abril de 1567. Este acontecimiento es interpretado entre el mundo evangélico como un hito de importante significación acerca de su presencia en el territorio navarro. Por último, esta publicación guarda un vínculo destacado

castellana que tuvo la merindad de Tudela». Fuente: <http://tomasmurzainqui.eu/index.php/es/la-navarra-musulmana>

con el espacio lingüístico navarro ya que, como el historiador José María Jimeno Jurío señalara, ha sido interpretado como la primera tentativa seria del uso del denominado euskera batua o euskera unificado<sup>15</sup>.

#### PRESENCIA PAGANA

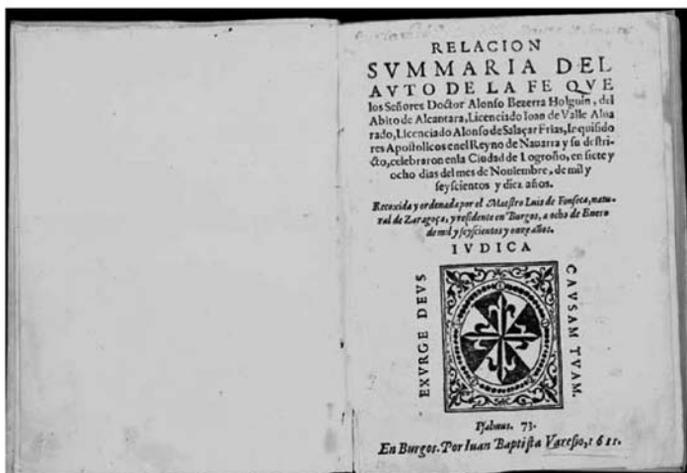
Al igual que fuera apuntado al comienzo de este apartado, los siglos de prácticas precristianas han tenido una relevancia significativa en el devenir histórico del contexto social navarro y especialmente distinguidos en el espacio de la denominada brujería<sup>16</sup>.

Entre algunos de los acontecimientos relacionados con estas prácticas destacan, por su repercusión internacional, el Auto de Fe que tuvo lugar el 7 y 8 de diciembre de 1610 en Logroño. Este Auto se insertaba en el denominado Proceso de Logroño (1609-1614) y afectó a más de 2.000 personas del Pirineo navarro. Como resultado, la Inquisición procesó a 53 personas, 40 de ellas de las localidades navarras de Zugarramurdi y Urdax bajo la acusación de práctica de brujería. De ellas 11 fueron condenadas a morir en la hoguera (cinco de ellas murieron previamente en prisión) y otras desterradas o castigadas a cadena perpetua.

---

15. «Al poner de relieve el poder salvífico de la fe y de la palabra de Dios contenida en la Biblia, era preciso llevar el mensaje salvador de forma inteligible a las gentes en los actos de culto. Para ello había que introducir el uso de las lenguas vernáculas, para sustituir al latín oficial, cuyo uso y comprensión eran socialmente muy limitados. Fue una de las grandes preocupaciones de cuantos encabezaron los diferentes movimientos reformadores protestantes: traducir la Biblia del latín a las lenguas populares y difundir su contenido». Fuente: José María Jimeno Jurío. Entrevista realizada en *Diario de Noticias* (04/02/2001)

16. El investigador navarro Fernando Hualde realiza una interesante recopilación de estos hechos que lleva a catalogar a Navarra como «Tierra de brujería»: «Navarra ha sido, especialmente, tierra de brujería. Desde el año 1279, en el que una mujer de Tudela es condenada por dar yerbas, hay continuas referencias documentales de casos de herboleras, faytilleras, brujas, hechiceras, curanderas... [...] Hubo quema de brujas en la Alta Navarra y en la Baja Navarra. El primer caso que encontramos documentado es en 1330 en Saint Jean Pied de Port, en donde Jurdana de Irisarri fue condenada a morir en la hoguera acusada de herbolera. Mientras que en la Alta Navarra el primer caso conocido es cuatro años más tarde, en 1334. Ese año fue quemada una tal Arnalda de Leysa, «porque con pociones mató a Sancho de Aurreberatsa, de Isaba, en Valle de Roncal» [...] A partir de ese momento se inicia una espiral absurda y triste, solo entendible desde la mentalidad de esa época. Y, dentro de esa espiral nos encontramos con varios procesos inquisitoriales de considerable gravedad. Los primeros de relevancia los vimos en 1525, que afectaron a Valcarlos, Burguete, Ituren, Ochagavía, Ezcároz, Esparza de Salazar, Garde y Uztárroz, con el resultado de la quema en Burguete (un lunes del mes de junio) y en Aoiz de varias personas procedentes de las localidades anteriormente citadas. Sabemos que, al menos, fueron quemadas ese año 15 personas del Valle de Salazar y ocho del Roncal [...] En 1539 asistimos a otro proceso que afecta principalmente al Valle de Salazar, concretamente a Ochagavía y a Esparza.



Ejemplar del *Auto de Fe* impreso en Burgos en 1611<sup>17</sup>

El apelativo *Tierra de brujería* que ha sido utilizado en numerosas ocasiones para describir al territorio navarro es también resultado de un extenso y significativo espacio de leyendas populares en varias localidades navarras como, por ejemplo, el caso del «Brujo de Bargota». Esta leyenda, ubicada en el pueblo

Se hablaba ya entonces de dinastías de brujos. En 1569 se celebra en Pamplona el denominado Proceso de Burgui que si por algo se hizo famoso fue porque el principal encausado era un sacerdote de esa localidad roncalesa, Pedro de Lecumberri, al que se acusaba de presidir en Burgui los akelarres o ayuntamientos. Poco después, en los años 1575-1576 se desata una nueva caza de brujas en la Montaña de Navarra, y que en esta ocasión afecta principalmente a los valles de Arakil, Odieta, Burunda, Ultzama, Anué, Larraun y Améscoa. Otro proceso muy curioso, y si digo curioso es por las extensas declaraciones, y a la vez fantasiosas, de los encausados, es el que se produjo en el año 1595 en el Valle de Araitz. Y luego vinieron, encadenados, los procesos de 1609, 1610 y 1612, que unieron en una misma causa inquisitorial a las localidades de Elgorriaga, Goizueta, Arraioz e Irurita». Fuente: <http://www.noticiasdenavarra.com/2010/01/17/vecinos/sangesapirineos/zugarramurdi-zugarramurdi>

17. La fotografía reproduce el ejemplar adquirido por la Universidad Pública de Navarra en 2005 que difiere de la edición impresa en Logroño no solo en el título sino también en su contenido: «A través de sus 87 páginas, el texto incluye apostillas al margen y aporta los nombres de once personas ajusticiadas y condenadas a la hoguera. Seis de ellas —Domingo Subeldegui, Petri de Ioan Gobena, María de Arburu, María de Chachute, Graciana Iarra y María Bastan de Borda— fueron quemadas vivas; las otras cinco, igualmente condenadas a la hoguera —Ioannes de Odiha, Ioannes de Chegui, María de Zozaya, María de Calequa y Estefanía de Petri Sanceña—, habían muerto en la cárcel, por lo que se quemaron sus restos. El texto menciona además los nombres de otras 17 personas, vecinas todas de Zugarramurdi, que se arrepintieron y fueron reconciliadas. De ellas, ocho murieron mientras estaban en prisión». Fuente: <http://www1.unavarra.es/actualidad/noticias?pagina=1&contentId=130069>

de Viana, representa uno de los relatos populares más conocidos asociados al Camino de Santiago<sup>18</sup>.

#### LOS AGOTES

Aunque todavía responde a una hipótesis entre el conjunto de las formuladas por la historiografía, el origen de los agotes, denominación otorgada a un conjunto de pobladores de los valles de Baztán y Roncal en el norte de Navarra, ha sido vinculado en varias ocasiones a su pertenencia a la doctrina de los cátaros o albigenses. Este hecho daría explicación a una realidad acontecida en el territorio navarro durante siglos: la exclusión religiosa de los agotes. Un fenómeno que invita a una breve atención.

Los estudios históricos realizados identifican el catarismo como un movimiento religioso de carácter gnóstico que se había extendido por Europa a mediados del siglo X, asentándose de forma relevante en tierras francesas hacia el siglo XIII. Influenciado por el maniqueísmo, mantenía una dualidad asentada sobre las figuras de Dios y Satanás y promulgaba el logro de la salvación mediante el ascetismo en un ejercicio de renuncia al mundo material. Este mundo material era definido como obra del propio Satanás. La Iglesia católica consideró estas doctrinas como heréticas y se lanzó a su erradicación con el sostén de la corona de Francia.

---

18. «Siendo yo un niño solía jugar con mi hermano y amigos junto a la charca de Viana, conocida hoy como La laguna de las Cañas. En torno a sus aguas, se creía que brujos de toda la comunidad se reunían para realizar conjuros e invocar al diablo, pero los niños nunca habíamos osado preguntar cuanto de verdad había en aquellas historias. Una noche, mi hermano me convenció para esperar despiertos y observar... No pude contener mi pavor cuando, al mirar hacia el cielo, varias siluetas mágicas surcaron el firmamento en dirección de la charca de Viana. Al llegar a casa me escondí aterrado bajo las sábanas, y cuando mi hermano estaba tratando de consolarme, como si una fuerza se hubiera apoderado de él, salió repentinamente de la habitación. A pesar de mi desasosiego, salté de la cama y le seguí. Nos adentramos en la oscuridad de la noche y enfilamos anhelantes hacia la laguna. Escondidos entre la maleza descubrimos espantados cómo varios brujos bailaban alrededor un intenso fuego mientras recitaban ininteligibles frases. De entre todos, pudimos reconocer a Juanes, vecino del pueblo que según las malas lenguas, siempre había anhelado ser proclamado sacerdote. Días después, comenzó a rumorearse que El Brujo de Bargota, como apodaban a Juanes, había invocado una noche al diablo y se había servido de malvados geniecillos para lograr levantar su casa en una sola noche. Y aunque nosotros habíamos sido testigos de todo aquello, no osamos confesarlo y se convirtió en nuestro secreto mejor guardado. Años más tarde, tras la celebración del juicio de Juanes por el Tribunal de la Inquisición de Calahorra, mi hermano quiso hacer de aquella vieja casa su hogar. Pero pronto tuvo que abandonarla pues los gritos ensordecedores del brujo le despertaban cada noche helándole la sangre. Aún hoy, si observa detenidamente el cielo, descubrirá la silueta del Brujo de Bargota, sobrevolando el pueblo de Viana...» Fuente: <http://www.turismo.navarra.es/esp/propuestas/camino-santiago/informacion-general-camino/Leyendas-camino.htm>



Imágenes de Bozate y retratos de agotes

Fuente: «Agotak, juduak eta ijitoak Euskal Herrian» (Alicia Stürtze)

Este vínculo entre el catarismo y el origen de los agotes explicaría las distintas situaciones de exclusión religiosa sufridas y que se extendieron durante gran parte del siglo XX<sup>19</sup>.

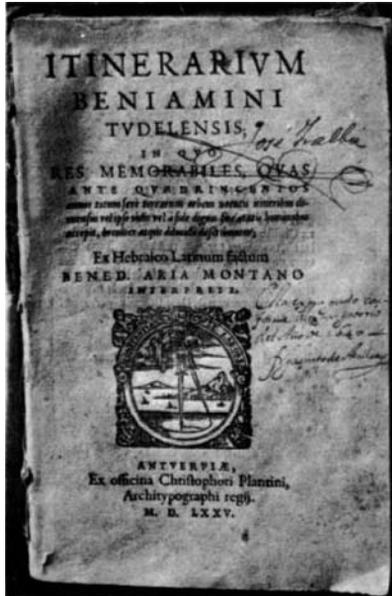
#### COMUNIDAD JUDÍA

Al igual que en el caso de la comunidad musulmana, la historiografía también concede a la comunidad judía un papel relevante en la economía del reino de Navarra. Los datos iniciales sobre su presencia en el territorio datan del siglo X. De esta manera, se establece el año 905 como fecha de fundación de la primera sinagoga en la Navarrería de Pamplona. Pero será a comienzos del siglo XI cuando su presencia sea registrada en núcleos del sur como Tudela, Cascante, Monteagudo, Valtierra, Ablitas o Fontellas.

Tras una época de persecución y múltiples asesinatos a comienzos del siglo XIV (1320), ha sido recalcada la posterior política tolerante que varias dinastías navarras siguieron con respecto a los judíos. Especialmente, como defiende el historiador Miguel Zubillaga, durante el reinado de Carlos III «el Noble» (1387-1425), monarca que mantuvo un clima de coexistencia con cristianos

---

19. Xabier Santxotena, escultor y estudioso del «fenómeno agote» relata la realidad de este colectivo y la razón de su especial presencia en el territorio navarro: «Al ser paganos, tenían otra religión y otras costumbres. De ahí venía su marginación. Se les obligaba a entrar por una segunda puerta a las iglesias, tenían que colocarse en un rincón del templo, el agua bendita y la pila bautismal eran distintas para ellos. Por otro lado, agotes y cátaros incineraban los cadáveres, pues creían en el poder purificador del fuego, y las cenizas eran enterradas en monumentos megalíticos. Estas creencias, estos ritos, la Iglesia de Roma no las admitía. La segunda razón de esta marginación no es otra que la carencia de medios de esta gente. Vivían a la sombra de Ursúa pues solo poseían tierras los hijosdalgo. Los agotes no las podían tener y, por tanto, tampoco tenían derecho a ocupar cargos civiles, militares o eclesiásticos. No poseían nada. Eran los parias de aquella sociedad, simples artesanos, carentes de categoría social [...] El protagonismo de Navarra hay que buscarlo en el éxodo agote de Occitania, emigración que les lleva a asentarse en esta tierra. Los agotes se instalan en Navarra por el auge del románico y por la rica forestación del por aquel entonces reino de Navarra. Por ejemplo, en Roncal, los almadieros eran agotes pero actualmente ya no se sabe nada de ellos. Sin embargo, Bozate es el crisol y mantiene el misterio». Fuente: [http://www.euskonews.com/0280zbk/elkar\\_es.html](http://www.euskonews.com/0280zbk/elkar_es.html)



*Libro de Viajes* (Séfer Masaot), publicado en hebreo en Constantinopla en 1543  
Fuente: <http://www.euskomedia.org/aunamendi/131588/114806>

y musulmanes. El propio monarca «alentó la inmigración de los judíos más capaces y su coexistencia con cristianos y musulmanes en un momento de creciente antisemitismo en Francia, Castilla o Aragón»<sup>20</sup>. Este mismo autor apunta que en este período la población podría alcanzar las 4.000-5.000 personas (las estimaciones para el conjunto de Navarra hablan de 80.000-100.000 habitantes). La situación de los judíos estaba marcada por las relaciones con la corona. Una realidad de consentimiento y tolerancia si bien «no se convivía con ellos»<sup>21</sup>. Esta época contrastaría con la crisis que esta comunidad sufrirá durante el siglo XV con su expulsión del territorio.

Entre los judíos navarros ilustres destaca la figura de Benjamín de Tudela. Este viajero y escritor recorrió casi dos centenares de ciudades de Europa y Oriente plasmando en su *Libro de Viajes* los diferentes contactos con las comunidades judías que encontraba a su paso.

---

20. <http://www1.unavarra.es/actualidad/noticias?languageId=100000&pagina=2&contentId=119687>

21. <http://www1.unavarra.es/actualidad/noticias?languageId=100000&pagina=2&contentId=119687>

## Radiografía contemporánea de las minorías religiosas en Navarra

El siguiente apartado procura, tras los sucesivos análisis de las realidades teóricas y empíricas que actúan como marco de esta investigación, una aproximación a los grupos que constituyen el actual centro de atención preferente de estudio. Desde una acompañada presentación de los elementos cardinales de cada confesión, unas breves consideraciones históricas y su estado actual, se proporcionará una radiografía básica de las comunidades que nos ocupan y que ayudará a los subsiguientes análisis. El apartado que ahora se abre es también contemplado como una oportunidad para apoyar, de la mano del glosario (disponible en la web del Observatorio del Pluralismo Religioso en España), el acercamiento a los contenidos y realidades que distinguen a cada una de las confesiones.

Continuando con la observación de los últimos siglos, la religión católica<sup>22</sup> ha representado la doctrina oficial vinculada a las diferentes formas de organización política existentes. Una muestra clara de ello puede encontrarse durante la dictadura franquista, época en la cual es constatado el origen de algunas de las actuales entidades religiosas minoritarias organizadas en Navarra. Durante este período histórico, la religión oficial y única era el catolicismo apostólico romano que debía ser extendida al conjunto de la sociedad. Esta representación impregnaría muchos de los discursos imperantes durante esa época. En ese contexto, fundamentalmente en los años sesenta, pese a una todavía muy escasa presencia de personas que practicaban la religión judía, evangélica, musulmana o formaban parte de grupos como Testigos Cristianos de Jehová; su ejercicio se restringía al ámbito exclusivamente privado y eran señalados como espacios cargados de prejuicios e impregnados de fuertes dosis de desconfianza. Por tanto, era imposible catalogar el territorio como escenario de tolerancia religiosa. Sin embargo, la aprobación de la ley de libertad religiosa de 1967 supondría un acontecimiento fundamental en el desarrollo de estas minorías.

En el contexto local, los diferentes testimonios obtenidos de los contactos con las minorías religiosas de Navarra con mayor trayectoria histórica, ubican precisamente poco después de esta aprobación, concretamente en los años setenta y ochenta, los hitos de mayor significación en cuanto a la constitución de las entidades religiosas no católicas. En definitiva, pese a la coexistencia de actividades previas, ambas décadas representan (con las evidentes dificultades del marco de inserción derivadas de un escenario de susceptibilidad hacia expresividades no católicas) una oportunidad distinguida de expresión pública.

---

22. Véase glosario en la web: Católicos (nota 3 p. 13).

## Comunidad evangélica

El florecimiento (término significativamente utilizado por las personas entrevistadas) de las iglesias evangélicas<sup>23</sup> es básicamente contextualizado en los años setenta. En los años 1974 y 1975, se fija la presencia en la calle Guelbenzu del barrio pamplonés de La Milagrosa, de un pequeño local que era atendido como punto de emisión por personas que provenían de la Iglesia Bautista<sup>24</sup> de Zaragoza. En estos años son señaladas enormes dificultades ejemplificado en la circunstancia de que aquel lugar estaba inscrito como librería y no como espacio de culto. Esta situación de vínculo con la Iglesia de Zaragoza se prolonga hasta el año 1984 cuando la Iglesia de Pamplona se hace independiente.

A finales de los años setenta se establecen los inicios de otra Iglesia evangélica de referencia en Navarra como es la Iglesia del Señor. Sus comienzos están vinculados a «un misionero argentino que venía de una misión bautista y se comenzó en un hogar mediante actividades como enseñanza bíblica, música, etcétera»<sup>25</sup>. El crecimiento de la comunidad llevó al establecimiento en un local de la calle del Carmen del casco antiguo pamplonés. Esta ubicación se mantuvo hasta principios del año 2000 cuando se compró un local en la calle Uztároz del barrio de la Rotxapea. La compra fue también resultado de la actividad conjunta con otro grupo evangélico existente en el barrio de la Txantrea.

En el caso de la localidad de Tudela, la presencia más significada es la de la Iglesia Bautista que, en el año 1991, nació también como punto de emisión de la Iglesia Bautista de Zaragoza, vínculo que se mantiene en la actualidad.

Entre el grupo de iglesias pentecostales<sup>26</sup>, los comienzos de la Iglesia Evangélica de Filadelfia en el territorio navarro no están dibujados por eventos fundacionales nítidamente fechados. Pese a ello, algunas personas responsables apuntan que su aparición representa incluso el primer referente evangélico. Así ocurre en localidades como Tudela o Estella donde su fundación data de los años ochenta. Para ello se acredita la presencia de personas procedentes de otras regiones limítrofes como, por ejemplo, La Rioja o departamentos del sur de Francia.

Es también en los años ochenta cuando entidades evangélicas destacadas por su trabajo en la ayuda social como, por ejemplo, Rehabilitación de Marginados (REMAR), comenzaron su labor en Pamplona, continuando con un proceso que se había iniciado en 1982 en Vitoria-Gasteiz. En la misma dinámica, en el año 1987 la Iglesia Evangélica Bautista de Pamplona abre su primer Centro de Rehabilitación y Reinserción Social en Burlada (localidad limítrofe con Pamplona). El volumen de solicitudes recibidas obliga, por un lado, a alquilar

---

23. Véase glosario en la web: Evangélicos (nota 3 p. 13).

24. Véase glosario en la web: Bautistas (nota 3 p. 13).

25. Iglesia del Señor (Pamplona) (nota 3 p. 13).

26. Véase glosario en la web: Pentecostales (nota 3 p. 13).



Imágenes de la Iglesia del Señor de Pamplona (Local en la calle del Carmen)

Fuente: Iglesia del Señor

un segundo piso para mujeres en el barrio pamplonés de Iturrama y, por otro, a la constitución de una estructura asociativa sin ánimo de lucro para la rehabilitación de marginados bajo la denominación «Vida Nueva». En la primavera de 1989 se inaugura una casa en la localidad de Ibero (a escasos kilómetros de la capital navarra) y se unifican los dos centros. En 1992 se alquilaría una nueva casa de apoyo en la localidad de Muru-Astrain y otra, en el año 1994, en la localidad de Ciriza. En el año 2002 se inicia la construcción del centro definitivo en un terreno de 10.000 m<sup>2</sup> en Ciriza que hoy es identificado como el referente de la mayoría de entidades evangélicas que realizan tareas de rehabilitación (fundamentalmente en el apoyo a personas drogodependientes).

En los últimos años, y muy ligado a los indicados tránsitos migratorios recientes, han surgido en el territorio navarro diversas entidades pentecostales, independientes<sup>27</sup> y carismáticas<sup>28</sup> que consiguen agrupar a un número muy significativo de personas originarias de otros países.

Según el Consejo Evangélico de Navarra (CENA), la cifra de personas evangélicas congregantes en Navarra asciende en la actualidad a casi 4.000 personas repartidas por todo el territorio (Pamplona, Tudela, Tafalla, Estella, etcétera). Destaca que más de la mitad de ellas (aproximadamente 2.100 repartidas en más de treinta iglesias) pertenecen a la Iglesia Evangélica de Filadelfia, caracterizada por la presencia mayoritaria en su seno de personas de etnia gitana. Otros colectivos étnicos de relevancia son las entidades que reúnen a personas originarias de Rumanía y África. Ambas realidades disponen de sendas comunidades compuestas por aproximadamente un centenar de miembros.

27. Véase glosario en la web: Independientes (nota 3 p. 13).

28. Véase glosario en la web: Carismáticos (nota 3 p. 13).

## Comunidad adventista

La Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día<sup>29</sup> ubica sus inicios en Tudela en el año 1979 cuando la Iglesia fue organizada oficialmente bajo la tutela de una mujer de la localidad. En el año 1984, ligado a la presencia de un fiel adventista dedicado a la venta de libros es cuando surge la presencia de esta iglesia en Pamplona. Un grupo de personas fue contactado y organizado en torno a un lugar de culto entre los años 1989 y 1994 en el barrio pamplonés de Iturrama, concretamente en la calle Alfonso el Batallador. A comienzos del año 2000 pasarían a ocupar su actual ubicación en el barrio de la Rochapea.

La congregación de Pamplona cuenta con aproximadamente 90 personas inscritas aunque en el culto de los sábados superan el centenar. En el caso de Tudela se acoge cada fin de semana a unas 70 personas. En conjunto, entre personas nominales y simpatizantes podría hablarse de una comunidad de unas 200 personas.

Es considerada una Iglesia joven y multicultural que en la actualidad tiene una composición heterogénea donde, además de las personas autóctonas, destaca la presencia de tres grupos con un número elevado de miembros procedentes de Argentina, Rumanía y Ucrania. Del mismo modo, se dan presencia otros orígenes como: Holanda, Colombia, Venezuela, etcétera.

## Comunidad Testigos Cristianos de Jehová

El colectivo de personas adscritas a esta fe<sup>30</sup> se encuentra presente en el territorio español desde 1915. En el caso de Navarra, su llegada se establece en los años setenta cuando se señala como hito significativo la apertura del primer Salón del Reino (denominación para los locales utilizados para el culto). Su distribución territorial concentra el mayor número de personas en la capital navarra (donde su congregación se mantendría como única hasta el año 1979) ubicadas principalmente en dos locales en los barrios de Rochapea y Milagrosa. En ellos se reúnen cuatro congregaciones (Pamplona Este, Pamplona Oeste, Pamplona Sur y Barañain). Del mismo modo, existen otras cinco congregaciones en diferentes puntos de la geografía navarra: Burlada, Estella, Tafalla, Alsasua y Tudela. No obstante, el número total de lugares de culto en suelo navarro se cifra en ocho ya que un grupo de Testigos de Jehová de Alfaro tiene establecido su Salón del Reino en la localidad navarra de Castejón.

El número de fieles que componen actualmente este grupo se aproxima al millar como así ha podido constatarse en las últimas reuniones grupales realizadas. Sus responsables apuntan un ritmo de crecimiento notable a la par del proceso que sufre esta confesión a escala mundial enmarcado en la «búsqueda de nuevos caminos y alternativas a la religión conocida»<sup>31</sup>.

---

29. Véase glosario en la web: Adventistas (nota 3 p. 13).

30. Véase glosario en la web: Testigos de Jehová (nota 3 p. 13).

31. Tomás Garoña en entrevista a *Diario de Navarra*.

## Comunidad budista

Para hablar del origen histórico del budismo<sup>32</sup> en Navarra es imprescindible mencionar al pamplonés Jesús Javier Juanotena (Bodhisattva Lama Jesús<sup>33</sup>) como persona fundadora en el año 1984 del centro budista Karmapa Mikyö Dorje en la localidad de Gulina (a escasos kilómetros de Pamplona). Este espacio



Fotografía de Bodhisattva Jesús Javier Juanotena. Banderas y molinos de oración en el Gulina

Fuentes: <http://www.chenrezy.net/> y <http://www.mikyodorje.com/es/>

---

32. Véase glosario en la web: Budismo (nota 3 p. 13).

33. La figura de Jesús Juanotena es especialmente utilizada en la atención al fenómeno fundacional: «El Bodhisattva Lama Jesús, Jesús Javier Juanotena, nació el 3 de agosto de 1952 en Pamplona (Navarra) y, a lo largo de su vida, trabajó intensamente para ayudar al máximo número de seres a salir del sufrimiento. Siempre consideró que era necesario acabar con un concepto de espiritualidad que aleja a las personas del compromiso y de la implicación social y su vida ha sido, en este sentido, un ejemplo inequívoco. La mayoría de las personas que lo conocían no sabían que estaban relacionándose con un maestro de meditación, reconocido por los más altos lamas del budismo tibetano, con un Bodhisattva y, sin embargo, su presencia nunca dejaba indiferente, su contacto transformaba. Trabajó, entre otras cosas, como periodista y escritor abarcando los diferentes medios de comunicación y, en todos los casos, contribuyó a mostrar una concepción más amplia y más libre de la realidad. Jesús Javier Juanotena fue siempre solidario con los pueblos condenados al silencio y especialmente con el pueblo tibetano, que encontró en él un portavoz y un defensor de sus derechos. Gran maestro de meditación, conocedor de los tres tiempos, trabajó incansablemente por la expansión del Dharma en Occidente. Alternó varios retiros con la minuciosa instrucción de un grupo de discípulos, creando su propia escuela dentro de la línea Kagyupa de budismo tibetano, que a través de su coordinador en Europa, Lama Jigme Rinpoche, le reconoció como un Bodhisattva, es decir, un ser plenamente realizado que, por pura compasión, se ha reencarnado en este mundo con el único objetivo de mostrar a los seres cuál es el origen del sufrimiento y enseñarles a transformarlo, en definitiva, para llevarles hacia el Despertar. Supo conjugar la espiritualidad de Oriente con el materialismo de Occidente logrando que estas dos partes del mundo aparentemente irreconciliables descubrieran que compartían la misma esencia común. Su actividad fue una permanente expresión de la conciencia despierta del Buda. Su ecuanimidad en relación a la vida y la muerte era absoluta. Así, su muerte, por él mismo anunciada, fue también una enseñanza de desapego e impermanencia». Fuente: <http://www.mikyodorje.com/es/web/seccion.asp?Seccion=1&Noticia=1>

de estudio y meditación, construido con el objetivo principal de establecer un lugar para la práctica continuada de la meditación y de las Enseñanzas de Buda, es apuntado como el origen de esta tradición y, en la actualidad, un referente y el abanderado del budismo en el territorio. Por tanto, este linaje es el que se identifica como generador de otros de los centros de meditación posteriores existentes en Navarra.

La presencia del budismo también es visible en el espacio urbano a través de centros como, por ejemplo, Karmapa Milkyö Dorje , ubicado en el ensanche pamplonés o, en el barrio de San Juan, la escuela de práctica zen, Asociación Dojo Zen Pamplona, perteneciente a la Asociación Zen Internacional. Esta última establece como fecha de inicio de sus prácticas el año 1986.

En cuanto al número de personas que practican el budismo, su estimación es realmente complicada debido a las peculiaridades de la práctica. Algunas cuantificaciones hablan de cifras que superarían el millar de personas.

### Comunidad musulmana

En lo concerniente a la religión islámica<sup>34</sup>, las actuales comunidades organizadas señalan como hitos en el surgimiento los inicios de los años noventa. Este momento se vincula con la llegada de un importante volumen de personas, cuyo origen era fundamentalmente de Marruecos y Argelia, que profesaban esta confesión. Estas personas se asentaron principalmente en la Ribera Navarra. Como consecuencia, la constitución de la primera comunidad musulmana data de 1992 en Tudela. Esta es proclamada también la primera entidad registrada en Navarra.

En el caso de la comunidad de Pamplona se alude que «sin inscripción existe desde el año 1995-1996»<sup>35</sup> y es apoyada por la presencia de varias familias que



Miembros de la Asociación Islámica de Tudela (1998)

Fuente: <http://www.euskomedia.org/>

---

34. Véase glosario en la web: Islam (nota 3 p. 13).

35. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

practicaban la religión islámica. El resto de las comunidades surgen mayoritariamente en los últimos diez años y se extienden por gran parte del territorio navarro (Alsasuna, Estella, Tudela, Cintruénigo, Funes, Lodos, etcétera).

Las diferentes aproximaciones realizadas al número de personas que profesan esta religión hablan de un número cercano a las 15.000. Según las cifras suministradas por la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) en uno de sus informes recientes, el total de personas musulmanas serían 15.777 (14.655 extranjeras y 922 españolas). Este dato le sitúa como la primera de las confesiones minoritarias en Navarra. En cuanto a su composición, el colectivo suní<sup>36</sup> es el mayoritario frente al chíí<sup>37</sup>.

### Comunidad ortodoxa

La comunidad ortodoxa<sup>38</sup> ha experimentado una fuerte expansión durante los últimos años principalmente debido a los movimientos migratorios procedentes de Europa del Este. Su inicial presencia se constata a través del Arzobispado de Iglesias Ortodoxas Rusas en Europa Occidental si bien su dimensión grupal adquiere consistencia a través de los cultos realizados en la parroquia católica de San Esteban y San Pablo, ubicada en el municipio de Barañain. Es en esta misma localidad, y gracias a una cesión del Arzobispado de Pamplona y Tudela por 20 años, donde, en junio de 2008 establecieron su espacio de referencia en Navarra. La antigua iglesia de San Esteban de Barañain, actualmente denominada San Miguel Arcángel, se ha convertido en el centro espiritual de los creyentes ortodoxos de Navarra.



Imágenes de cultos en la parroquia ortodoxa rumana de Barañain

Fuente: <http://www.pamplonaortodox.es/repinv.html>

36. Véase glosario en la web: Suníes (nota 3 p. 13).

37. Véase glosario en la web: Chííes (nota 3 p. 13).

38. Véase glosario en la web: Ortodoxos (nota 3 p. 13).

El colectivo ortodoxo cuenta ya con más de 4.000 personas procedentes principalmente de Rumanía, Moldavia, Rusia, Ucrania, Bulgaria y Serbia. Esta pluralidad es posible gracias a una relación jurídica entre varias iglesias ortodoxas reconocidas en España: la iglesia ortodoxa ucraniana, ortodoxa rusa, ortodoxa búlgara, griega y rumana.

### **Comunidad mormona**

Los seguidores de la Iglesia de Jesucristo los Santos de los Últimos Días<sup>39</sup> datan su presencia en Navarra desde septiembre de 1976. El proceso de asentamiento se produjo a partir de miembros de esta confesión que se instalaron en Pamplona y, tras contactar con la misión de Madrid, organizaron un grupo de práctica al que paulatinamente irían sumándose un mayor número de personas. Según sus responsables, los inicios estuvieron caracterizados por reuniones en domicilios particulares hasta que el grupo se estableció durante nueve años en un local alquilado en la calle Esquiroz del barrio pamplonés de Iturrama. El actual local, ubicado en el barrio de Ermitagaña, forma parte de los aproximadamente 28.000 locales existentes en todo el mundo y constituye uno de los barrios que erigen la denominada Estaca de Vitoria.

Son actualmente más de 400 personas las registradas en Navarra en una dinámica de crecimiento anual constante que, a nivel mundial, se ha cifrado en más de 250.000 personas convertidas.

### **Fe bahá'í**

La Fe bahá'í<sup>40</sup>, pese a ser una de las catalogadas como *nuevas religiones*<sup>41</sup>, establece la fundación del primer centro en Navarra en los años setenta. Este acontecimiento es resultado del asentamiento de sendas familias practicantes de esta religión originarias de Irán.

En la actualidad, tras sucesivas incorporaciones a ese núcleo fundacional y pese a no disponer de un lugar de culto, hay alrededor de 30 bahá'ís repartidos en diferentes localidades de Navarra como Pamplona, Tudela o el Valle de Erro. En el estado español existen 4.500 personas registradas, pero 2.500 visibles. En el mundo son alrededor de seis millones de miembros en la práctica totalidad de los países. Ello les permite afirmar que, después del cristianismo, es una de las comunidades más extendidas del planeta.

### **Iglesia Scientology**

Los contactos con el territorio navarro de la Iglesia Scientology<sup>42</sup> (conocida popularmente como Iglesia de la Cienciología) se remontan al año 2005. En aquel

---

39. Véase glosario en la web: Mormones (nota 3 p. 13).

40. Véase glosario en la web: Fe bahá'í (nota 3 p. 13).

41. Véase glosario en la web: Nuevas religiones (nota 3 p. 13).

42. Véase glosario en la web: Cienciología (nota 3 p. 13).

año, en palabras de su responsable, se realizan varias conferencias de presentación, con una gran aceptación, en el marco de la Feria del Libro de Pamplona donde estaban siendo expuestos los textos principales que estructuran esta confesión<sup>43</sup>. El interés despertado en Navarra es fundamentalmente medido por una relevante venta de libros sobre Cienciología (más de 500 en los últimos años).

A pesar de que no dispone de infraestructura ni un grupo organizado en el territorio navarro, según datos facilitados por su responsable a nivel estatal, cuentan con aproximadamente un centenar de personas que se declaran seguidoras de esta religión entre los más de 10 millones de fieles en todo el mundo. El lugar de referencia para estas personas navarras se encuentra en la sede de Bilbao. Precisamente, entre los objetivos declarados de esta confesión está el de ubicar un local en Pamplona para lo cual, en agosto de 2009, realizaron un encuentro con instituciones navarras para transmitir este deseo.

### Otros grupos presentes

En el marco de la radiografía que viene realizándose, los grupos considerados anteriormente se caracterizan porque su presencia en el territorio navarro se evidencia a través de lugares de culto o estructuras de organización con cierta permanencia e, incluso, proyección pública. Es decir, su estructuración responde a los parámetros de análisis que operarán y vertebrarán el análisis de esta investigación. Sin embargo, se ha podido constatar la presencia de personas que profesan otras religiones o forman parte de grupos insertos en confesiones que tienen visibilidad en otros territorios del estado. Entre las razones que explican esta realidad se encuentran las señaladas dinámicas de tránsitos de personas a escala mundial que dibujan estancias temporales durante las cuales el desarrollo de la práctica puede no requerir una proyección exterior en el ámbito colectivo. En definitiva, si bien el abordaje principal del estudio ocupa una dimensión social evidente, no deben ser olvidados otros espacios de práctica insertos en ámbitos familiares e, incluso, individuales. Estos contextos imprimen evidentes dificultades de cuantificación en los mismos términos que el resto de confesiones.

Entre estos grupos podrían ser inicialmente señaladas personas, principalmente en entornos familiares, que practican el judaísmo<sup>44</sup>. La realidad de este grupo debe ser matizada debido a que el judaísmo no es solo un criterio religioso sino también étnico. De este modo, la adscripción a este grupo puede realizarse sin seguir necesariamente las prácticas y preceptos religiosos correspondientes,

---

43. Algunos de estos libros de referencia, escritos por L. Ronald Hubbard, son, por ejemplo, «Dianética. El poder del pensamiento sobre el cuerpo» o «Scientology. Los fundamentos del pensamiento».

44. Véase glosario en la web: Judaísmo (nota 3 p. 13).

sino a partir de un nacimiento de progenitores judíos. Como resultado, un número destacado de personas judías de nacimiento no se consideran religiosas e, incluso, declaran su ateísmo. Además, su carácter no universalista<sup>45</sup> ni misionero hace que el fenómeno de la conversión sea muy poco común.

En continuación con el señalamiento anterior, y enfatizando las naturales dificultades de identificación, existe constancia de un número de personas que desarrollan alguna de las creencias o prácticas incluidas en el espectro hinduista<sup>46</sup>, sintoísta<sup>47</sup>, taoísta<sup>48</sup>, etcétera. En este espacio (y recordando las necesidades de extender el concepto *religioso* a su dimensión más amplia) también tendrían espacio variadas expresiones prácticas entre las que se encuentran el yoga, reiki, etcétera. Del mismo modo, también se evidencia la presencia de personas que, aunque su confesión encuentre representación formal en el territorio navarro (evangélica, budista, etcétera) forman parte de denominaciones que no disponen de grupos organizados. En el caso del espectro evangélico esta realidad estaría compuesta, por ejemplo, por luteranos<sup>49</sup>, metodistas<sup>50</sup>, anglicanos<sup>51</sup>, etcétera. Estas últimas realidades afectarían a un número reducido de personas que permanecen en el territorio navarro.

Como era señalado en la introducción del estudio y recordado recientemente, el objeto de la presente investigación, definido como el estudio de las minorías religiosas en Navarra, concibe el término «religioso» en una amplia dimensión que le confiere unos límites permeables. Es decir, movimientos o expresividades de carácter individual o colectivo que disponen una atención a dimensiones de carácter espiritual, trascendente, mágica, ancestral, etcétera. Sin ánimo de tipologizar restrictivamente un campo enormemente amplio y lejos de iniciar una tarea de catalogación ante la que algunas de las entidades abordadas renuncian, es imprescindible señalar la presencia de varias de estas manifestaciones en Navarra.

#### *a) Centros de prácticas orientales*

La mayoría de estos centros, relacionados con la práctica del yoga en sus distintas variables, definen su tarea como un ejercicio de traslación de la milenaria riqueza espiritual de Oriente a las necesidades y demandas occidentales. En consecuencia, comparten algunas de las dimensiones trasladadas por las confesiones citadas anteriormente como, por ejemplo, el budismo o el taoísmo.

---

45. Véase glosario en la web: Universalistas (religiones) (nota 3 p. 13).

46. Véase glosario en la web: Hinduismo (nota 3 p. 13).

47. Véase glosario en la web: Japón (religiones de) (nota 3 p. 13).

48. Véase glosario en la web: China (religiones de) (nota 3 p. 13).

49. Véase glosario en la web: Luteranos (nota 3 p. 13).

50. Véase glosario en la web: Metodistas (nota 3 p. 13).

51. Véase glosario en la web: Anglicanos (nota 3 p. 13).



Fuente: <http://www.aurobindointegral.com/index.html>

En la práctica totalidad de los casos, el distintivo para su no inclusión y análisis en el espacio de las confesiones nace de la renuncia a la señalada componente espiritual y una apuesta por el punto de vista racional y científico: «Aunque el yoga es esencialmente un medio para el desarrollo espiritual, esto es posible solo cuando el cuerpo y la mente están sanos»<sup>52</sup>. Por tanto, es en la condición de «ciencia para la salud y la curación» donde centran sus actividades<sup>53</sup> y concretamente en su satisfacción a las necesidades de la sociedad actual. Entre las entidades que podrían ser incluidas en este espacio se encuentra, por ejemplo, el Centro Aurobindo para la Autorrealización Integral que se ubica en la capital navarra. La descripción de su filosofía y actividades muestra nítidamente su renuncia a un marco religioso o confesional en los términos mencionados con anterioridad y erige una pertinente reflexión sobre la señalada condición plural<sup>54</sup>.

---

52. Fuente: [www.asyram.com](http://www.asyram.com)

53. Las enseñanzas básicas que se imparten en la escuela ASYRAM son una síntesis del hatha yoga (yoga físico) y el raja yoga (yoga mental). La práctica incluye las siguientes técnicas: trabajo corporal, posturas (asanas), respiración correcta, ejercicios de respiración yóguica (pranayama), relajación, técnicas del desarrollo de la atención, concentración y meditación. Fuente: [www.asyram.com](http://www.asyram.com)

54. La presentación que realiza en su página web es un magnífico ejemplo de este ejercicio de delimitación conceptual que, a su vez, exhibe la condición plural de estos espacio: «Es un centro no confesional, al margen de religiones, que pretende favorecer la búsqueda personal mediante la propia experiencia, ayudada y guiada por la referencia de experiencias de otros seres ya realizados, pero que no se adhiere a ningún sistema de creencias, a dogmas, a teologías, a mandamientos éticos que muchas veces han acabado siendo instrumentos para apuntalar y hacer perdurar la propia institución religiosa o sistemas político-sociales a los cuales la religión ha servido o de los cuales se ha servido, llegando incluso a convertirse la pervivencia de la institución religiosa en el objetivo principal de la práctica espiritual, cuando había nacido como intermediario para favorecer el encuentro entre el ser humano y la divinidad. Los sistemas religiosos han sustituido en muchas ocasiones la devoción y confianza en el maestro por la obediencia ciega al jerarca superior, han suplantado la experiencia espiritual con el dogma, se han apartado del camino de la comprensión a través de la vivencia personal, para instaurar un

### *b) Contactismo*

En este difuso terreno, hay grupos que han tenido una presencia histórica y repercusión social relevante. Este sería el caso de la Asociación Adonai para la Fraternidad Cósmica, fundada en 1983 en la localidad navarra de Desojo. Esta asociación promulgaba el desarrollo espiritual a través del contactismo y establecía una relación evidente entre ufología y espiritualidad. Entre sus objetivos se encontraba hacer de portavoces de diferentes grupos y personalidades contactistas del mundo. Durante años de gran actividad, esta pequeña localidad se convirtió en un punto de encuentro obligado para el público interesado en el contactismo y suscitó un gran interés mediático.



Imagen de la sede de Adonai (Desojo) y entrevista con su responsable (Licerio Moreno)

Fuente: <http://www.youtube.com/watch?v=eJewiHbOmLQ>

### *c) Filosofía maya y cuentas del tiempo*

En el campo de las filosofías espirituales ancestrales como, por ejemplo, el caso de la maya, desde el año 2001, el *Movimiento de paz para el cambio al sincronario (calendario) natural y biológico de 13 lunas y 28 días*, está instalado en Pamplona divulgando la filosofía concerniente al «Encantamiento del Sueño». Como señalan en su página web, este grupo se encuentra integrado en el denominado nodo de España de la R.A.P. (Red de Arte Planetario). En el año

---

sistema ético rígido de comportamiento... A este respecto hay que destacar que cada vez hay más movimientos de búsqueda espiritual surgidos al margen de las religiones. No podemos dar fe de la pureza de todos ellos, ni nos corresponde tal tarea. Es un fenómeno relativamente reciente, pero de enorme importancia, porque descubre caminos diferentes hacia una meta común: el encuentro del ser humano con su identidad profunda; la evolución del ser humano hacia su realización plena; la unión del ser humano con su realidad interior para conectarse con esa realidad superior de la que se intuye parte y manifestación. A más de uno le desanima tal variedad de expresiones y de caminos espirituales y se preguntan por qué siendo única nuestra realidad última existen tan diversas propuestas para acceder a ella. Esta multiplicidad de caminos supone para algunos la prueba de que no existe tal realidad divina, porque si existiera, debería necesariamente manifestarse de forma única en torno a una religión única y verdadera.» <http://www.aurobindointegral.com/index.html>



Día Fuera del Tiempo (25/07/2009)

Fuente: <http://www.13lunasnavarra.asociacionespamplona.es/>

2003 acceden a un local donde imparten cursos acerca de la filosofía maya y sus cuentas del tiempo. Este hecho dibuja un grupo organizado denominado «Asociación 13 Lunas Navarra». Además de los cursos destacan otras actividades como la «Reunión del día de Cristal» y el «Día fuera del Tiempo».

#### *d) Meditación Sant Mat*

También se ha tenido constancia de un grupo de meditación Sant Mat<sup>55</sup> perteneciente a la Asociación Holosófica. Esta organización, vinculada a un movimiento internacional, apuesta por una meditación en «luz interior y sonido».



Imagen del maestro espiritual Sant Baljit Singh y representación gráfica del espacio de meditación  
<http://www.santmat.net/au/>

55. «Sant Mat es la práctica de meditación espiritual en la luz y sonido interiores, enseñada por un maestro viviente. Esta es una técnica de meditación antigua, que ha sido transferida a través de los siglos de maestro a discípulo. Actualmente en el mundo miles de millones de personas la practican. La enseñanza de Sant Mat es gratuita, y se invita en el sentido de compasión, humildad y servicio desinteresado a aprenderla a todos los que busquen su desarrollo interno». Fuente: [www.santmat.net](http://www.santmat.net)



espiritual<sup>56</sup>. Este vínculo se manifiesta directamente a través de un nexo con la Fundación Gabrielle Internacional<sup>57</sup>.

Gran parte de estos grupos con actividades puntuales son integrados en el campo del esoterismo, la brujería, el vudú, la videncia, etcétera; y son materializados a través de prácticas y rituales realizados por maestros, curanderos, chamanes o médiums. Del mismo modo que en anteriores apreciaciones, la tipología descrita ha cobrado un protagonismo especial a través de la importación de estos fenómenos procedentes de otros continentes. Sin embargo, uno de los referentes históricos más populares en el territorio navarro (y fuera de él) es el conocido como «brujo de Burlada». Esta persona, residente en la citada localidad navarra, se convirtió en un sanador famoso por atender a personas con distintas enfermedades y dolencias utilizando diferentes tipos de plantas y hierbas. El número de personas que realizan estas prácticas resulta muy difícil de estimar. No obstante, una de sus características es su publicitación frecuente en diversos espacios y medios como los que se presentan a continuación:

**MAESTRO BASIRU**  
AYUDA A RESOLVER DIVERSOS PROBLEMAS CON RAPIDEZ Y GARANTÍA

el maestro chamán, gran medium espiritual magico, con poderes naturales, 20 años de experiencia en todos los campos de la alta magia africana, ayuda a resolver todo tipo de problemas y dificultades por muy difíciles que sean, enfermedades crónicas de droga y tabaco, cualquier problema matrimonial, recuperar la pareja y atraer a personas queridas, impotencia sexual, amor, negocios judiciales, suerte, quitar hechizos, depresión y protecciones, vida familiar, mantener puesto de trabajo, atraer clientes y mal de ojo. cualquier otra dificultad que tenga en el amor lo soluciono inmediatamente con resultados positivos y 100% garantizados en 3 a 7 días, como maximo, llama ya, yo lo puedo solucionar, recibo todos los días, de 9 a 21 horas.

**Tlfno. 673 53 03 05**

**CENTRO DE CURACIÓN ESPIRITUAL  
MEDIUM - ASTROLOGO**  
**SEÑOR AMADU**

AYUDA A RESOLVER DIVERSOS PROBLEMAS CON RAPIDEZ Y GARANTÍA

El maestro chamán africano, gran medium espiritual magico, con poderes naturales. 23 años de experiencia en todos los campos de la alta magia africana. Ayuda a resolver todo tipo de problemas y dificultades por difíciles que sean. Enfermedades crónicas de droga y tabaco. Cualquier problema matrimonial, recuperar la pareja y atraer a personas queridas, impotencia sexual, amor, negocios judiciales, suerte. Quitar hechizos, depresión y protecciones. Vida familiar. Mantener puesto de trabajo, atraer clientes. Medicina Natural. Cualquier otra dificultad que tenga en el amor lo soluciono inmediatamente con resultados positivos y 100% garantizados.

**TODOS LOS DÍAS DE 9 A 22 H. (BUZINTXURI)**  
**Tels. 948 301 418 - 689 087 640**

Publicidad de maestros y curanderos

Por último, es también notoria la proliferación en el territorio de iniciativas de difusión de las actividades que algunas de estas comunidades realizan en emplazamientos cercanos. Este sería el caso, por ejemplo, de grupos como Doce Tribus que han publicitado su actividad en Navarra invitando a acercarse a la comunidad que existe en el Caserío Barraka de Irún.

56. «En cada animal, así como también en cada planta se encuentra la poderosa fuerza creadora, Dios, el eterno Espíritu universal omnipresente, la Inteligencia universal. Aquel que tenga ya solo un poco de corazón para la naturaleza podría intuir en la expresión de un animal, en la belleza de una planta, en la forma de una piedra o en las sustancias líquidas, que la Tierra podría ser un paraíso». Fuente: <http://www.vida-universal.es>

57. Fuente: <http://www.fundacion-gabriele.org/cms/es>

## CAUSAS PARA LA CREACIÓN (INDAGANDO EN EL SURGIMIENTO)

Como se señalara al comienzo, en un entorno mayoritariamente católico, resulta especialmente interesante reparar en los procesos de creación de las comunidades contactadas debido al conjunto de pistas que pueden suministrar acerca de su inserción y progresión en la realidad religiosa navarra. En muchas ocasiones, van a encontrarse en las causas de este surgimiento los elementos de referencia para catalogar y describir las trayectorias de actividad actuales.

### Una suma de realidades personales

Se ha podido hacer patente, mediante la breve aproximación histórica, que las situaciones que dan origen a los distintos grupos son muy diversas, aunque en general tienen en común su inevitable relación con el entorno de inserción. Por ejemplo, están aquellas confesiones que inician su presencia y actividad mediante la llegada al territorio navarro de alguna persona o grupo de personas que formaban parte de ellas y que exclusivamente realizan un cambio de domicilio ubicándose en territorio navarro. Por tanto, estaríamos hablando fundamentalmente de procesos asociados a motivos de índole personal, familiar, laboral, etcétera. Este tipo de situación responde a la realidad de varias confesiones consultadas y suministra algunas respuestas a la generación de espacios religiosos que no estaban anteriormente asentados en Navarra. En definitiva, la emergencia de estos grupos se asocia directamente a procesos de tránsitos colectivos vinculados a otras esferas de la actividad cotidiana no necesariamente relacionadas con la práctica religiosa.

En algunos casos, esta realidad de llegada puede incluso llegar a ser muy numerosa. Sería el caso de grupos como la comunidad musulmana o la comunidad ortodoxa, donde la mayoría de sus miembros llegaron al territorio navarro debido a un tránsito migratorio. En estos casos, pese a que el número de personas practicantes es elevado, su carácter disperso impulsa precisamente a iniciar una constitución formal y operativa que les garantice la práctica religiosa. Esto es, la estructuración formal de estas confesiones podría definirse como una respuesta a la suma de exigencias individuales de miembros dispersos de la comunidad. La demanda en el espacio de la práctica impulsará la construcción de estos espacios religiosos comunes.

En general, la creación de una comunidad estable mediante el establecimiento de un espacio físico de culto estructura un referente de identificación colectivo para la mayoría de las confesiones religiosas. La gran mayoría de ellas señala como motivo principal de su surgimiento responder a esta demanda: «la gente pedía una iglesia para congregarse y reunirse»<sup>58</sup>. En muchas ocasio-

---

58. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

nes solo es expuesta bajo el concepto de «necesidad»: «la Iglesia se creó por la necesidad»<sup>59</sup>. No obstante, los requerimientos hacia un lugar físico donde practicar son especialmente significativos en el caso de algunas comunidades como, por ejemplo, el colectivo musulmán. Ello es debido a la gran relevancia simbólica que adquiere la mezquita/oratorio como espacio físico. Esta condición será abordada en detenimiento en posteriores capítulos.

La comunidad ortodoxa también subraya que el nacimiento de un cuerpo organizado está muy condicionado por la presencia de un elevado número de personas practicantes que tienen altamente interiorizado un hábito de culto que desarrollaban en sus entornos originarios de procedencia. Esto es, se alude a que la necesidad de converger grupalmente y compartir una dimensión religiosa muy vinculada a las demás actividades cotidianas constituye uno de los motivos principales para el surgimiento de las comunidades de creyentes:

El pueblo ortodoxo está acostumbrado siempre al culto porque el culto hace una parte de vida. No solamente se respetan todas las leyes del Estado, también hay una vida religiosa propia de cada persona. Entonces, para nosotros el no tener culto o, por lo menos, no estar juntos una vez por semana para rezar, nos parece muy extraño<sup>60</sup>.

Esta necesidad es confirmada al comprobar los esfuerzos que la comunidad ortodoxa asentada en Navarra realizaba, antes de establecer un referente en el propio territorio navarro, desplazándose a lugares de culto ubicados en ciudades pertenecientes a comunidades limítrofes, como es el caso de Logroño (La Rioja). Estas realidades de demanda permiten que los inicios estén caracterizados por una elevada asistencia y afluencia a las reuniones que impulsa con solvencia el desarrollo de la comunidad.

La primacía de la necesidad espiritual va a ser una nota característica no solo de estos inicios constituyentes sino del resto de la trayectoria de la organización. De este modo, entidades que en un principio no tienen un grupo social amplio o definido, apuntan a esta demanda en el plano personal para explicar las causas de acercamiento:

Se viene por una demanda, ya hay información, y el que viene es o porque está sufriendo y pasándolo mal y sabe que, por lo menos, le va a relajar, o porque realmente hay una búsqueda ya descubierta que no ha encontrado un cauce por otro lado para su demanda y sabe que aquí... es que se viene de boca a oído toda la información y cada uno ya sabe, en general, a lo que viene<sup>61</sup>.

---

59. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

60. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

61. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

En realidad, el nacimiento sería resultante, al igual que el título de este apartado, de un sumatorio de diversas causas como, por ejemplo, los motivos estratégicos que nos ocupan a continuación.

### **Puntos de emisión**

A los escenarios anteriormente mencionados cabría añadir aquellos de tipo estratégico como son los denominados por algunas confesiones «puntos de emisión». Estos responden primordialmente al deseo de dar a conocer en lugares concretos los mensajes y contenidos de cada confesión. Esto es, procesos de asentamiento y difusión insertos en dinámicas de expansión estratégicamente regladas en un mayor o menor grado.

La figura de este tipo de agentes iniciadores es, en muchas ocasiones, señalada bajo el apelativo de «personas pioneras». La selección de las ubicaciones estratégicas responde a una decisión generalmente tomada por las instancias de cada confesión y trata de hacerse concordante con los intereses personales de sus miembros. Por tanto, en el marco de este sumatorio señalado, se conjuga tanto la dimensión personal como las necesidades de las propias instituciones:

Nosotros decidimos venir a Tudela como pioneros porque aquí no se conocía el tema bahá'í y como pioneros estamos aquí intentando dar a conocer a la población de Tudela que la Fe bahá'í existe, que es una religión y, bueno, trabajar con las diferentes confesiones religiosas [...] Nosotros veníamos de la comunidad de Vitoria y, realmente, la comunidad nacional pidió, consideró, que había una necesidad de que vinieran unos pioneros a Tudela porque en esta zona de Navarra no había bahá'ís, solo había en Pamplona y consideró oportuno abrir unas metas<sup>62</sup>.

Las peculiaridades de este tipo de asentamiento en lugares concretos están indudablemente ligadas a las necesidades de comunicar y dar a conocer los principios de cada confesión. Bajo estas circunstancias se hallan una serie de dificultades asociadas fundamentalmente a la escasez inicial de miembros y el efecto que el desconocimiento genera sobre el conjunto de la población. Los grupos minoritarios más actuales, por lo general, han emprendido su camino de una situación inicial muy similar a estas circunstancias descritas y puede decirse que es un mínimo común de partida. No obstante, aquellos que en la actualidad cuentan también con un número destacado de fieles subrayan que los inicios de la comunidad comparten este estado:

Un testigo de Jehová de Alsasua que vino de Barcelona. Él empezó a predicar en la zona y a raíz de eso, poco a poco, fue creciendo la congregación [...] Vino movido porque quería llevar la verdad de la Biblia a sus vecinos,

---

62. Fe bahá'í (Tudela).

familiares y conocidos. Le motivó eso a venir aquí. Y algunas personas interesadas empezaron a estudiar la Biblia. Vinieron también otras familias de fuera que ya marcharon. Ahora prácticamente los que están en la congregación son los que son de aquí. Este que vino por primera vez aquí ya murió, murió este año<sup>63</sup>.

En términos similares a la condición estratégica anterior cabría señalar aquellos movimientos que se fundamentan en un intento por aproximar el servicio a una comunidad de practicantes desde el punto de vista de la ubicación de los propios lugares de culto. Es decir, si bien puede existir una presencia anterior, el objetivo es extender y facilitar el acceso al conjunto de la comunidad practicante: «La voluntad era establecer un centro a pie de calle, cerca de la gente»<sup>64</sup>. Esta fórmula de expansión y asentamiento de las diferentes comunidades es especialmente frecuente y, en casos como, por ejemplo, la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús de Pamplona, distinguida como digna de mención entre los hitos de la comunidad. Es decir, adquiere la condición de uno de los pilares identitarios de la colectividad y es detalladamente narrado como puede comprobarse en el siguiente fragmento extraído de su página web:

Por la gracia del señor la obra sigue creciendo en toda España por las provincias y habiendo abierto la obra en la ciudad de Logroño comenzaron a venir hermanos de los sitios aledaños a asistir a Logroño y entre estos hermanos llegaron los hermanos Oscar Calapiña y la hermana Rosa quienes vivían en la ciudad de Pamplona, y por motivo de la distancia y que ya se estaban reuniendo varios hermanos en ese sitio de la ciudad de Logroño programaron el hermano Antonio Valverde quien era el pastor en ese entonces en Logroño organizaron cultos viniendo y enviando a distintos hermanos para la realización de los cultos en dicho lugar y al ver el respaldo del señor en ese lugar el misionero Josue Valiente envió unos hermanos como los primeros obreros para dicho lugar los cuales fueron el hermano Rafael Benítez y la hermana María Jara y fueron posicionados y quienes duraron un período después llegó a seguir con la obra el hermano Gilberto Castro y la hermana Adriana y sus hijos Felipe y Sara quienes fueron trasladados de la ciudad de Elche y los cuales estando por un tiempo aproximado de un año después llegó nuestro hermano Daniel Barroso y la hermana Juliana Villamar y su niña Nerea, los cuales también estuvieron por un período de un año. Y después de ellos ser trasladados llegó la familia Trejos Marín quienes eran trasladados del país de Holanda nuevamente para la ciudad de España y quienes fueron posicionados en este lugar el día 5 de enero de 2009<sup>65</sup>.

---

63. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

64. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

65. <http://www.icanpam.com/index.html>

## Atención a las necesidades espirituales en un marco social

Entre las razones para el surgimiento, los motivos estrictamente espirituales conforman la realidad de nacimiento más extendida para el conjunto de las confesiones. Es decir, una concurrencia de demandas particulares que confluyen en espacios comunes bajo la filosofía de compartir un mensaje que, en la mayoría de los casos, dispone de un neto carácter religioso:

El concepto de la Iglesia, como todas las confesiones, es compartir el mensaje de Jesús. Ayudar a los necesitados y compartir el mensaje de esperanza que hay en los necesitados. La razón de ser de la Iglesia como personas que hemos encontrado una nueva vida, nuestro deseo es compartir a los ciudadanos una calidad de vida que creemos la da el mensaje del Evangelio que transforma a las personas<sup>66</sup>.

No obstante, cabe apuntar que determinadas causas para el surgimiento derivan de un componente social y espiritual directamente ligado a un contexto de vivencias cotidiano. Así, por ejemplo, en respuesta a la emergencia de las enseñanzas budistas en Navarra, sus responsables apuntan las manifiestas necesidades de la población de articular la vida «de otra manera» mediante el alejamiento de problemas derivados del estrés y desequilibrios mentales. Este hecho, insertado en el espacio de las realidades individuales, impulsa patentemente el interés despertado por las enseñanzas budistas. Por tanto, la convergencia de diversos factores que conforman un escenario social no deseado es nombrado como una de las razones que llevan a la búsqueda de estas expresiones espirituales.

La referida dimensión del compartir colectivo también es trasladada hacia espacios donde no necesariamente sea notable la presencia de fieles y, por tanto, sea manifiesta una demanda explícita. En este sentido, se constata que desde varias de las entidades entrevistadas se hace alusión a un surgimiento físico en espacios previamente seleccionados por sus características particulares. Entre ellas inciden especialmente aquellas realidades donde se identifica la necesidad de la que será denominada ayuda/acción social. Estos sitios para ubicar los lugares de práctica son también escogidos como destino para iniciar actividades que no necesariamente sean definidas como religiosas (dinámicas de integración, articulación de redes sociales, situaciones de infravivienda, etcétera) pero que respondan a los principios vertebradores de la propia confesión. Son numerosos y muy variados los testimonios que entroncan con estas condiciones:

---

66. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

Un local que estuviera situado en un barrio que fuese como una patata caliente. Algo que estaba empezando a emerger como un gueto de inmigración, pues crear una integración en todo eso [...] Por la necesidad que veíamos de integración cultural y un poco de ayuda a ámbitos de la sociedad que no están muy bien cuidados: mujeres maltratadas, ayuda, etc. Sobre todo, veíamos mucho la integración racial de diferentes culturas que veíamos era un problema bastante importante. Entonces decidimos abrirlo<sup>67</sup>.

Estábamos viviendo en unas chabolas y se enteraron los pastores que estaban haciendo culto en Pamplona que estábamos viviendo nosotros aquí. Vinieron aquí y comenzaron a hablarnos de Jesucristo y nosotros aceptamos que vinieran a hablar de Jesucristo. Hicimos unas reuniones y a partir de ahí empezamos a hacer las reuniones<sup>68</sup>.

Se está resucitando una parroquia y una tradición que, vamos a decir, estaba muerta. Están muy alegres porque ven que lo que han dejado los abuelos anteriores de ellos, los antepasados, se está conservando, la tradición, porque un pueblo que no respeta sus tradiciones no merece respeto<sup>69</sup>.

Entre las causas espirituales apuntadas en este momento de creación también figuran aquellas que tienen en consideración una cierta «competencia» en el espacio religioso. Esta competencia es entendida a partir de la noción de «mercado religioso». Este concepto, comprendido en términos de escenario de oportunidades de elección, y que ha sido objeto de reflexión en la contextualización teórica de la presente investigación, especialmente en su referencia al escenario americano, es un término que puede ser extrapolable al fenómeno religioso en Navarra. De este modo, si bien la primacía de la confesión católica es una característica asumida por el conjunto de las confesiones minoritarias, la proliferación de expresiones religiosas múltiples dibuja un escenario de expansión caracterizado por lo que podría denominarse un recurso potencialmente limitado. Los procesos de crecimiento del número de fieles tienen en consideración la concurrencia de un escenario plurirreligioso donde el público es coincidente. Por tanto, en ciertas ocasiones, entre las causas de surgimiento de entidades religiosas en un marco social compartido, también figuran aquellas que aluden a la necesidad de anticipación estratégica. Esta tipología de inserción se manifiesta nítidamente en el siguiente discurso recogido al ser preguntado precisamente por las razones que llevaron a la creación de un lugar de culto evangélico:

---

67. La Casa de la Alabanza (Tudela).

68. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

69. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

A petición de un hogar de la palabra porque estaban entrando los Testigos de Jehová a predicar en esa casa y pidió luz. A través de esa casa comenzó el Evangelio<sup>70</sup>.

En continuación con la asunción de un público limitado, entre las realidades de creación en este marco social también se encuentran alusiones a modelos específicos en espacios o entornos que estaban cubiertos por entidades de la misma confesión pero que no respondían a necesidades concretas. En esta genealogía cabría ser identificado el nacimiento, por ejemplo, de la entidad evangélica Biltokia Cristiana Vino Nuevo. Esta agrupación enfatiza un aspecto que, aunque resulta evidente desde el punto de vista del desarrollo organizacional, será común en el conjunto de iglesias evangélicas y en la mayoría de confesiones minoritarias: la inserción en los contextos concretos. Para ello, se procede a un diagnóstico previo de las necesidades del entorno y, en la medida de lo posible, la oferta religiosa se adecúa a las demandas recogidas. Como puede comprobarse, este análisis es continuador con la concepción «mercado religioso». Como ejemplo de este actuar descrito, Biltokia Cristiana Vino Nuevo apunta las carencias existentes en dos direcciones. En primer lugar, el mundo universitario y, en segundo lugar, la atención a una de las dimensiones identitarias del territorio navarro como es la cultura vasca. El discurso recogido refleja ejemplarmente esta requerida adaptación de las iglesias evangélicas a las realidades presentes y su declarada necesidad de búsqueda en nuevos espacios que difieren de áreas de trabajo y desarrollo tradicionales (ayuda/acción social, iglesias étnicas, etcétera):

Vinimos con la idea de colaborar con las iglesias en Pamplona y hacer proyectos de campamentos de niños, de jóvenes, etcétera. Pero realmente vimos la necesidad de otro tipo de iglesia aquí en Pamplona. Uno, porque no existe una iglesia con nuestra filosofía y nuestra línea de teología. No existía una iglesia que realmente involucraba a las culturas como la cultura vasca aquí. Detectamos una necesidad [...] Vimos necesidades que realmente no estaban cubriendo las otras iglesias [...] Lo que nosotros estuvimos viendo desde hace mucho tiempo es que en Navarra es o gitanos o drogadictos o inmigrantes y las preguntas que están formulando los jóvenes españoles no son las preguntas que está respondiendo la Iglesia evangélica. La juventud española, los universitarios, la gente en la calle... A nuestro ver, la Iglesia evangélica aquí en Navarra opera una perspectiva moderna o tradicional que está respondiendo a una serie de preguntas que nadie se está preguntando. Por eso decidimos hacer otro tipo de ministerio. Somos un grupo

---

70. Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata (Pamplona).

pequeño pero, precisamente, por eso intentamos que la cultura de aquí entre en la iglesia. Se notaba que aquí hay dos culturas y hay dos lenguas y lo que notamos es que la iglesia evangélica en Navarra no utilizaba la lengua y cultura vasca como un vehículo para transmitir verdades espirituales. Esto fue otro hueco que detectamos. Yo no hablo euskera pero mis hijos hablan perfectamente y mi mujer. Aquí lo que hemos intentado es estar involucrados en la cultura vasca. El 90% de lo que hacemos está en castellano pero hemos intentado ser una iglesia bilingüe y bicultural. Es un poco único aquí porque las otras iglesias tienen tendencia de estar casi exclusivamente en castellano [...] Eso es difícil. Con una canción en euskera nos han tachado de etarras, nos han tachado de todo, hasta racistas [...] Es una cosa que restringe también un poco el grupo porque las personas que tienen ese interés son menos<sup>71</sup>.

El responsable de la entidad señala que las dificultades últimas apuntadas, es decir, la no aceptación de la convivencia normalizada de las dos lenguas llegaron incluso a representar un cierre temporal de la iglesia durante varios meses en el año 2005. Este hecho se produjo por un abandono significativo de personas de origen fundamentalmente latino. Como podrá ser detallado posteriormente, este proceder presenta un especial interés debido a la incidencia que la consideración de variables de carácter identitario (incluso étnico) tiene para el proceso de desarrollo de las diferentes comunidades.

Por último, en algunos casos el nacimiento de agrupaciones está ligado al objetivo de dar respuesta a la convergencia de varios de los intereses descritos con anterioridad. Es decir, necesidades estratégicas (en el seno de las propias confesiones), ajuste a fórmulas de funcionamiento personalizadas, demanda de adaptación al entorno o desarrollo de nuevas fórmulas de práctica cotidiana. Como puede comprobarse en el siguiente testimonio, el nacimiento de centros de práctica budista recoge algunas de los objetivos mencionados fundamentalmente en la dirección de autonomía, orientación, oferta espiritual y adaptación contextual, en este caso desde la variable «urbana»:

Una vez que se crea un centro, ese centro es totalmente autónomo en programas, en economía, etcétera. El centro de Gulina no participa en nuestra programación ni nosotros participamos en ella. El fundador es el mismo pero fue una línea complementaria. Digamos que son dos ramas de un árbol que salen del mismo tronco, una puede estar orientada más hacia el sur o más hacia el norte. Este es un budismo más insertado en la acción de la ciudad, en la actividad moderna, muy occidental, que es ritual solo

---

71. Biltokia Cristiana Vino Nuevo (Pamplona).

en lo estrictamente necesario y esa es la orientación y lo que nos distingue. Es un budismo moderno, esencial y muy de occidente [...] El otro es más ortodoxo y más tibetano. Diríamos más dentro de unos ritos propios de la cultura tibetana porque lo que hacemos es budismo tibetano [...] Las ofertas espirituales están para las distintas sensibilidades y formas de concebir la espiritualidad y Karma Samten Ling es el budismo de la calle, de la acción, muy entendible por la mentalidad occidental, despojado, en todo lo que se puede despojar, de los ritos orientales tibetanos [...] La esencia es la meditación y alguna práctica más y llevar el desarrollo espiritual combinándolo con el trabajo y con las labores, no apartándonos de la vida cotidiana, eso es lo que nos caracteriza [...] Organizamos cursos de meditación intensivos, retiros, que son con una programación que, para llamarlo de alguna manera, la madre de familia que tiene hijos, le gustaría hacer pero no puede hacer completo, no es el completo o nada, puede venir a unos horarios que ya sabemos que va a venir, tiene su espacio aquí reservado, termina lo que puede hacer y se marcha, ese es el servicio «menú a la carta» diríamos, pero en el sentido de responder a esa necesidad ofreciendo las mayores facilidades posibles [...] Somos un budismo tibetano completamente autónomo en su funcionamiento<sup>72</sup>.

Ha sido ya adelantado que la concurrencia de estas causas, que contextualizarán el nacimiento de las entidades, constituye, a su vez, una marca distintiva de la trayectoria posterior. La relevancia estratégica otorgada al momento de la constitución es máxima ya que este hito va a determinar las posibilidades de expansión futuras. De este modo, la visibilización que supone la existencia de un grupo de estas características lo convierte en referente claro (incluso podría considerarse un referente único) para habilitar las posteriores incorporaciones. Atendamos a las representaciones de este intervalo temporal definido.

### **El momento de la creación**

Pese a las manifestadas carencias de carácter cuantitativo en relación al volumen de información rescatado en este espacio, el momento del surgimiento de la gran mayoría de las comunidades consultadas es considerado un hito de gran relevancia. Por lo general, estos acontecimientos están envueltos de elementos simbólicos significativos para cada una de las entidades fundadoras y enmarcados en los referentes espirituales propios. Con objeto de otorgar una mayor repercusión social a este proceso inaugural es común la presencia de autoridades espirituales o institucionales que arropen este comienzo:

---

72. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

El día 5 de marzo del 2001 tuvo lugar la apertura e inauguración de un nuevo Centro de Meditación Budista en Pamplona: «Karma Samten Ling», que quiere ser una puerta abierta para todo aquel que desea conocer, practicar y profundizar en la práctica de la meditación y en la enseñanza de Buda: el Dharma. Tras una breve y sencilla ceremonia de bendición, se comunicó a los asistentes el contenido de una carta enviada por el V. Lama Jigme Rimpoché, actual máximo responsable de la línea Karma Kagyu en Europa, en la que manifestaba sus bendiciones, deseos auspiciosos y su apoyo incondicional a este centro. Para finalizar el acto, las ofrendas de alimentos previamente dispuestas para su bendición fueron repartidas entre los asistentes que, entre tanto, departían en un ambiente gozoso y relajado<sup>73</sup>.

Si bien los procesos constitucionales son dispares atendiendo a la gran variedad de confesiones y contextos de inserción, existen ciertos elementos comunes que ayudan a comprender no solo las estrategias de actuación iniciales sino también las dinámicas organizativas presentes. Por ejemplo, entre la nombrada variabilidad de situaciones, son abundantes las referencias a arranques mediados por obstáculos administrativos, organizacionales e incluso sociales que otorgan a estos procesos de génesis el apelativo de complicados:

Muchas dificultades, muchas trabas burocráticas, nos cerraban las iglesias por cualquier cosa, incluso impedimentos de nuestro pueblo gitano<sup>74</sup>.

Esta iglesia ha existido desde hace bastantes años (15 o 16) pero hubo unos problemas y la cerraron. Se ha vuelto a abrir hace unos dos años. Los gitanos no querían Evangelio. Como no querían, la cerraron. Como son creencias pues de principio... a la Iglesia católica... pues ellos se creen que esto es algo malo. Hasta que no les das luz de lo que es. Les dices que vengan y se piensan que es algo raro o algo malo aunque sea yo gitano igual que ellos... se levantan en contra, lo odian, no quieren, no sé qué pasa, no lo sé. La pregunta es no sé por qué rechazan donde estamos, donde ya ves tú, aquí no hacemos nada malo. Al revés, todo lo contrario<sup>75</sup>.

En esta dirección, una de las particularidades ampliables al conjunto de entidades consultadas es el señalamiento de problemas burocráticos en el acceso a las instituciones. Por un lado, en el transcurso de la constitución formal se aluden numerosos déficits en relación al conocimiento de los requisitos para completar el procedimiento. La inexperiencia provoca el desconocimiento

---

73. <http://www.chenrezy.net>

74. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

75. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

acerca de las condiciones legales necesarias para constituir una entidad religiosa u otros trámites para el desarrollo de sus actividades habituales. Estas carencias se agravan en comunidades donde un número importante de sus componentes son personas originarias de otros países y, por lo tanto, no están habituadas a las características de las estructuras institucionales, sus funcionamientos o sus lógicas. En este tipo de situaciones, el conducto habitual es establecer vínculos de ayuda mutua entre comunidades que hayan emprendido el proceso y puedan acompañar a otras:

No estamos acostumbrados a las cosas que piden. Cuando ya presentas lo que quieren ya tienes tu derecho. Lo que no sabes, preguntas y te dicen. Nos ayudamos unos a otros hasta que lo conseguimos<sup>76</sup>.

En este escenario descrito, solo en ocasiones muy puntuales la constitución legal no es experimentada como problemática debido a factores como la experiencia, accesibilidad o la formación previa:

Los resortes de papeleo que hay que mover a nivel de trámites burocráticos y demás los conocíamos, los hicimos nosotros [...] Llevábamos ya 15 años dentro del budismo en Navarra desde Gulina, experiencia del medio y del entorno teníamos, de lo que queríamos también, y no hubo necesidad de un asesor técnico<sup>77</sup>.

En relación a estos momentos de la creación son varios los aspectos de interés que pueden ser añadidos de forma pareja a este análisis. Destacan principalmente los concernientes a las personas fundadoras, la dinámica organizativa o las ayudas recibidas.

### *Personas fundadoras*

Debido a que entre el cómputo actual no son mayoría las comunidades que superan varias décadas desde su creación, las instituciones o personas que lideran la fundación suelen corresponder con las pioneras. Es decir, son las propias personas fundadoras o cercanas a ellas las que mayoritariamente se hacen cargo en la actualidad del liderazgo del grupo o forman parte de las principales estructuras de representación decisorias. Por tanto, y como se mencionara anteriormente, la posibilidad de describir el momento de creación como un referente histórico significativo se facilita en muchas comunidades debido a esa continuidad temporal organizativa. A ello también contribuye

---

76. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

77. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

que, en algunos casos, y como también era precisado, la identificación con personas fundadoras concretas confiere al momento de la fundación un notable carácter personalizado que queda puesto de manifiesto en los discursos recogidos.

Enlazando con este proceso de personificación, en el caso concreto del budismo navarro, específicamente en alguno de los centros de meditación que abrieron sus puertas en la última década, es una realidad la línea de continuidad con la persona de referencia histórica en el territorio que era mostrada en la breve aproximación histórica inicial. Esta persona es el Bodhisattva Lama Jesús Javier Juanotena que, desde la dinámica maestro-discípulo característica de la tradición budista, confiere al nuevo centro una garantía en su apertura y establecimiento:

El linaje continúa en la discípula Antxoni Olloquiegui que recibió la transmisión directa de su realización del Bodhisattva Lama Jesús Javier Juanotena. Para la transmisión directa espiritual budista la relación maestro-discípulo es inmensamente importante. Dicha relación se perpetúa hasta nuestros días y está basada en la confianza mutua. Para ello existe un período en el que el maestro pone a prueba a su discípulo, proceso que es muy patente en la relación establecida entre Tilopa y Naropa. Fueron significativas las pruebas a las cuales sometió Tilopa a su discípulo Naropa antes de que le transmitiera su conocimiento, hasta que Tilopa comprobó que era un vehículo muy adecuado para la transmisión. Pasó mucho tiempo para que Tilopa viera que podía transmitir su conocimiento a Naropa, ya que un discípulo debe convertirse en un receptáculo digno para recibir la transmisión del maestro. Asimismo, Antxoni Olloquiegui estuvo 15 años en retiro espiritual, manteniendo una relación espiritual directa con su maestro, el Bodhisattva Lama Jesús Javier Juanotena, antes de que este le diera la transmisión directa de su realización<sup>78</sup>.

En otras ocasiones, es un pequeño grupo de personas practicantes, generalmente de un entorno residencial coincidente o cercano, el que da inicio al proceso de reunión y constitución. Esta última variante otorga un gran protagonismo al conjunto de la comunidad y es mostrado como un elemento de fuerte vínculo: «Las propias personas ortodoxas. La iniciativa es de los feligreses ortodoxos»<sup>79</sup>.

---

78. Fuente: <http://www.chenrezy.net/castellano/centro/Linaje/linaje.html>

79. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

Una de las peculiaridades advertidas es el anunciado mantenimiento de las personas fundadoras a través de fórmulas como, en el caso de las iglesias evangélicas, el pastor consejero. Esta figura, aunque no forme parte de las actividades cotidianas de la iglesia, representa una persona de apoyo en la toma de decisiones en la organización de las comunidades. Habrá oportunidad de precisar detalladamente otras de sus funciones en posteriores apartados.

### *Dinámicas organizativas iniciales*

Las estrategias organizativas empleadas en los orígenes de las comunidades son dispares en correspondencia con los variados criterios que definen estas realidades. Así, por ejemplo, y enlazando con el protagonismo concedido anteriormente a las personas fundadoras, existen procesos de constitución que tienen como base las redes sociales primarias. En estos casos, el grupo constituyente es resultado de una dinámica de expansión confeccionada a partir de un «efecto llamada» entre grupos de amigos, familiares, etcétera. Esta fórmula aparece especialmente entre colectivos como el inmigrante, donde la necesidad de la práctica religiosa se enlaza con el componente cultural y relacional: «Se creó a través de personas que iban llamando a sus familiares que están en otras regiones para que vengan aquí y han ido haciendo la reagrupación familiar, trayendo mujer e hijos, amigos... hasta que se ha hecho»<sup>80</sup>.

Este tipo de dinámicas, apoyadas en los denominados vínculos sociales primarios, extensibles a un número importante de las confesiones entrevistadas, no solo caracterizarán este momento de constitución inicial sino también el posterior proceso de propagación. En gran medida, es precisamente la característica fortaleza de los vínculos existentes en estas redes relacionales, y la naturalidad de las mismas, la que ayudará a transmitir experiencias propias del espacio religioso en el marco de espacios de relación de estas características como la familia: «Ha sido lo mejor que ha pasado en la vida que llegue al pueblo gitano Dios, el Evangelio. En mi casa somos doce y los doce estamos convertidos»<sup>81</sup>.

Pero como era señalado con anterioridad, la fundación puede estar intercedida también por intereses estratégicos de expansión. En estas ocasiones, el establecimiento se inicia a partir de dinámicas organizativas como, por ejemplo, la derivación de la denominada Iglesia madre. Esta realidad es especialmente común entre el espectro de iglesias evangélicas y consiste en la constitución de una nueva comunidad bajo el amparo de otra (generalmente la más cercana territorialmente) que ya dispone de una organización estable y recursos suficientes para emprender una nueva configuración formal. Este proceso es presentado en ocasiones como un distintivo identitario del grupo: «Esta iglesia de

---

80. Comunidad islámica (Cintruénigo).

81. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

Rochapea nace de la iglesia que estaba en Berrioplano, la iglesia de portugueses de Berrioplano»<sup>82</sup> y se produce cuando en una localidad o territorio concreto existe un grupo de creyentes significativo. Este grupo es definido como un punto de emisión y se impulsa su organización. El proceso, perfectamente ilustrado en el siguiente testimonio, encarna los inicios de la comunidad evangélica en Tudela y, como pudo atenderse en la presentación inicial, el nacimiento de la Iglesia bautista de Pamplona:

Desde la iglesia madre, cuando creció se empezó a buscar lugares y puntos donde no había testimonio cristiano evangélico. En aquellos años, aquí no lo había, en los años 90. Entonces, por iniciativa de la Iglesia madre empezamos a venir un grupo de líderes todos los sábados a repartir folletos, a contactar con la gente, a tener con ellos, compartir el mensaje. Cuando ya hubo un grupo importante compramos este local que era una escombrera literal e hicimos este edificio que es propiedad nuestra [...] La iglesia de Tudela es un punto de emisión de Zaragoza. La Iglesia madre o la Iglesia principal está en Zaragoza. Es la Iglesia Pablo Neruda de Zaragoza. De ahí surgieron diferentes iglesias hijas entre ellas la de Pamplona, Tudela y Huesca. Esta iglesia no es independiente. Nos financiamos de forma autónoma pero dependemos de la iglesia madre de Zaragoza. Supongo que algún día nos independizaremos [...] Estamos en Tudela dos o tres días a la semana. No me he empadronado aquí porque estoy solo unos días y trabajo en Zaragoza<sup>83</sup>.

Esta fórmula de surgimiento inicial es destacada como un proceso normalizado de apoyo mutuo entre comunidades en un espacio donde existen muchas dificultades iniciales en marcos como el legal. En definitiva, se comprende como una fase previa a un caminar independiente. La consecuencia de este proceder es una continua reproducción y ramificación por derivaciones sucesivas. De tal modo, la denominada iglesia hija se convierte, a su vez, en una nueva iglesia madre. Como se adelantaba, es un procedimiento organizativo compartido por gran parte del espacio evangélico existente en Navarra:

Nosotros pastoreamos durante 10 años en la Iglesia bautista que está en la calle Mediavilla y allí desempeñamos una función muy parecida pero al crecer la Iglesia el local se quedó pequeño [...] Cuando una entidad evangélica se forma tiene que estar auspiciada por una entidad que ya lleve más tiempo, por lo menos que ya lleve un año funcionando. Nosotros, cuando surgió la posibilidad de hacer la iglesia aquí, tuvimos que ponernos bajo la cobertura

---

82. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

83. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

legal de esta iglesia. Pasados unos años ya puedes pedir tu independencia. Estamos en el proceso de independización<sup>84</sup>.

Estos puntos de emisión, al depender de estrategias de expansión de carácter más general, permiten que puedan ser superados los límites administrativos territoriales. Desde un plano formal, la superación de estos límites se debe a cuestiones de operatividad práctica en las dinámicas cotidianas. Por ejemplo, y como se señalara, uno de los salones del Reino perteneciente a la congregación de Testigos Cristianos de Jehová de Alfaro (La Rioja), se encuentra ubicado en la localidad navarra de Castejón, a escasos kilómetros de la primera, debido a las dificultades para encontrar un local en condiciones (dimensiones, precio, accesibilidad, etcétera) en la localidad riojana. Este salto de demarcaciones administrativas que permita la fundación de nuevas comunidades incluye en ocasiones las fronteras nacionales: «Venía un hermano de Francia a administrar, al principio fue él luego ya empezaron a venir otros, le ayudaban un grupo de iglesias en Francia porque él procedía de ahí y le aportaban algo»<sup>85</sup>.

Esta estrategia organizativa común, desarrollada de alguna u otra forma por la totalidad de los grupos consultados, va a permitir que los comienzos, generalmente retratados como difíciles, sean apoyados desde la colectividad: «Nos solemos ayudar cuando una persona va a abrir un campo, a evangelizar, los de Filadelfia, todas las iglesias en conjunto, les ayudamos y les apoyamos en todo para que siga la obra hacia adelante»<sup>86</sup>. En este sentido, las agrupaciones más adecuadas para solicitar esta ayuda suelen ser elegidas a partir de criterios elementales como la accesibilidad, las relaciones, un previo conocimiento mutuo u otra serie de circunstancias dentro de una dinámica general de apoyo conjunto que, como habrá oportunidad de detallar, también se extiende a las dinámicas cotidianas de una organización de estas características.

### *Los apoyos inaugurales*

Al igual que las comentadas lógicas de fundación, las ayudas recibidas en el momento naciente proceden fundamentalmente de otras comunidades de la misma confesión establecidas en localidades cercanas. En algún caso, y debido a que los recursos a disposición (esencialmente de carácter económico) pueden también ser escasos, el propio concepto ayuda es sustituido por otros como apoyo o ánimo: «Más que ayudarnos, nos animaron»<sup>87</sup>. En estos mismos términos, entre las posibles modalidades de ayuda económica, la Iglesia evangélica bautista de Pamplona recuerda contribuciones vinculadas al desplazamiento

---

84. La Casa de la Alabanza (Tudela).

85. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

86. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

87. Fe bahá'í (Tudela).

de la persona encargada de constituir el punto de emisión: «Una pequeña asignación de la Unión Bautista española al pastor que realizaba los viajes desde Zaragoza a Pamplona»<sup>88</sup>.

En este campo de las ayudas u apoyos, las ocasiones en las que se hace alusión a instituciones externas son minoritarias. No obstante, se recogen pronunciamientos en esta dirección y, por lo tanto, hay entidades que aseguran haber recibido ayudas (no necesariamente monetarias) provenientes de ayuntamientos, gobiernos regionales u otras instituciones religiosas. En esta convergencia de apoyos destacaría principalmente la comunidad ortodoxa reunida en torno a la parroquia San Miguel Arcángel de Barañain: «Nos ha apoyado el arzobispado católico, la parroquia San Pablo de Barañain y el Ayuntamiento también nos ha apoyado sobre las cuestiones de la licencia de obra»<sup>89</sup>.

---

88. Iglesia Evangélica Bautista (Pamplona).

89. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

### III. CARACTERÍSTICAS DE LAS ENTIDADES

Una vez atendidos los procesos de surgimiento y las circunstancias que los rodean (causas, dinámicas, etcétera), es momento de rescatar los elementos que se han ido nombrando y que constituyen las características generales de las minorías religiosas presentes en Navarra. Como fuera perfilado en la introducción, la estructura de presentación prioriza aspectos comunes que permitan un análisis transversal de las diferentes realidades encontradas. En este sentido, las características comunes se trasladarán en relación a cuatro espacios prioritarios de análisis con sus subsiguientes apartados específicos: personas congregadas, estructura organizativa, financiación y lugares de culto.

#### **Personas congregadas**

Acaba de ser indicado cómo la suministrada fotografía del proceso constituyente traza algunas de las características definitorias de las confesiones religiosas minoritarias, y entre ellas, las tocantes al público que las conforma. Como podrá hacerse patente, salvando las evidentes dificultades para una cuantificación exacta del número de personas adscritas a cada una de las confesiones, su composición resulta un elemento de gran interés. Y son, entre otras, estas dificultades de identificación las que nos llevarán a examinar el amplio y variado espectro semántico que caracteriza a estas entidades y que se extiende tanto a la definición de sus componentes (fieles, feligreses, seguidores, etcétera) como de las funciones derivadas de su organización (núcleo fundador, media de asistentes, etcétera). Comencemos con la composición numérica de los inicios.

#### **Los números de los comienzos**

Recogiendo brevemente algunos de los aspectos ya manejados en la constitución de las entidades, como suele ser habitual en la gestación de las mismas,

los comienzos están definidos por un pequeño núcleo de personas sobre el que se edifica el resto de la estructura organizativa: «Se empezaría con ocho o diez personas y poco a poco se han ido añadiendo bastantes más»<sup>1</sup>. Este pequeño grupo inicial, generalmente denominado núcleo fundador o grupo precursor, en ocasiones con un número de miembros de difícil precisión: «Vinimos un equipo. No sabría decir el número exacto»<sup>2</sup>, constituye el catalizador del asentamiento en el territorio. Abordados anteriormente los diversos procesos de constitución estratégicos, este grupo o núcleo iniciador nos indica que estas personas pueden poseer experiencias previas en este mismo ámbito. Estos últimos casos serían aquellas organizaciones creadas a partir de expansiones, derivaciones, ramificaciones o abandono de otras entidades constituidas previamente.

Ello hace posible que existan variaciones en el número de personas que conforman esta realidad inicial. En el caso de los grupos consultados el abanico se extiende desde núcleos muy reducidos incluso coincidentes con estructuras familiares. Este sería el caso, por ejemplo, de algunos de los grupos bahá'ís o grupos concretos de Testigos Cristianos de Jehová: «Fueron dos personas, porque vino él y su madre, después vino una familia de cinco personas y otra familia de dos»<sup>3</sup>. En el otro extremo se encontrarían grupos de mayores dimensiones como puede ser el caso de comunidades que convergen en un corto intervalo de tiempo en un espacio concreto. Esta realidad estaría representada por comunidades como la musulmana o la ortodoxa. En ambas dimensiones descritas las posibilidades de encuentro dependen de una atención a los modos de contacto que ocupan el siguiente análisis.

### **Fórmulas de contacto**

Entre los aspectos que permiten profundizar en el análisis de una realidad creciente en cuanto al número de miembros adscritos a confesiones minoritarias presentes en Navarra, sobresalen las formas de contacto. Para entender la emergencia de estos grupos es primordial comprender los mecanismos de publicitación, conocimiento y acercamiento que se desencadenan. Subrayando de nuevo la gran diversidad de situaciones y fórmulas experimentadas en función de las confesiones existentes, pueden avanzarse una serie de realidades comunes en el espacio de la difusión.

#### ***a) «Boca a oído»***

Pese a los nítidos avances tecnológicos en materia de comunicación, la principal fuente de conocimiento y, por tanto, aquella que impulsa mayoritariamente el acercamiento a las entidades religiosas, es el denominado «boca a oído» como

- 
1. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).
  2. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).
  3. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

modo de publicitación más efectivo: «El más práctico de todos»<sup>4</sup>. Aquellas personas que pertenecen a una confesión determinada o han tenido una experiencia con la misma, generalmente positiva, se encargan de transmitir la información: «La gente se siente satisfecha y lo transmite a su entorno»<sup>5</sup>. La prioridad de esta vía de comunicación es señalada por la mayoría de las confesiones que además realzan cómo esta fórmula sortea frecuentemente la necesidad de otro tipo de publicitación: «El centro está siempre lleno con todas las actividades y no hay anuncios ni en periódicos ni carteles en la calle»<sup>6</sup>. Esta fórmula es exitosa en entornos locales donde la propia presencia prolongada de las comunidades permite que su actividad sea reconocida y, por lo tanto, se recurra a ellas en determinados momentos:

En el pueblo hay una buena aceptación. Después de 24 o 25 años de evangelización, la palabra ha llegado a todos los rincones del pueblo [...] Últimamente, la gente viene a la iglesia sola, sin llamarla, cuando antes había que insistir muchísimo para que vinieran<sup>7</sup>.

Esta realidad es tanto trasladable al plano de la «ayuda/acción social» que prestan estas entidades (aspecto que será abordado en profundidad en apartados siguientes) como también en referencia al mensaje que transmiten. En relación a la primera, es evidente que las actividades desarrolladas hacia el exterior confieren a las entidades la posibilidad de organizar contactos con un público muy diverso. Entre el amplio abanico de estas posibilidades de acceso realizadas por diversas entidades se encuentran ayudas a domicilio, suministro de alimentos, tratamiento con personas drogodependientes, etcétera. Así, se reconoce que la actividad continuada en el tiempo y en el espacio suministra mayores facilidades para el conocimiento y el acceso: «Nosotros tenemos la ayuda del banco alimentario también que la traemos a través de nuestra comunidad y la repartimos a la gente, entonces también la gente se informa»<sup>8</sup>.

Uno de los casos más destacados de la efectividad del «boca a oído» es la realidad que acontece con las personas que componen las comunidades musulmanas. El papel central que adquiere el oratorio/mezquita en el propio desarrollo de las relaciones sociales entre personas originarias de un país mayoritariamente islámico hace que su llegada a una nueva localidad requiera habitualmente la identificación de este lugar de culto. Esta transmisión de información se formaliza a través de contactos personales:

---

4. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

5. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

6. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

7. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

8. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

La gente que viene nueva a vivir aquí no hace más que llegar y pregunta si hay alguna mezquita en el pueblo para rezar. Lo primero, pregunta por la mezquita y la gente le indica dónde está la mezquita y viene a rezar y uno le dice al otro dónde está y así<sup>9</sup>.

Aunque el ejemplo de la comunidad musulmana es nítido, estas mismas pautas de comportamiento respecto a la búsqueda de lugares de culto pueden ser reconocidas en otros colectivos de procedencias diversas como el caso de las agrupaciones evangélicas donde, como aseguran las personas responsables, y en relación con la incidencia de los fenómenos migratorios, la transmisión de información logra que se presenten «creyentes que buscan iglesias evangélicas que vienen de países latinos»<sup>10</sup>.

### *b) Ejercicio de predicación*

Desde un enfoque que atiende a la práctica religiosa, una vía de contacto fundamental, aunque en diferentes grados según las confesiones, es la predicación. Esta es entendida como una transmisión y comunicación del mensaje, palabra o testimonio de contenido religioso que posee cada una de las confesiones: «Damos las buenas nuevas como dice la Biblia: id y predicar el Evangelio a otras criaturas»<sup>11</sup>. En esta dirección, el público destinatario es todo aquel que no profesa la religión que comparte la comunidad y es sobre este donde se realiza el ejercicio de predicación: «No nos interesa tanto la gente que ya es evangélica sino llevar el mensaje a las personas que no conocen el Evangelio, que no conocen a Jesús»<sup>12</sup>.

Los habituales espacios de encuentro como la vía pública o la visita a los domicilios particulares: «Visitar sus casas»<sup>13</sup> son los escenarios utilizados para llevar a cabo este fin con personas desconocidas. Una labor que, evidentemente, dispone un contenido nítidamente religioso y que acentúa especialmente su dimensión transformadora como reclamo para posibilitar el acercamiento de estas personas a los diferentes lugares de culto:

A través, por ejemplo, mío, del pastor, que los visita en casa y les habla del Evangelio. Si ellos me dan paso, les hablo de que Cristo ha muerto por ellos por amor y que también ha resucitado por ellos y que está deseando, a través del pecado, cogerlos y limpiarlos. Que Dios los ama porque hay veces

---

9. Comunidad islámica (Cintruénigo).

10. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

11. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

12. La Casa de la Alabanza (Tudela).

13. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

que nos encontramos solos y vacíos donde nadie nos acompaña y siempre Cristo está con nosotros y nunca nos deja. O a través de las mujeres y de los hombres de aquí en su propia casa dicen y hablan de los acontecimientos de que Cristo es bueno. Igual en una familia antes su hija era mala o rebelde y viene aquí ya cambiada. Se ha transformado y es una persona humilde, una persona buena. Entonces los padres ven un cambio en su vida y ya, claro, tienen que venir a ver lo que es<sup>14</sup>.

También se reconoce esta práctica como frecuente con personas más allegadas que forman parte de las relaciones personales cotidianas (grupos de amigos, personas del ámbito laboral, vecinos, etcétera). Aquellas personas que despliegan cierto interés tras establecer este contacto inicial serán las que se aproximen al lugar de culto: «Las personas que muestran interés vienen a la reunión»<sup>15</sup>. Sin embargo, en determinadas ocasiones, este interés puede servir para una denominada fórmula de «práctica desde el domicilio». Esta circunstancia es señalada por miembros de Testigos Cristianos de Jehová: «Muchas personas de la zona están estudiando con nosotros su propia Biblia gratuitamente y sin ningún compromiso en sus hogares»<sup>16</sup>.

Conviene matizar que este ejercicio de contacto no es entendido por todas las confesiones como actividad proselitista. Por el contrario, en varios casos existe una nítida declaración de renuncia al desarrollo de esta tarea por varios motivos. Por un lado, al no enfatizar en la publicitación de las prácticas «No es proselitismo porque en el centro no hacemos ni propaganda»<sup>17</sup>. Por otro, porque esta labor de difusión de las actividades es reducida a un contexto cerrado y cercano: «A través de amistad [...] tampoco tenemos una campaña así de proselitismo»<sup>18</sup>.

### *c) Soportes tradicionales*

El conjunto de entidades consultadas tienen en común para la transmisión de contenidos y la posibilitación del contacto la utilización de soportes de comunicación clásicos como carteles, trípticos, etcétera. Estos medios son principalmente empleados para la comunicación en espacios como la vía pública o lugares de gran tránsito como centros educativos, bibliotecas, etcétera. Los ejemplos de estas fórmulas son múltiples.

---

14. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

15. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

16. [http://www.plazanueva.com/MCW\\_desarrollo.php?contenidoID=1279695783](http://www.plazanueva.com/MCW_desarrollo.php?contenidoID=1279695783)

17. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

18. Fe bahá'í (Valle de Erro).



Cartel de publicación  
Fuente: Biltokia cristiana

#### *d) Nuevos modelos de comunicación*

Frente a los tradicionales soportes, el desarrollo de las nuevas tecnologías también ha habilitado una nueva modalidad de contacto que se ha convertido en prioritaria. Es el caso de internet. Por un lado, este medio de comunicación, además de permitir a las organizaciones ser localizadas ante un público más amplio, es indicada como un facilitador para la identificación de los lugares de culto entre las personas practicantes que se encuentran en tránsito. Esta herramienta de comunicación permite publicitar con muy bajos costes las actividades de las comunidades y, en ocasiones, puede resultar una plataforma adecuada desde donde desarrollar nuevos contenidos que retroalimenten la propia práctica:

Hay bastante gente que nos ha localizado por internet, gente que ha venido de fuera, practicantes que han buscado budismo y se te planta aquí [...] Hay una comunidad viva que escribe, que hace poemas, que hace reflexiones, que edita DVD... Hay otras páginas web que son totalmente quietas, aquí expresamos vivencias y las damos a conocer, es sobre todo un centro de vivencia y de experiencia y eso se refleja en la página web, la gente escribe y comunica<sup>19</sup>.

La relevancia concedida a este instrumento de comunicación es notoria, hasta el punto de que la presentación pública de una página web llegue a adquirir una significación similar a la apertura de un centro de culto. Continuando con la

---

19. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

metáfora, la inauguración de un espacio en la red se asemeja a la constitución física de una entidad. En el caso del Centro de Meditación Budista Karma Samten Ling, la posibilidad de trascender los límites locales y el valor añadido que estos medios suministran a la propia práctica (comunicación en tiempo real, construcción de redes, etcétera) eran dos de los pilares fundamentales de la presentación realizada en el año 2001. Esta presentación, como puede comprobarse a través de la siguiente imagen, adquirió una notable repercusión en los medios de comunicación locales.

**RELIGIÓN**

## El centro budista navarro lanza una página web para hispanohablantes

**EFE** Pamplona. El lama Chogdup Dorje presentó ayer en Pamplona la apertura en Internet, a cargo del centro navarro Karma Samten Ling, de una página web sobre las enseñanzas budistas, un canal de información dirigido a hablantes hispanos que considera adecuado a los avances de la sociedad presencial de esta religión.

Se trata de la página web [www.chenrezy.net](http://www.chenrezy.net) puesta en marcha por los responsables del centro de meditación que, en la localidad de Guizta, en su día impulsó el navarro ya fallecido Jesús Javier Juanotena, único occidental a quien se ha reconocido hasta la fecha como *bodhisattva*, lo que supone un avanzado nivel de realización en la religión budista.

La página, que se plantea en los idiomas castellano, catalán e inglés, contará en el futuro con posibilidades de comunicación en tiempo real en la red entre los alumnos y el maestro para acercar a los interesados a la enseñanza de Buda (o *Dharma*) y

*Ofrece información para acercar a los interesados a la enseñanza de Buda*

cuya novedad es su expresión en castellano.

El propio Chogdup Dorje valoró la apertura de la página para "hacer accesible toda la información referente al Dharma, concretamente al budismo tibetano, a los países de habla hispana", un acercamiento que ofrece "tanto a pequeños como a grandes" a través de "una herramienta fundamental".

**Sin motivación política**

Destacó la ausencia de cualquier "motivación política" en esta iniciativa, que calificó de "meramente religiosa, de acercamiento y enfoque espiritual", insistió el lama, quien también advirtió que esta página web debe "considerarse como algo informativo, ya que las

enseñanzas sobre meditación o aspectos de profundidad del budismo no son susceptibles de ser transmitidos a través de un ordenador, sino que deben hacerse de manera directa".

Chogdup Dorje reconoció no ser "un buen representante de las nuevas generaciones de lamas", ya que los jóvenes viajan con ordenadores portátiles que manejan sin problemas, por lo que la elección de Internet como vehículo de extensión del Dharma "no es una preferencia personal, pero veo que en Europa todos gravitan en torno a estas tecnologías y en cualquier lugar hay un ordenador".

Manifestó haber observado que en occidente "cualquiera que realiza una actividad en la que hay una información que transmitir lo hace por ordenador y, a futuro, esto será aún más importante. Por ello, ¿por qué no usarlo si queremos que el Dharma llegue a todos los seres?", se preguntó para asegurar que "el budismo se está incorporando a las nuevas tecnologías".



**Budismoaren webgune berria**

Chogdup Dorje lama budismoaren webgune berriaren aurkezpena egiten duen irudi bat. Budismoaren irakaskuntza agertzen da bertan, eta gaur egungo gizartearen aurrerapenaren informazio kanala berri moduan aurkeztu zuen.

Presentación pública de la página web

Fuente: <http://www.chenrezy.net>

En el caso de la comunidad islámica de Pamplona este recurso también resulta de especial interés por el número de servicios que ofrece. Además de los contenidos comunes que facilitan la aproximación, como por ejemplo, características y ubicación de la mezquita, puede localizarse información, en primer lugar, de carácter religioso: horario para los rezos, grabaciones del Corán, buscadores de mezquitas y carnicerías halal, el Corán en español, temas sobre islam y descargas de libros, materiales adaptados para niños y niñas, etcétera. En segundo lugar, son accesibles otros recursos no religiosos que se asocian con la dimensión ayuda/acción social. Entre ellos, por ejemplo, aprendizaje de árabe, cambio de moneda, traductores, buscador de vuelos, ofertas de trabajo y trámites administrativos di-

versos: renovar tarjeta residencia NIE, renovar demanda INEM y sellarla (gestión con INEM), informe vida laboral a T.G. Seguridad Social, curriculum vitae a INEM, consulta estado renovación de NIE, consulta estado renovación por número de expediente, consulta estado convalidación permiso conducir, cita previa extranjería navarra y solicitudes, cita previa con Ministerio de Asuntos Exteriores (legalización documentos), cita previa convalidación permiso conducir, guía y ayuda para extranjeros en Navarra, etcétera. El número de visitas realizadas a esta página en abril de 2011 era de 15.700.

Otro ejemplo, en los mismos términos de utilización de los recursos digitales para la difusión de la comunidad, es el Centro Cristiano Cristo del Camino que, cuya completa página web se acerca a la cifra de 99.800 visitas a fecha abril de 2011. Estas visitas, como puede apreciarse en el siguiente gráfico, tienen precedencias muy diversas lo que reafirma la capacidad de difusión de estas plataformas:

Num	Perc.	City	Region	Country Name
▼ 218	43.60%	Madrid	Madrid	Spain
▼ 159	31.80%	Pamplona	Navarra	Spain
▼ 22	4.40%	Anglet	Aquitaine	France
▼ 20	4.00%			Spain
▼ 17	3.40%	Barañáin	Navarra	Spain
▼ 12	2.40%	Cucutilla	Norte De Santander	Colombia
▼ 12	2.40%	Ottawa	Ontario	Canada
▼ 8	1.60%	Estella	Navarra	Spain
▼ 8	1.60%	Bucaramanga	Santander	Colombia
▼ 4	0.80%	Vitoria	Pais Vasco	Spain
▼ 4	0.80%	Cúcuta	Norte De Santander	Colombia
▼ 3	0.60%	Palencia	Castilla Y Leon	Spain
▼ 3	0.60%	Castelldefels	Catalonia	Spain
▼ 2	0.40%	Lima	Lima	Peru
▼ 1	0.20%	Oyón	Pais Vasco	Spain
▼ 1	0.20%	Jabalquinto	Andalucia	Spain
▼ 1	0.20%	Bogotá	Cundinamarca	Colombia
▼ 1	0.20%	Bayonne	Aquitaine	France
▼ 1	0.20%	Barrio Las Monteras	Madrid	Spain
▼ 1	0.20%	Olite	Navarra	Spain
▼ 1	0.20%	Mississauga	Ontario	Canada
▼ 1	0.20%	Atlanta	Georgia	United States

Origen de las visitas recientes

Fuente: <http://statcounter.com/project/standard/city.php>

La práctica totalidad de las confesiones, ya sea a nivel local, estatal o internacional, poseen una plataforma de difusión de estas características. Pero además, tanto en el caso del Centro Cristiano Cristo el Camino como otros, por ejemplo, Biltokia Cristiana Vino Nuevo, los recursos web señalados son completados a través de un enlace Facebook. La peculiaridad de este último recurso es que suministra un elevado grado de dinamismo y permite una comunicación fluida entre miembros de la comunidad y el exterior.

Además de las formas de contacto señaladas con anterioridad existe también un modo singular de comunicación que implica, de algún modo, un cierto grado de reconocimiento institucional en un escenario donde esta realidad, como será comprobado, es definida como escasa. Este medio son las diversas

The screenshot shows the website of the Ayuntamiento de Pamplona. At the top, there is a navigation bar with the city's logo and name, and a search bar. Below the navigation bar, there are tabs for 'El Ayuntamiento', 'La ciudad', 'Turismo', and 'Trámites'. The main content area displays a search result for 'Iglesia Evangélica Bautista'. The listing includes the following information:

- Dirección:** C/ VIRGEN DEL RULY 5, PLANTA BAJA, 31011 - PAMPLONA.
- Teléfono:** 948-278426 (Iglesia)
- Horario:** SERVICIOS RELIGIOSOS: Sábados: 18:00 h., Domingos: 11:00 h.
- Vigente hasta:** 31/10/2011

There is also a 'Valorar esta página' section with a star rating and a 'Recomendar' button. At the bottom of the page, there is a footer with contact information and a legal notice.

Ejemplo de publicitación en la web del Ayuntamiento de Pamplona  
Fuente: <http://www.pamplona.es>

guías que tanto el Gobierno de Navarra como los entes municipales realizan para dar a conocer los centros y administraciones existentes en Navarra y donde también se procede a una enumeración de asociaciones deportivas, culturales, religiosas, etcétera.

### *e) Otras fórmulas de contacto*

Por último, entre el variado repertorio de otras fórmulas de contacto posibles se encuentra un amplia tipología que comprende encuentros, foros, cursos, conferencias, etcétera. Conviene precisar que, pese a que la finalidad estricta de algunos de estos acontecimientos no sea la de facilitar los contactos para el acercamiento a las comunidades, es evidente que su desarrollo, y el posible interés suscitado, propicia que estos contactos se produzcan. En la misma dirección, alguna de las actividades impulsadas por las entidades pueden, en ocasiones, abrir la puerta a la incorporación de nuevas personas:

Tampoco vamos ahí a buscar fieles y cosas de esas, pero te das a conocer, otras personas conocen y se interesan [...] También, a través de cursos que ofrecemos y que llamamos círculos de estudio [...] Son cursillos sobre oración o sobre vida espiritual, etcétera. Están abiertos al público y, a veces,

se forma un grupo de diez o doce personas que están estudiando algo y a partir de ahí conocen pero, bueno, tampoco hay mucha expansión que digamos<sup>20</sup>.

Una vez conocida la existencia de las entidades o la ubicación de los lugares de culto, es factible el acercamiento a los mismos e ingresar en ese espacio que viene siendo denominado «comunidad religiosa» y que, metodológicamente, tiene ciertas dificultades de análisis debido, entre otros, a los problemas de identificación numérica de las personas que lo componen.

### **Dificultades de identificación**

Atendiendo a una inicial clasificación, existe una manifiesta distinción entre el número de personas que acuden diariamente o con asiduidad a los cultos religiosos y aquellas otras personas que asisten puntualmente o de forma irregular (especialmente a celebraciones significadas, eventos relevantes, etcétera). De este modo, en la propia estructura organizativa de la mayoría de las entidades también es visible la coexistencia de un núcleo estable de personas y otro grupo que podría ser denominado como fluctuante. Dentro del primer grupo, se hallarían gran parte de las personas precursoras que continúan manteniéndose en el seno de la comunidad y aquellas que se han incorporado y frecuentan este espacio social con asiduidad.

En el segundo grupo, el caracterizado por su dimensión fluctuante, se localizarían, por un lado, todas aquellas personas que no mantienen un compromiso con las entidades que frecuentan (en la práctica, en la participación, etcétera). Este conjunto de personas muestra evidentes semejanzas con otros tipos de organización social. Por otro lado, un conjunto de personas en situación de «inestabilidad» social, laboral, familiar, etcétera. Es decir, circunstancias impregnadas de mayor movilidad laboral, cambio de residencia o alteración en las condiciones personales que derivan, por ejemplo, en desplazamientos territoriales. Las organizaciones consultadas señalan que un importante número de personas conforma esta realidad:

En estos pueblos pequeños hay mucha gente que viene, está una temporada y se marcha. Ha habido personas que han conocido la enseñanza de la Biblia aquí y después han marchado a otros lugares<sup>21</sup>.

Las recientes incorporaciones de personas procedentes de otros países inciden especialmente en este componente de dificultades para el asentamiento que permita el mantenimiento del contacto y la adscripción a grupos constituidos. Por tanto, la fluctuación de este grupo de personas incide principalmente en

---

20. Fe bahá'í (Valle de Erro).

21. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

aspectos tales como el compromiso con el grupo y la asistencia a los diferentes cultos y celebraciones. El resultado, en ocasiones, es un escenario de notable variabilidad compositiva:

Ahora por la parroquia a lo mejor han pasado unas 300 personas diferentes. El domingo unas personas, el otro, otras [...] Han ido conociéndose unos a otros pero unas 300 personas con los bautismos que hemos hecho aquí [...] Este domingo vienen unos 60 o 70 y el próximo domingo vienen otros 60 o 70. Cambian siempre. Por la parroquia dentro de un mes pasan unas 300 personas<sup>22</sup>.

En resumen, las variaciones en el número de miembros es una de las características definitorias y se expresa con reiterada frecuencia: «esto es muy flexible»<sup>23</sup>, «se cambian periódicamente»<sup>24</sup>, «ha habido oscilaciones»<sup>25</sup>. Dado que las entidades consultadas son generalmente de tamaño reducido y con lazos bastante nítidos entre las personas que los componen, este grupo oscilante es, además de relativamente frecuente, fácilmente detectable. Sin embargo, la constatación que el denominado núcleo central (como referente estructural del colectivo) realiza de estas fluctuaciones se caracteriza por una asunción normalizada. Algunas de las entidades señalan estas fluctuaciones como un enriquecimiento colectivo:

El movimiento se va enriqueciendo. Hay quién se ha desplazado fuera, hay quién ya su vivencia le lleva por otro lado, etcétera. No obstante, el equipo inicial continúa [...] Aquí habitualmente, que vengan a meditar, una media entre 35 y 40 personas diarias [...] Podemos tener 45 e incluso 50 pero por buscar una media [...] Hay un núcleo que más o menos puede venir fijo de entre 20 y 25 personas y el resto fluctúan [...] Vienen a empezar a practicar 20 minutos y como continúa después de un descanso de unos 5 minutos otros 20 minutos más, es rara la persona, es por necesidad la que se marcha y no se queda a todo [...] Igual te vienen 3 días a la semana o cuando les interesa, según su estado anímico, su necesidad de meditar, sus posibilidades, etcétera [...] Casi todos los días hay gente nueva, con lo cual, nos alegra muchísimo [...] Es muy sano porque el local es pequeño pero, por muchos motivos, hay que renovarse, crea muchos vicios un grupo estanco y el que se renueva es muy rico y aquí, diariamente, hay gente nueva y eso quiere decir que alguien le ha dejado espacio libre porque

---

22. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

23. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

24. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

25. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

esto se llena [...] Cuantificar exactamente todos a lo largo del año es muy difícil. No hay listado<sup>26</sup>.

A través de este último discurso el problema de la identificación enlaza con otra dificultad que es acometida en el siguiente apartado: la cuantificación del número de miembros de las distintas entidades religiosas minoritarias.

### Composición numérica

Un fenómeno ya apuntado en la delimitación contextual es la separación existente entre la identificación y la práctica religiosa. Esta circunstancia tiene, como ha podido comprobarse, una implicación esencial: los problemas para cuantificar el número de personas que profesan una determinada confesión o que forman parte de una comunidad religiosa. La raíz de este problema se encuentra en la propia definición de pertenencia que tome como referencia ambas variables: identificación y práctica. En esta dirección, las propias personas consultadas hacen una distinción entre el volumen de personas que realizan una práctica con cierta asiduidad y presencia en los diferentes lugares de culto, frente a otro grupo que se concentra en las celebraciones o acontecimientos de mayor relevancia. Esta particularidad es extensible al conjunto de confesiones:

600 personas o más aquí. Que acudan a la mezquita unas 200 personas. Se incrementa en las fiestas bastante porque lo que es en el último día del mes de Ramadán hay que rezar fuera de aquí<sup>27</sup>.

Actualmente, lo que son fieles, vamos a poner un número no muy grande, unos 25. Esto varía. Te vienen 40 o 50 un domingo, otro domingo te vienen 60 y otro domingo 30<sup>28</sup>.

Como se refleja en los anteriores discursos, estas realidades generan en la mayoría de las confesiones enormes dificultades para establecer cifras de pertenencia o asistencia. En algunos casos debido al desconocimiento o incapacidad de aventurar cifras por parte de las propias personas responsables de las entidades y, en otros, porque incluso estas cifras no suministran una fotografía real del territorio. En este último caso la razón estriba en la presencia, por ejemplo, de personas procedentes de otras comunidades o países. En el primero de los casos, se encontraría, por ejemplo, la comunidad ortodoxa asentada en Navarra donde la dificultad para fijar el número de fieles es notoria debido al tránsito de personas entre dos comunidades (Navarra y La Rioja). En la segunda de las

---

26. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

27. Comunidad islámica (Cintruénigo).

28. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

situaciones, la referida a procedencia de otros países, podría identificarse, por ejemplo, con la actividad desarrollada en el Centro de Estudios y Meditación Budista Karmapa Mikyö Dorje. Este centro, al ser un referente de carácter internacional, atrae la visita de numerosas personas tanto de territorios limítrofes como de otros países.

En los casos en los que el colectivo dispone de una práctica o rito simbólico de ingreso, como generalmente ocurre con el bautismo, las cifras suministradas toman la efectucción o no de esta práctica como rasgo distintivo. Sin embargo, a diferencia del proceder católico tradicional, esta circunstancia no puede hacerse extensiva a la totalidad de niños y niñas. De este modo, uno de los criterios de pertenencia que afectan a la cuantificación del número de miembros en las distintas confesiones es la consideración o no de niños y niñas como parte de la comunidad.

La inclusión de este colectivo es un elemento con un trato muy desigual entre las confesiones: «Actualmente estamos unos 32 testigos de Jehová bautizados, eso sin contar a los niños y otros»<sup>29</sup>. Por lo general, la práctica del bautismo en varias de las confesiones consultadas (por ejemplo, evangélicos bautistas<sup>30</sup> o Testigos Cristianos de Jehová) se realiza cuando los niños y niñas alcanzan la madurez. Esta circunstancia les concede un ingreso completo, es decir, con pleno derecho, en sus respectivas comunidades. Sin embargo, tampoco existen criterios uniformes sobre el momento de ingreso exacto en la madurez. Por ejemplo, la Iglesia Adventista del Séptimo Día, sitúa esa fecha tras cumplir los doce años.

Toda esta serie de realidades se presentan independientemente del compromiso personal que desde las instituciones familiares se tenga con la entidad religiosa y que queda reflejado de una forma u otra con respecto a las obligaciones colectivas: «Normalmente el padre de familia intenta aportar sus hijos a la Iglesia»<sup>31</sup>. Por lo general, el contacto que estas personas establecen se produce desde una dimensión de «no compromiso»:

A partir de los 14 los integramos en la iglesia porque el niño lo que se le hace es una instrucción de la palabra. No se le agobia con el tema de la asistencia sino que se le atiende más como una especie de juego. Para los niños venir al culto es como venir a un sitio donde se lo van a pasar bien, a jugar y a disfrutar aunque algún día se le coja y se les lleve la palabra<sup>32</sup>.

---

29. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

30. Conviene matizar que otros grupos pertenecientes a la confesión evangélica como, por ejemplo, luteranos y metodistas, se asemejan a la práctica católica del bautismo como práctica desarrollada en los meses posteriores al nacimiento.

31. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

32. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

Debe ser señalado también que la ausencia de un rito de bautismo asociado directamente al nacimiento no supone una renuncia a otras fórmulas rituales de carácter simbólico como demostración de pertenencia en los términos señalados con anterioridad. En el caso de las iglesias evangélicas, esta tipología cabría ser identificada mediante las celebraciones denominadas «presentaciones» como las ilustradas en la siguiente imagen.



Presentación en la Iglesia del Señor  
Fuente: Iglesia del Señor

El bautismo inserto en la madurez, como proceder diferenciado del obrar tradicional católico, resulta especialmente subrayado entre las confesiones que lo practican como un elemento distintivo que enfatiza la voluntariedad de las pertenencias:

Nuestro bautismo se diferencia del católico porque, como hizo Jesús en el Jordán, llevamos a cabo una inmersión completa de la persona, no la rociamos. También pretendemos que solo se produzca una vez que la persona sea racionalmente madura para decidir si se bautiza o no<sup>33</sup>.

Son este tipo de prácticas las que permiten la utilización de uno de los conceptos más habituales, el de membresía, en términos de vinculación estable con la entidad. Es decir, derivado del cumplimiento con una de las prácticas constituyentes unida a otra serie de criterios como la permanencia y participación de la entidad desde una dinámica temporal. No obstante, estos mismos elementos pueden también ser objeto de revisión y retrotraen las señaladas

---

33. <http://www.diariodenavarra.es/20080107/navarra/mas-mil-testigos-jehova-navarra-celebraron-asamblea-anual-anaitasuna.html?not=2008010702295940&dia=20080107&seccion=navarra&seccion2=sociedad>

dificultades para suministrar cifras. En estas ocasiones las posibilidades de cuantificación son mayores aunque continúa manteniéndose un grupo de personas con presencia fluctuante:

La membresía nosotros aquí la entendemos... llevar bien a rajatabla y lo basamos en las personas que han sido bautizadas aquí y que llevan más de un año formando parte activa de la congregación. Ese es el requisito que más o menos ponemos para poder ser miembro de la iglesia pero tampoco es fijo [...] Con membresía 150, luego hay 50 personas que van, que vienen<sup>34</sup>.



Ceremonias de bautismos  
Fuente: <http://www.ccpamplona.es/>

Pese a la indicada disparidad de criterio a la hora de señalar a las personas que componen ese cuerpo social que estructura las comunidades, algunas de ellas acometen esfuerzos evidentes en esta dirección. Sin embargo, existen criterios muy diversos en cada una de las confesiones e, incluso, en el seno de cada una de ellas. Así, existen varias tendencias marcadas respecto al registro del número de miembros que concederían ser catalogadas de la siguiente manera.

En primer lugar, aquellas entidades que mantienen un control detallado sobre estas personas. Ello les permite estructurar y manejar listados nominales de las mismas. Entre este grupo podría incluirse, por ejemplo, Testigos Cristianos de Jehová, Iglesia adventista o la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. En la mayoría de estos casos el registro incorpora datos básicos como edad, sexo, forma de contacto, etcétera.

En segundo lugar, estarían todas aquellas, la mayor parte de las entidades consultadas, que, como se apuntara anteriormente, pese a tratar de establecer mecanismos de conteo, señalan la existencia de barreras para la efectución de esta tarea:

---

34. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

Las membresías de las iglesias evangélicas son un poco relativas porque la gente no está registrada como en la Iglesia católica. Aquí existe una manera de contabilizar por las personas bautizadas dentro de la iglesia pero muchas personas que vienen ya están bautizadas en otras iglesias. Entonces, el contar la membresía es uno de los puntos que siempre son difíciles de poder contabilizar. No hay un registro estable<sup>35</sup>.

Por último, están aquellos grupos que no consideran oportuna la elaboración de un listado de estas características. Las razones se fundamentan en la propia filosofía organizativa o simplemente en la imposibilidad de control. En estos casos, el discurso refleja que la ausencia de un control personalizado es un elemento facilitador para lograr la adscripción y permanencia de estas personas. Como resultado, el compromiso se reduce a la mínima expresión e, incluso, solo recoge cuestiones básicas en relación a la práctica:

No hay ni listado de miembros, sabemos el nombre de las personas por deferencia de trato pero no hay ni un simple listado, mucha gente señala que se siente tan libre en este centro [...] A las personas que llegan al centro se les pregunta cómo se llaman y hay una presentación. Esta es la relación que se establece [...] Y si tiene experiencia en meditar para ver si le tienes que dar una silla o un cojín [...] Es un servicio abierto [...] La gente entra, sale, viene cuando le parece, cuando lo necesita, sin dar ninguna explicación<sup>36</sup>.

En este cuerpo de entidades podrían integrarse, con las reservas propias de un escenario diverso, agrupaciones como la Iglesia Evangélica de Filadelfia, las comunidades islámicas o centros de meditación budistas que podrían ser inscritos en el denominado nuevo budismo<sup>37</sup>. Este último grupo merece una atención específica.

Esta tipología del budismo, la implantada fuera de Asia, y especialmente en América, Australia y Europa, es mayoritaria en el territorio navarro. Se la caracteriza por estar fundamentalmente formada por personas conversas que acentúan la necesidad de adaptación a la modernidad por encima de escuelas y modelos enlazados con componentes étnicos. El resultado es un cuerpo social adaptado a contextos locales en aspectos como el género, disciplina o liderazgo. También se caracteriza por un desarrollo importante de las prácticas en el espacio personal no colectivo (salvo cursos de meditación o autoayuda esporádicos). Es decir, un hecho que prácticamente impide la cuantificación del volumen de personas que componen este grupo. En relación a este énfasis sobre la dimensión práctica de la meditación, cabe subrayar que los mayores inconvenientes para

---

35. La Casa de la Alabanza (Tudela).

36. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

37. Véase glosario en la web: Nuevo budismo (nota 3 p. 13).

la cuantificación también provienen de realidades de compatibilidad entre las prácticas budistas y la identificación con otra religión (en el caso de Navarra, fundamentalmente el catolicismo). Este sincretismo conlleva que las personas responsables de los distintos centros budistas subrayen las dificultades para establecer el número de personas budistas en Navarra, debido esencialmente a que muchas de ellas se insertan en el espacio cristiano católico al mismo tiempo que participan en enseñanzas, retiros, meditaciones u otras prácticas y actividades budistas. Incluso el nacimiento histórico de determinados grupos budistas, como por ejemplo, Dojo Zen Pamplona, está inicialmente ligado al desarrollo de sus actividades en un espacio de culto eminentemente católico como es el Seminario pamplonés. Estos hechos empujan en algunos casos a la definición o consideración del budismo como filosofía frente a religión, una circunstancia que también tiene una notoria incidencia en el carácter no proselitista de la misma.

### Tendencias temporales

Una vez realizado el esfuerzo de delimitación de algunos de los factores relacionados con los criterios de pertenencia y cuantificación del número de miembros que componen las distintas entidades, es preciso establecer un análisis en relación a la coordenada temporal. Atendiendo a estas tendencias, el número de miembros es claramente creciente en la mayoría de las confesiones religiosas minoritarias entrevistadas. Como dato significativo, en ningún caso se señala un descenso en el volumen de personas que participan de la comunidad. De este modo, si bien la evolución es dispar en grado y son expuestas las mencionadas dificultades de medida, los discursos recogidos ofrecen un crecimiento neto evidente: «Hemos crecido mucho»<sup>38</sup>, «Se están agregando cada día más»<sup>39</sup>, «Se ha crecido pero de una manera muy buena, increíble»<sup>40</sup>, «Ha ido creciendo poco a poco»<sup>41</sup>, «La evolución ha sido fenomenal»<sup>42</sup>, «El número de gente lentamente sigue creciendo»<sup>43</sup>.

Además, se recalca que este crecimiento se concentra en períodos de tiempo cercanos. Es decir, pese a existir procesos de constitución recientes que debieran estar asociados a dificultades de comunicación por parte de las organizaciones hacia los entornos, la realidad muestra que, en algunos casos, el número de miembros puede llegar incluso a duplicarse rápidamente: «Es una iglesia que nació con unos 35 feligreses y en seis meses estamos ya más de 60 personas»<sup>44</sup>.

---

38. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

39. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

40. Comunidad islámica (Cintruénigo).

41. Testigos Cristianos de Jehová (Alsua).

42. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

43. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

44. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

En muchas ocasiones este crecimiento no solo responde a la ampliación del número de miembros sino también es extensivo a la asistencia al conjunto de las actividades que desarrollan las entidades o al número de personas responsables que ocupan la estructura organizativa de las mismas:

Hemos crecido un poco en tema de radio, estudios bíblicos, escuelas dominicales, un poco como iglesia, es decir, el tratar a la gente que no está dentro del centro a tratar con ellos. Por ejemplo, emigrantes que vienen y reúnes [...] Ha crecido también en diáconos, copastores, etcétera<sup>45</sup>.

Por último, entre las consecuencias directas de este incremento se encuentran el surgimiento de nuevas demandas respecto a los propios recursos y, entre ellos, sobresale especialmente el lugar de culto. Este, ya sea por su inexistencia o por la necesidad de un mayor tamaño, dibuja realidades problemáticas que responden a la gran relevancia otorgada al lugar de culto como espacio de encuentro y como estructura conformadora de la organización interna.

### **Composición demográfica**

A pesar de las apreciadas dificultades para cuantificar el número de miembros que componen las distintas confesiones minoritarias, la información obtenida en los diversos encuentros con las entidades religiosas permite examinar brevemente las características demográficas de estos grupos. Para ello serán contemplados una serie de aspectos básicos como el sexo, la edad o la procedencia nacional.

#### *a) Sexo*

En relación al número de hombres y mujeres presentes en cada una de las comunidades y, como se indicara con anterioridad, reconociendo la carencia de un registro detallado en la mayoría de las entidades visitadas, la tendencia general establece porcentajes muy parejos entre ambos sexos: «Mitad y mitad más o menos»<sup>46</sup>. No obstante, y al igual que se percibiera en el arranque contextual a través del detallado perfil presentado por los estudios de juventud, existe cierta preponderancia de mujeres en el seno de estas agrupaciones: «Hay más mujeres que hombres, yo diría que es un 60% de mujeres y un 40% de hombres»<sup>47</sup>.

La semejante presencia de ambos sexos cabría ser interpretada, en primer lugar, como resultado natural de la propia distribución demográfica del territorio navarro. Tomando como referente los datos del avance del Padrón suministrados por el Instituto Nacional de Estadística (INE) a 1 de enero de 2010, de 636.924 habitantes empadronados, 318.423 son varones y 318.501 mujeres. Es decir, los

---

45. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

46. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

47. La Casa de la Alabanza (Tudela).

datos suministran unos porcentajes de presencia simétrica para el conjunto de la sociedad, que se reproduciría en el espacio de presencia y participación religiosa. En segundo lugar, y una de las razones más apuntadas desde algunas confesiones minoritarias que explicaría este equilibrio, estaría la variable estado civil. La proporcionalidad de sexos sería explicada fundamentalmente por el hecho de que las personas que componen las comunidades son matrimonios entre hombres y mujeres: «Mitad y mitad más o menos porque son matrimonios»<sup>48</sup>. En relación a este último aspecto, esta realidad demográfica, frecuentemente referida bajo el término «mixta»: «Un 50% y 50%. Son matrimonios. Es una iglesia mixta»<sup>49</sup>, está asociada a la idiosincrasia de algunas de estas confesiones donde la estructura familiar tradicional tiene un peso importante dentro del grupo:

Los ortodoxos no viven separados de la familia. Hay un porcentaje muy bajo de personas que los hijos están allá estudiando y a lo mejor no pueden dejar el colegio, pero la mayoría tiene sus familias aquí. No es comprensible para una familia ortodoxa vivir separados. Esto está fuera del pensamiento ortodoxo<sup>50</sup>.

La alusión previa a un porcentaje ligeramente superior en el caso de las mujeres (generalmente apuntado en términos de una proporcionalidad de 60%-40%) podría responder a que, por lo general, la participación de las mujeres en el tejido asociativo es mayor que la de los hombres. En esta dirección, responsables de algunas entidades atribuyen a las mujeres mayores dosis de sensibilidad en el espacio religioso, que daría respuesta a este porcentaje levemente superior.

Existen excepciones a esta mayor presencia de mujeres. Por ejemplo, la comunidad musulmana traslada que los porcentajes se invierten de forma notable: «Hay más hombres que mujeres, digamos el 85% de hombres»<sup>51</sup>. Las razones para esta distribución de hombres y mujeres son las siguientes. La comunidad musulmana asentada en Navarra está compuesta mayoritariamente por personas que han realizado un tránsito migratorio reciente, mayoritariamente en los últimos diez años, desde países islámicos (fundamentalmente Marruecos y Argelia). Este tránsito, que fundamentalmente es adscrito a la búsqueda de mejores condiciones de vida, ha sido inicial y principalmente efectuado por hombres en solitario que, tras estabilizar su situación laboral, han podido articular procesos de reagrupación familiar. Por ello es notable el cambio sufrido en los últimos años ya que conforme han avanzado los procesos de reagrupación, la tendencia es hacia una progresiva equiparación de los porcentajes de sexo.

---

48. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

49. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

50. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

51. Comunidad islámica (Cintruénigo).

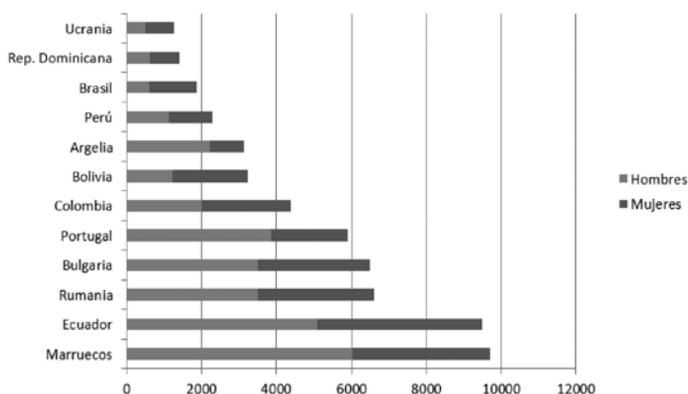
No obstante, la presencia de un importante número de varones solteros en este colectivo mantiene todavía una preeminencia de este sexo en la comunidad musulmana. El señalado desequilibrio entre hombres y mujeres en el seno de la comunidad musulmana puede comprobarse perfectamente en los datos que suministran las siguientes tablas al atender la procedencia (continente, principalmente África, y países, fundamentalmente Marruecos y Argelia) de la mayoría de las personas que componen este grupo en Navarra.

**Tabla 20: Distribución por sexos (Continentes)**

Nacionalidad	Total	Hombres	Mujeres
<b>Total extranjeros/as</b>	71.369	38.819	32.550
<b>EUROPA</b>	26.598	14.763	11.835
<b>UNIÓN EUROPEA (27)</b>	23.724	13.531	10.193
<b>EUROPA NO COMUNITARIA</b>	2.874	1.232	1.642
<b>ÁFRICA</b>	16.746	10.897	5.849
<b>AMÉRICA</b>	26.451	12.267	14.184
<b>AMÉRICA CENTRAL</b>	2.468	1.024	1.444
<b>AMÉRICA DEL NORTE</b>	733	324	409
<b>AMÉRICA DEL SUR</b>	23.250	10.919	12.331
<b>ASIA</b>	1.546	879	667
<b>OCEANÍA</b>	28	13	15

Fuente: Observatorio de la Inmigración en Navarra

**Gráfico 12: Distribución por sexos (Países)**



Fuente: Observatorio de la Inmigración en Navarra

Es preciso indicar que las estimaciones realizadas respecto al porcentaje de hombres y mujeres presentes en las comunidades musulmanas también están directamente relacionadas con aspectos como la presencia física y la visibilización. En el caso de las mujeres, y considerando la utilización diferenciada de los espacios entre hombres y mujeres que se establece en los espacios de práctica colectiva, su presencia está generalmente limitada, como indican sus responsables, por la falta de espacio existente actualmente en la mayoría de los lugares de culto visitados. Como se acometerá en posteriores apartados, la precariedad de algunas de estas instalaciones habilitadas para el culto incide manifiestamente en la presencia de las mujeres. En resumen, a la señalada realidad demográfica vinculada a los tránsitos migratorios se añade una menor presencia y visibilidad del colectivo femenino asociado al desarrollo de la práctica en los espacios colectivos.

Por último, esta llamada a la incidencia de fenómenos migratorios que tienen su reflejo en la distribución por sexo de las comunidades también es ampliable a otras realidades puntuales, en este caso de signo contrario, es decir, tendentes a señalar un mayor número de mujeres entre las personas que componen el colectivo: «Vinieron muchas mujeres bolivianas en una especie de boom con unas historias tremendas, con sus hijos allí y ha habido una explosión tremenda»<sup>52</sup>. Estos discursos se corroboran atendiendo a los datos que para Bolivia suministraba anteriormente el gráfico correspondiente a la distribución por sexos.

### *b) Edad media*

El análisis de la edad media del conjunto de personas que conforman las distintas entidades religiosas visitadas tiene como objeto fundamental escrutar un elemento cardinal en el nacimiento, desarrollo y evolución futura de estas. Es decir, en la misma dirección que la atención inicial del colectivo juvenil en el apartado dedicado a la delimitación del contexto de inserción.

Las dificultades para articular un perfil de edad extensible al conjunto de las confesiones minoritarias y precisar contornos en un espacio múltiple son evidentes. En ocasiones, esta variable puede incluso no ser considerada como un elemento sustantivo desde el discurso religioso: «No hay edad con Cristo»<sup>53</sup> e impide delimitar su influencia. Sin embargo, una de las constantes observadas es la existencia de comunidades jóvenes y que, a su vez, están siendo engrosadas por nuevas personas que tienen esta condición. Este apelativo es empleado con las reservas semánticas y metodológicas necesarias que requiere un concepto de estas características, principalmente debido a que el abordaje que viene realizándose sobre el conjunto de las entidades maneja personas de muy diversas

---

52. La Casa de la Alabanza (Tudela).

53. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

características. No obstante, se considera apropiada la extensión del concepto «joven» a las realidades conocidas en una doble dirección. En primer lugar, y desde un enfoque organizativo, por la inserción del desarrollo de las confesiones en un fenómeno social de emergencia reciente que caracteriza a gran parte de las entidades objeto de análisis. En segundo lugar, y como viene siendo presentado, por la composición mayoritaria de personas que ocupan estos grupos de edad más bajos. Especialmente a través de la presencia en las comunidades de un elevado número de niños y niñas:

Tenemos un 30% de niños, tenemos muchos niños, la verdad es que sí<sup>54</sup>.

Hay muchísimo niño y muchísimo joven<sup>55</sup>.

Si bien, como se puntualizaba anteriormente, la presencia de niños y niñas debe ser abordada con reservas, ya que en muchas entidades no se consideran miembros y por lo tanto, no tendría una afección directa sobre la media de edad del grupo, su notable presencia hace que, por lo general, la excepcionalidad sea asociada a las personas mayores:

Mayores de 65 hay cuatro<sup>56</sup>.

La persona más mayor tiene 74 años. Solamente una persona así<sup>57</sup>.

Apartando una pareja de mayores todos los demás somos jóvenes<sup>58</sup>.

Por último, el recogido énfasis en destacar la presencia de niños y niñas en las comunidades religiosas responde a una generalizada percepción de que esta es una garantía de futuro para la entidad. Por ello, algunos discursos reparan en la necesidad de incorporar un mayor número de estas personas como futuras sustentadoras de la organización y garantes de su supervivencia: «Aquí la natalidad está baja, cuesta mucho, hay unos diez niños y tenía que haber treinta»<sup>59</sup>. En aquellas congregaciones donde el número de niños y niñas es elevado, su presencia es altamente valorada en el destacado componente beneficioso de la propia comunidad: «Niños tenemos bastantes para ser una congregación pequeña»<sup>60</sup>.

---

54. La Casa de la Alabanza (Tudela).

55. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

56. Fe bahá'í (Valle de Erro).

57. La Casa de la Alabanza (Tudela).

58. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

59. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

60. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).



Imágenes de niños y niñas en las actividades del Centro Familiar Cristiano  
Fuente: Centro Familiar Cristiano

En resumen, como resultado de las descripciones anteriores, y con las reservas señaladas de, por un lado, las dificultades de las personas responsables para realizar la estimación aproximada y, por otro, la incapacidad de extender este perfil al conjunto de confesiones, la edad media adquiere, aunque dentro de la variabilidad subrayada, fundamentalmente valores cercanos a los 35 años: «La media sobre 40»<sup>61</sup>, «La edad media 30 años»<sup>62</sup>, «La edad media sería 25-30 años»<sup>63</sup>, «Hay más cuarentones que cincuentones»<sup>64</sup>, «Será una media de 30 años»<sup>65</sup>. Además, estos valores tienen una vinculación con una estructura relacional fundamentada principalmente en parejas jóvenes con hijos e hijas «La iglesia se forma fundamentalmente de familias con matrimonios jóvenes a partir de 30 años, es lo que más tenemos»<sup>66</sup>.

### *c) Procedencia*

España, Marruecos, Argelia, Pakistán, Siria, Túnez, Egipto, Bulgaria, Croacia, Serbia, Colombia, Bolivia, Ucrania, Rumanía, Portugal, Senegal, Congo, Venezuela, Ecuador, Honduras, Brasil, Nigeria, Irán, República Dominicana, Ghana, Libia, Iraq, etcétera. Esta serie de países sería una pequeña muestra de un fenómeno presente en el espectro religioso minoritario navarro: la realidad multinacional. Esta realidad se manifiesta nítidamente a través de las diversas procedencias de las personas que componen las entidades religiosas o

61. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

62. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

63. Comunidad islámica (Cintruénigo).

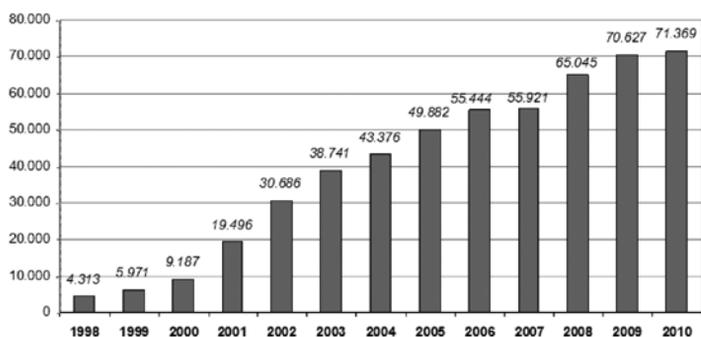
64. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

65. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

66. La Casa de la Alabanza (Tudela).

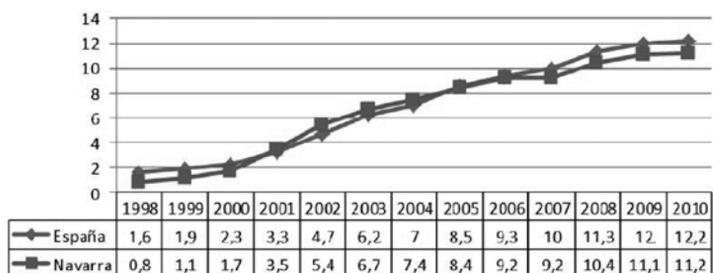
asisten a las prácticas y celebraciones periódicas: «Tienes croatas, ecuatorianos, colombianos, bolivianos, ucranianos, rumanos... vienen de casi todas las nacionalidades»<sup>67</sup>. Como puede comprobarse en los siguientes gráficos, esta composición plural resulta de la incidencia de los tránsitos migratorios que se han producido principalmente en los últimos diez años y que es común a la realidad estatal.

**Gráfico 13: Evolución de la población extranjera (Navarra: 1998-2010)**



Fuente: Observatorio de la Inmigración en Navarra

**Gráfico 14: Proporción de población extranjera (Navarra-España: 1998-2010)**



Fuente: Observatorio de la Inmigración en Navarra

67. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

**Tabla 21: Posición relativa resto de comunidades y media estatal**

COMUNIDAD AUTÓNOMA	Población Total	Extranjeros/as	% población extranjera s/total
BALEARS	1.106.049	242.256	21,9
COMUNITAT VALENCIANA	5.111.706	893.759	17,5
MADRID	6.458.684	1.079.944	16,7
MURCIA	1.461.979	241.865	16,5
CATALUÑA	7.512.381	1.198.538	16,0
CANARIAS	2.118.519	307.379	14,5
RIOJA (LA)	322.415	46.680	14,5
ARAGÓN	1.347.095	173.086	12,8
TOTAL ESPAÑA	47.021.031	5.747.734	12,2
NAVARRA	636.924	71.369	11,2
CASTILLA-LA MANCHA	2.098.373	229.554	10,9
ANDALUCIA	8.370.975	704.056	8,4
CASTILLA Y LEÓN	2.559.515	169.498	6,6
CANTABRIA	592.250	39.201	6,6
PAIS VASCO	2.178.339	139.369	6,4
ASTURIAS	1.084.341	49.286	4,5
GALICIA	2.797.653	109.670	3,9
EXTREMADURA	1.107.220	39.356	3,6

Fuente: Observatorio de la Inmigración en Navarra

### Datos y características la realidad plurinacional

La manifestada conformación diversa en el espacio de la procedencia evidencia el ya apuntado vínculo entre los tránsitos migratorios recientes y el auge de comunidades no católicas. En este sentido, si atendemos a los datos de la población residente en Navarra a 1 de enero de 2010, entre las 636.924 personas, 71.369 son extranjeras empadronadas en Navarra. Esta cifra supone un 11,2% de la población residente en Navarra. Sin embargo, observando la composición de las entidades religiosas minoritarias, y sin disponer de datos exactos debido a los mencionados problemas de identificación, es indudable que este porcentaje es notablemente multiplicado.

La razón se encuentra principalmente en el hecho de que las dos confesiones minoritarias más numerosas del territorio (musulmana y ortodoxa) están mayoritariamente compuestas por personas originarias de otros países. En concreto, en el caso de la comunidad musulmana, se nutre principalmente de personas de origen marroquí que, según estos últimos datos de 2010 y como puede contemplarse en la siguiente tabla, representa al colectivo extranjero más numeroso en Navarra con (9.694 personas) ocupando la posición que tenían las personas originarias de Ecuador (actualmente 9.494).

**Tabla 22: Personas extranjeras en Navarra (2010)**

<b>Países</b>	<b>% total extranjeros</b>	<b>Navarra</b>	<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>	<b>% hombres total país</b>
<b>Marruecos</b>	13,6	9.694	6.029	3.665	62,2
<b>Ecuador</b>	13,3	9.494	5.074	4.420	53,4
<b>Rumanía</b>	9,2	6.599	3.518	3.081	53,3
<b>Bulgaria</b>	9,1	6.492	3.507	2.985	54,0
<b>Portugal</b>	8,3	5.912	3.864	2.048	65,4
<b>Colombia</b>	6,1	4.384	2.010	2.374	45,8
<b>Bolivia</b>	4,5	3.227	1.226	2.001	38,0
<b>Argelia</b>	4,4	3.141	2.217	924	70,6
<b>Perú</b>	3,2	2.280	1.110	1.170	48,7
<b>Brasil</b>	2,6	1.876	599	1.277	31,9
<b>Suma de estos países</b>	74,4	53.099	29.154	23.945	54,9
<b>Resto de países</b>	25,6	18.270	9.665	8.605	52,9
<b>Total</b>	100%	71.369	38.819	32.550	54,4

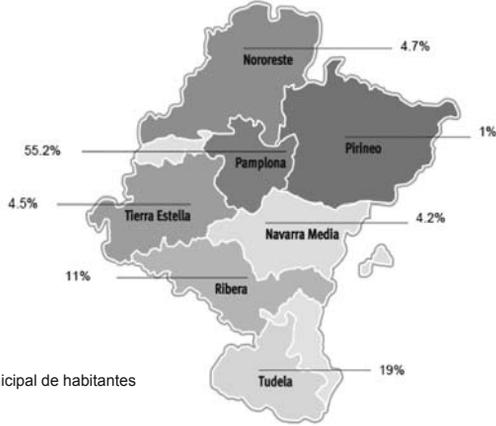
Fuente: Observatorio de la Inmigración en Navarra

Como queda reflejado en esta última tabla, y retomando la abordada distribución por sexos, la proporción de hombres sobre el total de personas del país es significativamente superior al resto en el caso de Argelia (70,6), Portugal (65,4) y Marruecos (62,2). Esta circunstancia rubrica la percepción destacada con anterioridad.

La evidencia de una composición multinacional tiene desigual incidencia numérica en las comunidades religiosas existiendo una variable significativa que es la ubicación rural o urbana. El colectivo migrante en Navarra, como puede verse en los siguientes gráficos, está fundamentalmente presente en los núcleos urbanos de Pamplona, Tudela, Barañain, Burlada y Estella donde se concentra más de la mitad de la población extranjera. Atendiendo a los términos relativos, es destacable una mayor incidencia en la zona sur del territorio navarro:

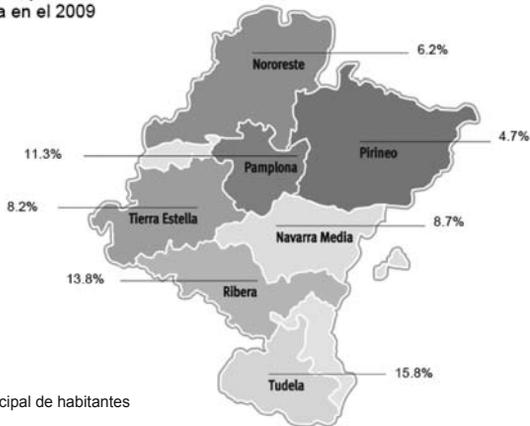
**Gráfico 15: Distribución territorial de la población extranjera en Navarra (2009)**

Distribución territorial de la población extranjera en Navarra en el 2009



Fuente: Padrón municipal de habitantes  
INE  
Elaboración propia

Proporción de población extranjera sobre el total de población, por zonas de Navarra en el 2009



Fuente: Padrón municipal de habitantes  
INE  
Elaboración propia

Fuente: Observatorio de la Inmigración en Navarra

Como se especificara inicialmente, el vínculo de los procesos migratorios producidos durante los últimos años en Navarra con la emergencia de expresiones religiosas que no se corresponden con la práctica mayoritaria de la población navarra (la religión católica) es visible. No obstante, conviene precisar que si bien esta realidad es reveladora, analizando los datos suministrados por la serie de encuestas sobre inmigración en Navarra realizadas por el Grupo de Investigación ALTER de la Universidad Pública de Navarra, los resultados muestran, en lo referente al año 2008<sup>68</sup>, que la religión católica (con un porcentaje del 55,7) sigue siendo la mayoritaria entre el grupo de personas originarias de otros países que recalán en Navarra. Entre el grupo de las minoritarias, como ha podido ser constatado en el propio desarrollo del trabajo de campo destaca la religión musulmana (con un porcentaje de 17,3) y la ortodoxa (11,0). En tercer lugar se situaría el espectro de la comunidad evangélica.

Los datos presentados arrojan que un 34,3% de la población inmigrante profesaba una religión diferente a la católica. Y tomando los datos del universo de la propia encuesta, es decir, 65.625 personas, el volumen de personas cuya identificación religiosa se adscribe a alguna de las minorías religiosas en Navarra serían 22.509 personas. Como fuera apuntado en la contextualización del escenario religioso navarro, esta cifra sería un punto de referencia para, en su combinación con los datos obtenidos del Centro de Investigaciones Sociológicas a través del barómetro, el establecimiento de la horquilla 25.000-30.000 personas que profesan alguna religión minoritaria en Navarra.

También resulta revelador el dato concerniente al número de personas extranjeras que declaran no profesar ninguna religión (9,2%). Si bien esta cifra se sitúa muy por debajo de la suministrada por el barómetro del CIS 2010 para el resto de población navarra (27,3% entre personas no creyentes y ateos/

---

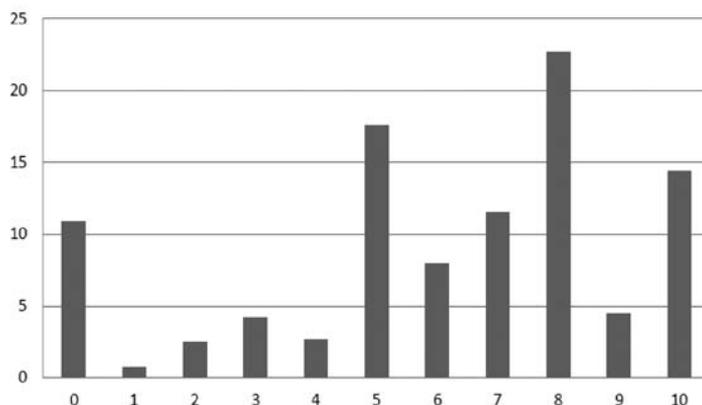
68. Conviene adjuntar una apreciación metodológica de relevancia dada la utilización de esta fuente de estudio: «El universo de la encuesta del año 2008 difiere parcialmente de los universos de las encuestas anteriores. En esta ocasión no se limita a la población extranjera de origen extracomunitario, sino que abarca al conjunto de personas inmigrantes residentes en Navarra. Es decir, el universo de esta encuesta incluye al conjunto de personas que han nacido en un país extranjero, independientemente de que su nacionalidad sea extranjera o española. De esta manera, se ha querido tener en cuenta a aquellas personas inmigrantes que después de un tiempo han obtenido la nacionalidad española y que a pesar de que a efectos administrativos son españoles de pleno derecho, pueden seguir viviendo experiencias derivadas de su condición de inmigrante. Por otra parte, la ampliación del universo permite escuchar la voz de colectivos de inmigrantes con gran peso en Navarra que actualmente forman parte de la Unión Europea (portugueses, búlgaros, rumanos, etc.). El universo se ha obtenido a partir de los datos provisionales del padrón a 1 de enero del 2008, referidos a la población de origen no español (inmigrante) residente en Navarra. La explotación de esta fuente se ha efectuado tomando como base las variables de nacionalidad, zona básica de residencia, sexo y edad. La ponderación de los datos maestros se elabora en una única fase, tomando en cuenta los datos provisionales del padrón a 1 de enero del 2008». Laparra, M., Martínez de Lizarrondo, A. y García de Eulate, T. (coords.), *Encuesta 2008. Inmigración en Navarra*, Pamplona, Cátedra UNESCO de Ciudadanía, Convivencia y Pluralismo, 2009.

**Tabla 23: Práctica religiosa entre la población extranjera (año 2008)**

	%
<b>Católica</b>	55,7
<b>Musulmana</b>	17,3
<b>Ortodoxa</b>	11,0
<b>Adventista</b>	0,8
<b>Testigos de Jehová</b>	0,7
<b>Budista</b>	0,4
<b>Mormona</b>	0,2
<b>Hinduista</b>	0,1
<b>Anglicana</b>	0,2
<b>Bautista</b>	0,4
<b>Filadelfia</b>	0,1
<b>Pentecostal</b>	0,7
<b>Otras evangélicas</b>	1,6
<b>Otras religiones</b>	0,8
<b>Ninguna</b>	9,2
<b>Ns/Nc</b>	0,8
<b>Total</b>	100%

Fuente: *Encuesta a la población inmigrante en Navarra 2008*

**Gráfico 16: Valoración de la religión en la vida (Navarra: 2008)**

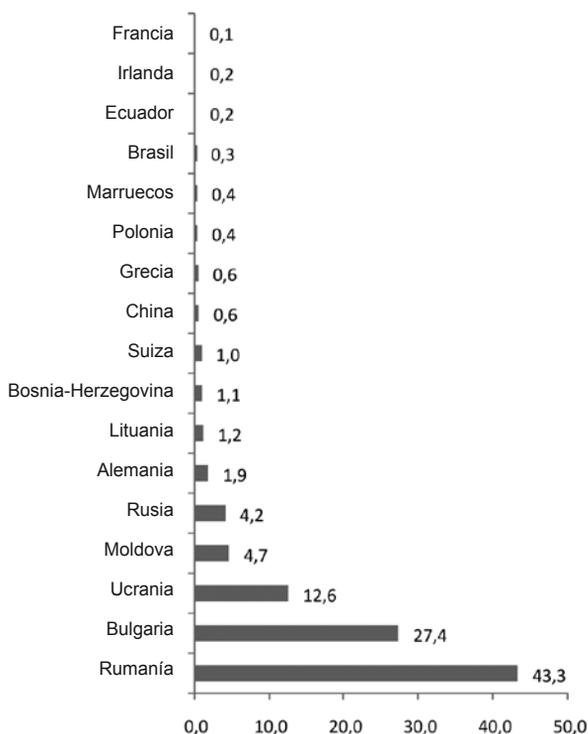


Fuente: *Encuesta a la población inmigrante en Navarra 2008*

as), su tendencia en los últimos años (especialmente desde el año 2003 al año 2008) es claramente creciente. Esta circunstancia podría ser interpretada en los términos detalladamente mostrados en la aproximación inicial donde se destacaba el doble proceso convergente relativo a, por un lado, la emergencia de nuevas expresividades religiosas y, por otra, las dinámicas secularizadoras. En definitiva, un proceso de dimensiones globales que también afecta a los lugares de origen de las personas inmigrantes.

En la dirección tomada, es de interés subrayar que el ejercicio y manifestación de la práctica religiosa establece el espacio identitario básico y, por tanto, condiciona la relación con el mundo cotidiano. En este sentido, algunos datos recogidos en la *Encuesta a la población inmigrante en Navarra 2008* proporcio-

**Gráfico 17: País de procedencia de las personas que profesan la religión ortodoxa (Navarra: 2008)**

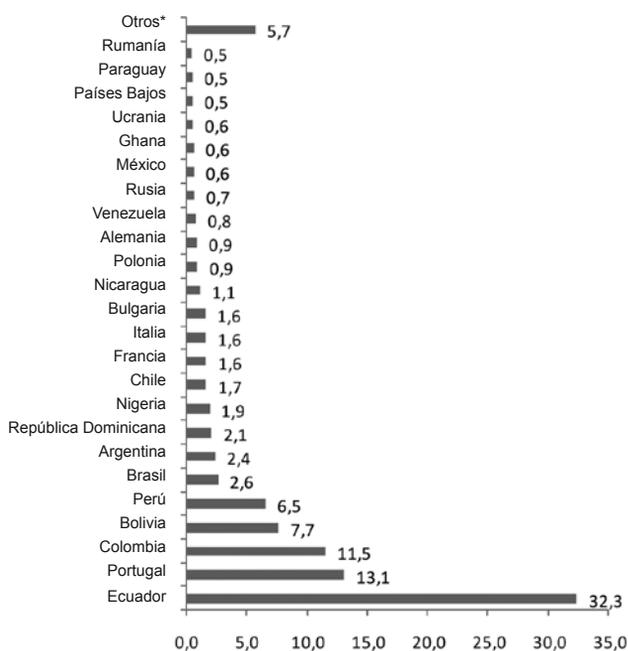


Fuente: *Encuesta a la población inmigrante en Navarra 2008*

nan información detallada sobre la relevancia de la religión para estas personas. En una escala del 0 al 10, las respuestas se concentran mayoritariamente (78,8) en los valores comprendidos entre el 0 y el 5. Es muy elocuente el porcentaje (41,6) que agrupa los valores de respuesta 8, 9 y 10. Es decir, una valoración de la religión en la vida particular de las personas entrevistadas que para un 41,6% de las personas sería señalada, en términos de notable o sobresaliente.

A pesar de las lógicas restricciones de la muestra, en lo concerniente a la distribución por países de procedencia que suministra la *Encuesta a la población inmigrantes en Navarra 2008*, los resultados, como puede apreciarse en los siguientes gráficos, son extremadamente variados, tanto para las personas que profesan la religión católica como para las principales confesiones minoritarias:

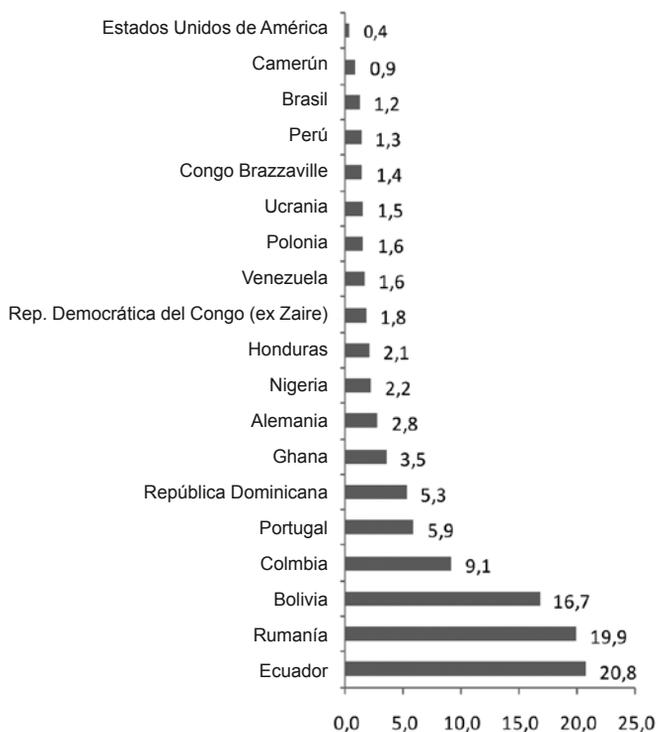
**Gráfico 18: País de procedencia de las personas que profesan la religión católica (Navarra: 2008)**



\*Entre los países que ocupan este porcentaje, con una representación igual o menor al 0,3, se encuentran: Uruguay, Guatemala, China, Camerun, Lituania, Congo Brazzaville (no Zaire), Angola, Estados Unidos de América, Cuba, Reino Unido, Guinea Ecuatorial, Moldova, Australia, Senegal, Costa Rica, El Salvador, Dominica, Zaire, Congo, República Democrática Del Congo, Kinshosa (ex Zaire), Cabo Verde, Suiza, Guinea Bissau, Guyana, Liberia, Malí, Filipinas, Eslovaquia, Honduras, Panamá, Bélgica, Surinam, Guinea (República) e Irlanda.

Fuente: *Encuesta a la población inmigrante en Navarra 2008*

**Gráfico 19: País de procedencia de las personas que profesan la religión evangélica (Navarra: 2008)**



\*En este caso, las variables incluidas en este grupo son: «Anglicana», «Bautista», «Filadelfia», «Pentecostal» y «Otras evangélicas».

Fuente: *Encuesta a la población inmigrante en Navarra 2008*

#### COMPOSICIÓN INTERNA ATENDIENDO A CRITERIOS DE PROCEDENCIA

Hasta el momento, los datos presentados permiten interpretar ciertas realidades desde una dimensión cuantitativa. No obstante, existen diferencias notables entre confesiones y entre contextos que advierten fenómenos puntuales y localizados. En esta dirección, las percepciones que las personas responsables de las entidades tienen del vínculo entre el fenómeno migratorio y la efervescencia de expresividades religiosas diversas responde generalmente a realidades y escenarios concretos:

Hemos visto que ha habido un boom tremendo de gente boliviana. No teníamos a nadie de Bolivia y de repente un montón. No sé si es que justo

antes de la regularización que vinieron todos y... hemos visto una explosión de gente boliviana pero mucha, mucha<sup>69</sup>.

Como consecuencia, no todas las confesiones preguntadas señalan una incidencia pareja del factor migratorio en el desarrollo de las comunidades y, por tanto, sería preciso un análisis pormenorizado a partir de datos nominales de cada entidad para permitir estas afirmaciones. Sin embargo, como aproximación teórica y apoyada en los datos suministrados con anterioridad, los testimonios recogidos conceden la oportunidad de realizar una descripción y catalogación general del peso relativo que estas personas tienen en los diferentes grupos.

En primer lugar, se identifican entidades compuestas exclusivamente por una nacionalidad: «Todos rumanos»<sup>70</sup>, «Españoles todos»<sup>71</sup> o con matices regionales «Españoles solamente [...] Españoles y vascos, y andaluces...»<sup>72</sup>. Este tipo de organizaciones podrían ser denominadas como iglesias nacionales si bien son evidentes las matizaciones que este apelativo entraña debido a que la condición nacional, aunque suponga un elemento común, no resulta un distintivo imprescindible de adscripción.

En segundo lugar, cabría añadir un tipo de entidades que responderían a lo que en anteriores estudios se ha venido denominando iglesias étnicas. Es decir, aquellas donde el elemento de convergencia entre sus miembros responde al factor «etnia». El ejemplo histórico más conocido en el territorio navarro sería la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Entre los numerosos y extendidos emplazamientos de esta confesión, la presencia de la etnia gitana (en distintas nacionalidades: española, portuguesa, rumana, etcétera) es prácticamente total. Ambas tipologías, tanto nacionales como étnicas, tal como era avanzado previamente, no siempre reflejan una uniformidad completa y son permeables a la incorporación de otras procedencias debido fundamentalmente a la disposición aperturista de las entidades «No habría ningún inconveniente, aquí podría venir todo el mundo que quiera»<sup>73</sup>. Este hecho ha quedado demostrado en los procesos sufridos por la mayoría de las entidades consultadas. El resultado es que son frecuentes las situaciones donde estas iglesias den cabida a otras minorías que se acercan por proximidad:

La mayoría son rumanos. Acuden a la parroquia también rusos y ucranianos. La mayoría de los pueblos que son ortodoxos. Algunos de Serbia también...<sup>74</sup>

---

69. La Casa de la Alabanza (Tudela).

70. Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata (Pamplona).

71. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

72. Fe bahá'í (Tudela).

73. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

74. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

Mayormente son portugueses salvo dos familias españolas<sup>75</sup>.

Todos españoles menos un dominicano<sup>76</sup>.

Hay un colombiano y los demás son todos españoles<sup>77</sup>.

En tercer lugar, en referencia a aquellas comunidades que despliegan la citada dimensión plurinacional, las realidades también pueden catalogarse como diversas. Por un lado, grupos donde la incorporación de personas procedentes de otros países guarda cierta proporcionalidad o coincide con la realidad múltiple que pudiera producirse en otros espacios sociales. Es decir, producto de procesos sociales transnacionales de movimiento de personas que afectan a todos los ámbitos de la sociedad y, entre ellos, a la constitución y composición de estas entidades:

En general gente de aquí, gente además afincada ya en Pamplona [...] Hay gente que se han ubicado aquí de otros países, incluso gente de color que han estado una temporada, ahora en esta fase no aparecen pero tomaron refugio aquí, uno de Senegal, otro del Congo, pero esto ya son cosas como más aisladas pero que han encontrado espacio<sup>78</sup>.

Por otro lado, están aquellos grupos donde el porcentaje de personas oriundas de otros territorios es notoriamente superior al que cabría esperar en función al fenómeno expuesto con anterioridad. En este sentido, como se viene apuntado reiteradamente, el fenómeno migratorio ha resultado un factor notablemente incidente en los últimos años en el territorio navarro:

Hay españoles, etnias del norte, rumanos, colombianos, ecuatorianos, brasileños, venezolanos [...] Esta es una iglesia multirracial. De extranjeros puede haber un 20 o 25% en general<sup>79</sup>.

Lo que más es gente de Tudela pero también con el tema de la inmigración pues está todo un poco mezclado, yo creo que son un 50% españoles y un 50% inmigrantes más o menos<sup>80</sup>.

---

75. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

76. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

77. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

78. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

79. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

80. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

Pese a que la normalidad es la tónica general al hablar de la convivencia de procedencias diversas en el seno de las comunidades, los grupos consultados ostentan diferentes posturas a la hora de abordar y gestionar este fenómeno. Por ejemplo, en el ámbito de las relaciones cotidianas, se advierten esfuerzos mutuos entre las personas autóctonas y alóctonas para hacer efectiva esta convivencia (cultos bilingües, jornadas multiculturales, etcétera). En esta línea, puede acreditarse que la dimensión estrictamente religiosa actúa como el vínculo y nexo común principal que facilita el desarrollo de esta convivencia cotidiana en una dimensión no conflictiva: «Es muy sencillo. Juntarnos y lo que es la oración, es la oración»<sup>81</sup>. En definitiva, la práctica religiosa compartida, como podrá confirmarse, es el pilar que sostiene la convivencia entre las distintas personas y orígenes que se dan cita en las confesiones minoritarias establecidas en Navarra.

Esta convivencia entre diferentes nacionalidades tiene una plasmación indudable cuando la diversidad se traduce en los órganos representativos y decisorios de cada comunidad. Es decir, cuando personas originarias de otros países acceden a las instituciones de representación o las propias entidades son capaces de incorporar esta pluralidad. En este sentido, pese a las dificultades que puede entrañar en colectivos altamente heterogéneos en su componente nacional, una circunstancia que los datos anteriormente expuestos hacen evidente, algunos grupos se esfuerzan en acoger la pluralidad en sus órganos rectores atendiendo escrupulosamente al número de miembros que la componen:

El trabajo de la comunidad se reparte entre todos. Cada colectivo o cada país tienen dos o tres representantes que representan dentro del colectivo de lo que es la junta. Esto según porcentajes. Si tiene la mayoría pues más o menos calculamos tres o cuatro personas, sí tiene menos, pues dos. Si es poca gente, pues uno<sup>82</sup>.

Ello supone que, en el caso del testimonio anterior, en el órgano responsable de gestionar la comunidad, en este caso el Consejo de Administración o Junta de la comunidad musulmana de Pamplona, la larga decena de nacionalidades presentes (Marruecos, Argelia, Pakistán, Siria, Túnez, Egipto, Bulgaria, etcétera) conformen un cuerpo directivo de 17 personas. Evidentemente, esta disposición para otorgar representatividad a cada una de las nacionalidades es muy difícil de articular o está en gran medida limitada en el seno de comunidades donde la multiplicidad es muy elevada por el riesgo de gestión operativa que entraña constituir órganos con elevada representación.

---

81. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

82. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

Si bien se señalara que el factor religioso representa un elemento fundamental para la convergencia, y pese a que no suele ser nombrado como frecuente, entre los problemas generados en la convivencia cotidiana se encuentran algunos obstáculos derivados de la tendencia a vincular religión y cultura. Este tipo de situaciones provocan, en algunos casos, una reorganización de algunas disposiciones de los propios postulados religiosos para lograr que prevalezca la unidad grupal:

Como la Fe bahá'í nació en Irán, los bahá'ís iraníes tienden a asociar sus tradiciones culturales con las tradiciones religiosas y creo que eso no es correcto [...] Eso puede generar, no te voy a decir tensiones así graves de no se qué, pero sí, a veces, se produce una falta de unidad de visión que al final se resuelve: oye mira aquí en los textos pone esto y una cosa es lo que tú tengas como iraní y otra cosa es lo que dice la religión [...] A veces, en parte de los bahá'ís iraníes sí que tienen ese problema de mezclar una cosa con otra<sup>83</sup>.

Estas realidades de enfrentamiento entre dimensiones religiosas y culturales son trasladables a algunas de las denominadas iglesias étnicas, concretamente, en su surgimiento. Estas son habitualmente resultado de procesos de segregación de otras comunidades donde no se ha logrado que el binomio religión-cultura destaque el primer elemento como vínculo de unión organizacional. Este procedimiento, es incluso circunstancialmente comprendido y naturalizado por las propias entidades sujeto de los procesos de segregación. Como se recoge en el siguiente testimonio, estos grupos subrayan que no siempre involucra a la totalidad de las personas que componen el origen étnico-cultural:

Es lógico que los nigerianos agrupen su ideología, su lenguaje y sus costumbres de culto, pero son evangélicos. Tenemos un grupo de nigerianos que son seis u ocho, pero la gran mayoría de nigerianos se reúnen allí. Creo que son un grupo de 30 a 35<sup>84</sup>.

Desde el punto de vista temporal, y retomando la influencia migratoria, se indica que las características de este tipo de iglesias las convierte en estructuras generalmente inestables en sus primeros momentos debido a un elevado grado de movilidad tanto en el caso de las personas responsables como de sus miembros. Esta coyuntura también incide en las relaciones que los indicados grupos pueden tener con las entidades de su propia confesión. A modo de ejemplo, podrían ser distinguidas las iglesias evangélicas compuestas por rumanos o subsaharianos.

---

83. Fe bahá'í (Valle de Erro).

84. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

Como ha sido avanzado, el binomio religión-cultura puede ser fuente de ciertas tensiones en el marco de convivencia entre personas con diferente origen. Ello obliga a realizar esfuerzos para evitar conflictos o gestionarlos en caso de que estos se produzcan. Al igual que ocurrirá en sucesivos apartados, las peculiaridades de la comunidad musulmana y su condición de minoría religiosa mayoritaria en Navarra, obligan a un análisis pormenorizado de algunos de los elementos comunes de análisis. Este es el caso de la composición plurinacional y su gestión. Esta comunidad ejemplifica de forma notable las características que atañen a estas situaciones y, por tanto, protagonizará el siguiente abordaje.

En términos generales, la convivencia tanto entre personas que componen la comunidad musulmana como con el resto de la sociedad, podría definirse a partir de tres evidencias que los discursos revelan. En primer lugar, la inevitabilidad de establecer un ambiente social: «Las circunstancias te obligan a tener tu círculo social porque vives aquí, no hay remedio, tienes que tener amistades»<sup>85</sup>. En segundo lugar, la diversidad y variabilidad de los comportamientos que se reproducen en estos espacios de relaciones como podrían producirse en cualquier otro entorno social: «Hay gente mala y hay gente buena»<sup>86</sup>. Y, por último, la evidencia de que las relaciones prioritarias se establecen generalmente entre personas con cierta cercanía cultural: «Es más fácil para la comunidad musulmana relacionarse entre ella»<sup>87</sup>.

En relación a esta última, en el seno de la comunidad musulmana la convivencia contempla la presencia de personas con diferentes orígenes sociales, tradiciones y costumbres. Esta diversidad no es entendida como una peculiaridad exclusiva del colectivo sino una característica propia de los propios contextos de convivencia. En consecuencia, compartir una misma religión no excluye la evidencia de comportamientos abiertamente diferenciados en ese terreno que en abordajes previos era reconocido a través del componente cultural en su dimensión más amplia:

Los musulmanes son todos iguales pero hay distintas formas de vivir. Por ejemplo, cómo se junta la familia, cómo se come, la comida, la forma de comer, etcétera<sup>88</sup>.

Como tónica general, y tomando como referencia esta coyuntura básica, no son aludidos problemas de relevancia en la convivencia. No obstante, es significativa la existencia de una distinción clara entre la realidad que se produce

---

85. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreita).

86. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

87. Comunidad islámica (Cintruénigo).

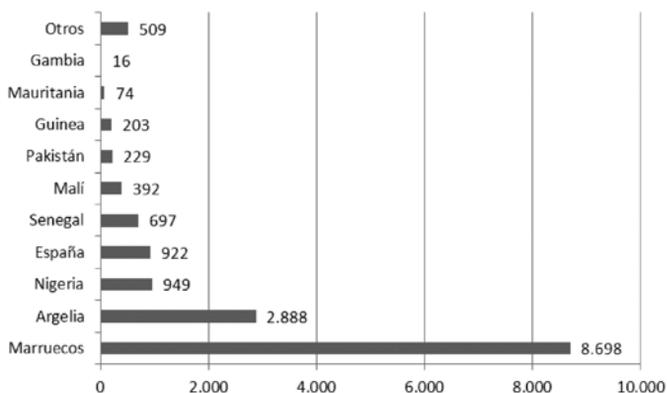
88. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

en el contexto de la práctica religiosa y la que se forja al margen de los lugares de culto y sus actividades: «Fuera de la mezquita las cosas son un poco distintas pero cuando entras por la puerta hay respeto»<sup>89</sup>.

En relación a la procedencia, la composición de todas las comunidades musulmanas contactadas adivina, al menos, la presencia de dos nacionalidades: marroquí y argelina. Sin embargo, el número de nacionalidades puede superar ampliamente la decena en comunidades más extensas como la de Pamplona o Tudela. En general, la comunidad musulmana de Navarra está formada principalmente por personas originarias de Marruecos. El segundo grupo, en un número algo inferior, corresponde a personas procedentes de Argelia. Esta proporción se mantiene en la práctica totalidad de las comunidades consultadas con las variaciones propias de cada contexto local donde tiene una clara influencia aspectos, por ejemplo, de índole relacional o laboral «La mayoría son marroquíes, hay argelinos pero son pocos, dos o tres y no vienen todos los días a la mezquita sino una vez cada tres meses»<sup>90</sup>.

Algunas comunidades, con las evidentes dificultades derivadas de la falta de un registro, estiman porcentajes aproximados de esta composición plurinacional: «La mayoría marroquí, argelina y malí. Marroquíes hay muchos más, el 80% argelinos 15% y luego malí»<sup>91</sup>. Recogiendo los datos que suministran tanto la Encuesta 2008 como el «Estudio demográfico sobre conciudadanos musulmanes» realizado por la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), la distribución atendería a los siguientes parámetros:

**Gráfico 20: País de procedencia de las personas que profesan la religión musulmana (Navarra: 2008)**



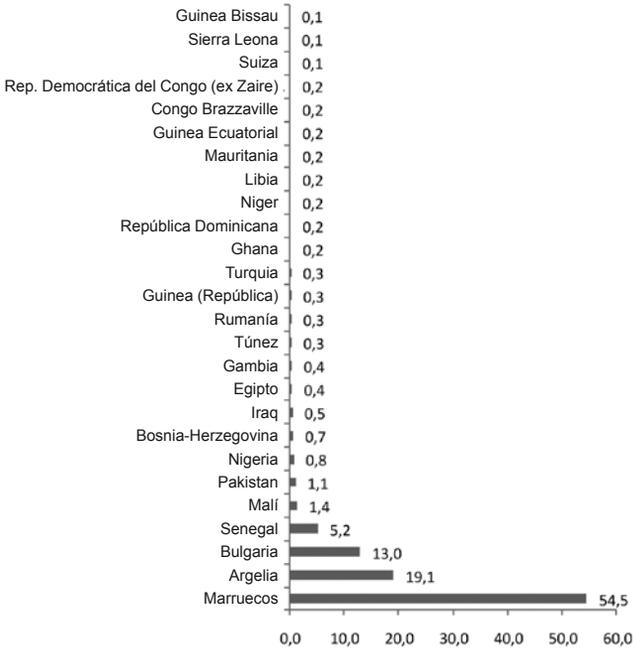
Fuente: Estudio demográfico sobre conciudadanos musulmanes (UCIDE)

89. Comunidad islámica (San Adrián).

90. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

91. Comunidad islámica (Cintruéni).

**Gráfico 21: País de procedencia de las personas que profesan la religión musulmana (Navarra: 2010)**



Fuente: Encuesta a la población inmigrante en Navarra 2008

Los datos muestran que, en términos generales para el conjunto del territorio navarro, la comunidad musulmana estaría fundamentalmente compuesta por personas de origen marroquí. El siguiente grupo correspondería al colectivo argelino. Ambas realidades convergen en las dos fuentes señaladas. Sin embargo, es en relación a los siguientes grupos cuando los datos difieren. Tratándose de dos estudios datados en fechas diferentes, y con las reservas que imprime una posible sobrerrepresentación del colectivo búlgaro en la Encuesta 2008, el «Estudio demográfico sobre conciudadanos musulmanes» mostraría una realidad ajustada a la actual. Además, se incluyen las personas que han adquirido la nacionalidad española y el grupo de personas conversas.

El fenómeno de la conversión, aunque con una incidencia todavía minoritaria ya que los datos recogidos referentes a estos procesos adquieren todavía un carácter nominal, incluye novedades en el marco de las nacionalidades al incorporar nuevas procedencias a las anteriormente mencionadas. En estos procesos se identifican dos períodos claramente definidos. Por una parte, un grupo de

personas que realizó el tránsito hace más de 10 años y, por otra parte, aquellas que lo han efectuado recientemente. Es en este último espacio donde destaca la presencia de casos muy concretos, fundamentalmente mujeres, originarias de otros países como, por ejemplo, Venezuela o Colombia. Estos fenómenos de conversión, aunque no sean masivos, son muy subrayados por las comunidades musulmanas al contravenir algunas de las representaciones sociales que asocian la religión islámica con una expresividad externa al territorio y, por tanto, ajena a la realidad navarra:

Hay también musulmanes españoles y de Portugal. No solamente árabes. Por ejemplo, en la asociación nuestra tenemos de Venezuela, de Colombia, otra de Nigeria... también Senegal<sup>92</sup>.

Por último, se constata también que un número indeterminado de personas conversas, también mayoritariamente mujeres, han abandonado el territorio navarro para establecerse en los países de origen de sus parejas. De este modo, el matrimonio con una persona practicante musulmana es presentado como un factor de incidencia directa en el proceso de conversión.

### **Estructura organizativa**

Tras el examen de las características propias de cada comunidad es el momento de concentrar el análisis en la estructura que ha resultado la fuente de información fundamental para el desarrollo de la presente investigación, es decir, las entidades religiosas.

Las formas de organización advertidas en las entidades consultadas derivan fundamentalmente de la distribución de tareas que requiere una organización de estas características. No obstante, como podrá apreciarse, no existen habitualmente criterios de asignación predefinidos y la enumeración de las funciones atribuidas a las personas o estructuras responsables está unida al propio funcionamiento cotidiano de la organización y las sucesivas necesidades surgidas (organización de reuniones, preparación de las celebraciones, contactos con las instituciones, administración del dinero, etcétera). Así, también es destacable reparar que se establecen diferencias entre las tradiciones espirituales que representa cada grupo y la fórmula de organización adoptada:

Una cosa es en la tradición y otra el centro. Si hablo del centro, es un centro laico, en la tradición nos tenemos que remontar a la línea Kagyu<sup>93</sup>.

---

92. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

93. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

En relación a la organización interna de las entidades religiosas establecidas en Navarra, existen, por lo menos, dos dimensiones distinguidas: la exigencia formal y la práctica cotidiana. Atendiendo a la primera, muchas de las entidades religiosas consultadas disponen su organización interna formal en función de los requisitos de la confesión a la que pertenecen. Por otro lado, las modalidades de organización formal también están influenciadas por las exigencias de inscripción nominales (presidente, secretario, tesorero, vocales, etcétera) que señala el Ministerio de Justicia como obligatorios para efectuar el registro de la agrupación religiosa. Son precisamente estos cargos los que dibujan la composición y estructura formal de muchas de las entidades:

Tenemos un grupo: presidente, secretario, vicepresidente, tesorero y tres vocales, me parece, siete en total, siete, los que forman la junta directiva de la asociación<sup>94</sup>.

El concepto de estructura formal manejado deviene precisamente del enfrentamiento constatado a nivel organizativo entre el funcionamiento cotidiano y las señaladas exigencias de cada confesión o registro. En el caso de esta última, se comprueba que esta detallada designación de cargos responde fundamentalmente al cumplimiento del citado trámite administrativo que marca los requisitos de inscripción, sin embargo, esta fórmula de organización no se corresponde siempre con las necesidades organizativas de las entidades. Es decir, por lo general, las estructuras de organización formales y las funciones asignadas a cada miembro no concuerdan estrictamente con la labor desempeñada realmente: «Si no es obligatorio no hace falta poner un responsable ni nada»<sup>95</sup>. Esta no correspondencia es debida principalmente a la reducida dimensión de las comunidades que tolera una organización más flexible y que el peso principal de las tareas recaiga sobre un número menor de personas:

Para tener la autorización necesitamos unos responsables y ponemos a fulano pero nos ayudamos unos a otros porque aquí no hay presidente [...] Ayudamos un poco pero no tenemos tareas fijas. Como somos una comunidad tan pequeña, siempre estamos ayudando el uno al otro<sup>96</sup>.

De esta manera, en la mayoría de los casos, las dinámicas de funcionamiento interno están definidas por una articulación grupal: «El trabajo de la comunidad se reparte entre todos»<sup>97</sup>. Con ello, la responsabilidad recae fundamentalmente

---

94. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

95. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

96. Comunidad islámica (San Adrián).

97. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

en el colectivo y trata de evitar, en cierta medida, la especialización de tareas: «Cuando uno no está lo hace otro»<sup>98</sup>. Este reparto de responsabilidad está directamente relacionado con la condición voluntaria de las personas que constituyen las estructuras organizativas y de todo el personal que, en un momento dado, pueda ser necesitado para el desarrollo de una actividad concreta. Esta ayuda, en ocasiones, proviene también de personas sin vínculos directos con las propias entidades:

La Iglesia evangélica se caracteriza porque la gente colabora mucho. Entonces, mano de obra siempre tenemos para lo que sea y el voluntariado es ejemplar, tremendo. Yo estoy súper orgullosa de la gente. Aún no teniendo nada con nosotros, a veces viene y ayuda uno para pintar, otro para alicatar... En ese sentido, bien, lo que es la mano de obra la tenemos cubierta<sup>99</sup>.

Como puede constatarse, la imposibilidad de financiar económicamente la actividad de una o varias personas responsables que se dediquen íntegramente a la gestión y dirección de las entidades implica contar con el conjunto del grupo para el desarrollo de las actividades. Esta realidad conlleva atender a las variables de carácter personal (laboral, familiar, etcétera) que limitan frecuentemente la disposición de estos recursos humanos voluntarios:

Nosotros somos voluntarios. El poco tiempo que tenemos lo intentamos compartir entre la familia, los amigos, la mezquita, las reuniones... entonces, a veces, esa impotencia de no poder... que quieres pero no puedes... limita muchas actividades<sup>100</sup>.

De esta suerte, en aquellas asociaciones donde sus dirigentes carecen de una remuneración por el cometido de las actividades que desarrollan, estas dificultades se acrecientan:

La asociación necesita al menos una mujer que le den una nómina para que se encargue de la asociación. Por ejemplo, yo, como presidenta, dejo el trabajo para estar libre por la asociación porque tenemos muchas actividades y cada actividad te cuesta tiempo, te cuesta llamar... te cuesta tiempo y dinero y no puedo ir a trabajar. Como este mes he estado trabajando, no he hecho nada por la asociación porque no hay tiempo. Soy ama de casa y tengo cinco hijos. Tengo que trabajar por la casa y tengo que trabajar fuera. Pero si me dan una media jornada, no pido mucho dinero,

---

98. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

99. La Casa de la Alabanza (Tudela).

100. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

una media jornada voy a estar libre por la asociación, para las actividades de la asociación<sup>101</sup>

Esta disposición grupal organizativa matiza las posibles estructuras jerárquicas y nivela, a priori, las posibilidades de participación en las dinámicas de trabajo: «Aunque aquí haya ancianos y siervos ministeriales, la verdad es que no hay diferencias, todos somos iguales»<sup>102</sup>. La dimensión grupal no es óbice para el establecimiento de áreas específicas de trabajo que, en casos como Testigos Cristianos de Jehová, se establece nítidamente a través de diversas figuras: Proclamadores (toman parte activa en la divulgación de las enseñanzas bíblicas), Ancianos (Testigos que por su experiencia de vida cristiana son un referente en la comunidad), Auxiliares (personas que desempeñan otros servicios de asistencia en apoyo de la labor de los Ancianos, su designación bíblica es Siervos Ministeriales) y, por último, Precursores (son miembros de la congregación o comunidad local que, por una mayor disponibilidad de tiempo, participan más intensamente en la predicación y docencia bíblica).

La igualación es especialmente perceptible en el momento de la toma de decisiones, ya que esta se considera frecuentemente ampliable a personas de relevancia en la comunidad que, aunque no formen parte de los órganos formales de funcionamiento, han adquirido una condición de prestigio por su antigüedad o trayectoria en el seno de cada comunidad: «Tenemos también unos que no son de la junta pero como los respetamos, como tienen peso y cargo desde antes, tienen valor aquí y les preguntamos sobre cualquier cosa que queremos hacer»<sup>103</sup>.

La complejidad de las estructuras organizativas guarda cierta relación con los espacios de trabajo. Así, es posible contemplar que las comunidades con un mayor número de miembros (generalmente ubicadas en las localidades de Pamplona y Tudela) articulan estructuras con una mayor definición de tareas debido a un mayor volumen de actividades a realizar. En estos casos, donde se subrayaría el diferenciador urbano/rural como elemento a considerar en las divergencias organizativas entre entidades, sí es reconocible una tendencia a la especialización de tareas:

Cada uno tiene su trabajo. El presidente, que soy yo, llevo el cargo de casi todas las cosas [...] Tenemos uno que está encargado solamente del banco alimentario, tenemos otro que ocupa solamente el cargo de financiar, tesorero, digamos<sup>104</sup>.

---

101. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

102. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

103. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

104. Comunidad islámica mezquita «Alkawtar» (Tudela).

El traspaso de información también tiene cierta relación con la estructura organizativa. El modo en que esta opera y se distribuye entre miembros de la comunidad permite dinámicas de funcionamiento más centralizadas o dispersas. Así, si bien la información relativa a la gestión de las entidades no es divulgada en su totalidad, algunas entidades muestran cauces de participación y traspaso de información insertas, por ejemplo, en los espacios habituales para la práctica:

Nosotros también informamos a la gente a través de la cita del viernes. Cualquier novedad, cualquier cosa, cualquier concentración, cualquier cosa que queremos hacer la avisamos a la gente en el día del viernes y hacemos también, como se dice, un informe escrito, un cartel escrito y lo repartimos en las carnicerías y en los locutorios que tenemos para que la gente sepa lo que queremos hacer o lo que queremos informarle<sup>105</sup>.

En resumen, esta aproximación a la estructura organizativa de las entidades contactadas revela la importancia de su disposición grupal y la organización en la dimensión horizontal. Sin embargo, las estructuras de organización y los derivados cargos de responsabilidad requieren su ocupación por personas concretas, como será detallado a continuación.

### **Cargos de responsabilidad: acceso y perfil**

La disponibilidad de las personas que componen las comunidades religiosas para alcanzar determinados puestos de responsabilidad puede ser interpretada, a semejanza de otras organizaciones en la dirección de una disposición personal a ello: «A partir de aquellas personas que se mueven»<sup>106</sup>. Por tanto, estaría, por un lado, el grupo de personas que se prestan voluntarias a desempeñar tareas de responsabilidad en el seno de las entidades y, por otro, un grupo de personas «que no quiere hacerse responsable»<sup>107</sup>. Esta circunstancia, es en ocasiones cuestionada ya que puede derivar en que los puestos de responsabilidad sean ocupados por personas que no son consideradas capacitadas para el desempeño de estas tareas. Por tanto, en algunos casos se demanda explícitamente un compromiso con la entidad al que se le añade una formación específica que permita una capacitación de las personas que van a ocupar estos puestos de responsabilidad: «En formación de personas o implicación de personas necesitamos gente que se comprometa, que se ponga en el lugar y se sientan capaces»<sup>108</sup>.

En la misma dirección, en la mayoría de las entidades consultadas la incorporación a puestos de responsabilidad está asociada a un proceso de apro-

---

105. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

106. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

107. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

108. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

bación colectiva. Este puede producirse a través de dos cauces diferenciados. Por un lado, de forma similar a una dinámica electoral, es decir, a través de la presentación de personas candidatas a la elección: «Se presentan candidatos y la gente vota»<sup>109</sup>. Por otro, fórmulas derivadas de la estructura organizativa que dispone cada una de las agrupaciones. Entre estas últimas, el caso más frecuente es aquel donde el grupo de personas con más antigüedad se encarga de efectuar el proceso de selección de la persona que adquirirá alguno de los puestos de responsabilidad (entre los que también se encuentra la dirección espiritual de la comunidad). En estas ocasiones se apunta la existencia de cierta estructura jerárquica decisoria. Esta modalidad es especialmente frecuente entre las entidades evangélicas donde uno de sus órganos deliberativos y decisorios, el denominado Consejo de Pastores, realiza la correspondiente aprobación: «Nosotros tenemos lo que se llama la jerarquía dentro de las confesiones que son Consejo de Pastores de ancianos y ellos son los que ponen a las personas para el ministerio»<sup>110</sup>.

Ocasionalmente son aludidos procesos de garantía adicional sobre el modo de ocupar los puestos de responsabilidad que se logran fundamentalmente a través de un período formativo de cierta duración. Este sería el caso de las Iglesias Evangélicas de Filadelfia donde se indica que el acceso a la condición de Pastor se realiza en el marco de una reunión anual de carácter estatal «donde se aprueban los candidatos después de cinco años de estudio y se votan como pastores»<sup>111</sup>.

También destacan los esfuerzos para ajustar las funciones del cargo a las disposiciones personales de las personas candidatas a ocuparlo. Por ello, es habitual comprobar que, en determinados oficios, los criterios de selección son más estrictos debido a la relevancia operativa de las actividades a desempeñar. Es, generalmente, el caso de la gestión económica donde, a la hora de seleccionar a las personas que desempeñen esta función, se atiende tanto a las capacidades como al grado de conocimiento personal y la confianza depositada. Por tanto, la asignación de esta ocupación, presente en la mayoría de las entidades consultadas, está facilitada por el grado de conocimiento existente entre miembros:

Normalmente ponemos un responsable de cotización para pagar el alquiler. Nos reunimos y buscamos a la persona más fiel para darle la cotización. Como nos conocemos entre todos sabíamos más o menos a quién elegir<sup>112</sup>

---

109. Comunidad islámica (Cintruénigo).

110. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

111. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

112. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

Por último, en relación al perfil de las personas que ocupan los cargos de responsabilidad, no existen significadas variaciones con respecto a las que componen el conjunto de las comunidades. En lo concerniente a la edad, los órganos de representatividad responden a la media de colectivos que catalogábamos en términos generales como personas jóvenes. No obstante, es cierto que la permanencia de las personas fundadoras en puestos de responsabilidad hace que su media de edad se incremente ligeramente con respecto al resto.

### **Ejemplos de figuras de responsabilidad: imam y pastor**

Son dos las estructuras organizativas arquetípicas que, en su personificación, sobresalen en la mayoría de las entidades estudiadas: imam y pastor. Su significación es tan amplia que en gran parte del proceso organizativo de ambas comunidades, es decir, musulmana y evangélica, pasa por las tareas que estas desempeñan. Es precisamente este hecho el que obliga a un análisis detallado.

#### *a) La figura del imam*

En el caso de las comunidades musulmanas, si bien era indicado que su inscripción y registro oficial hace estructurar una organización con un reparto de tareas muy similar en el conjunto de las entidades visitadas, la figura del imam es la que representa en mayor grado la disposición organizativa común de esta tradición religiosa.

Esta persona es considerada trascendental en el desarrollo de las comunidades islámicas y una garantía para llevar a cabo las actividades previstas tanto desde el punto de vista de la práctica religiosa cotidiana como las celebraciones significadas u otras actividades de relevancia. Como resultado, la presencia o no del imam supone una marca distintiva y, en muchas ocasiones, es el indicador principal respecto al grado de desarrollo de la comunidad. Ello es debido a que una figura con dedicación plena es la garantía que suministre a la comunidad una dinámica de trabajo y actividades acorde a las demandas existentes. La importancia que se confiere a esta figura hace que en varios de los testimonios recogidos se enfatice esta significatividad utilizando un símil con la confesión católica:

Lo que más echamos de menos en casi todas las mezquitas es la persona que lleva la mezquita. La iglesia tiene un cura que ya sabe del primer ladrillo que está en la puerta hasta el último que está en el techo. En la mezquita ese es el mayor problema que tenemos. Tenemos lugar pero necesitamos una persona que se ocupe de ese lugar, y además de que se ocupe del lugar, que se ocupe de las actividades que se pueden hacer [...] Los sitios o las mezquitas que tienen el imam o el voluntario que se lleva todos los retos, o digamos la legislación de la mezquita y el orden... pues sí que ayuda un montón [...] Por ejemplo, el tema de los niños ya te lo quita de encima porque ya la persona está ahí todo el tiempo, siete días a la semana. Los

miércoles que los niños por la tarde no tienen colegio ya sabes que ese día ya tienes dos o tres horas fijas que los niños no pueden perder porque la persona está ahí. Sin embargo, si lo hago yo... tengo un turno que igual luego si... los niños luego se hartan... que hoy viene el profesor... mañana no viene el profesor<sup>113</sup>.

El motivo fundamental para que esta figura no esté presente en la mayoría de las comunidades es básicamente económico. Si las dificultades económicas son evidentes para afrontar gastos como el alquiler, el agua o la luz, es señalado como poco factible la contratación de una persona que desempeñe estas funciones: «No sobra dinero para contratar una persona»<sup>114</sup>. Para tratar de enfrentar esta carencia existe constancia de diversos intentos de designar responsables que puedan compatibilizar su dedicación a la mezquita con sus obligaciones laborales. Sin embargo, esta articulación también resulta de enorme dificultad por la incidencia de otros aspectos como, por ejemplo, las dificultades de compatibilización laboral. Son varios los testimonios recogidos que acreditan estos obstáculos:

Hemos tenido la idea de que se puede tener una persona y al mismo tiempo trabajando, porque esa persona tiene el derecho, o el deber de trabajar, siempre que ese trabajo sea compatible con sus funciones. Por ejemplo, hubo una temporada que la persona que llevaba el tema de la mezquita trabajaba en el Ayuntamiento. Entonces, el horario de siete a tres era un horario perfecto. Te deja media tarde libre para llevar lo que tienes que llevar. Hubo una temporada que sí se podían dar clases, se podía dar el rezo del viernes sin problemas, prepararlo, porque hay que preparar lo que hay que decir y luego las charlas de los sábados, de los fines de semana, si la gente va a venir tienes que preparar lo que vas a decir a la gente, el tema del cole, el tema de las mujeres... Siempre que el trabajo es compatible se puede hacer. Cuando ya todo el mundo es por turnos y los que están en la construcción que no tienen tiempo ni para rascarse la cabeza, pues difícil. El fin de semana todo el mundo quiere desconectar y vivir su vida tranquila. Entonces, para nosotros ya es difícil de... ir trayendo problemas y contando problemas porque lo que traes son problemas que hay que hacer, hay que meter... y la gente se cansa. La gente se cansa<sup>115</sup>.

Una temporada hubo clases de islam pero no suficiente porque el hombre es voluntario y trabaja. Tiene familia, trabaja y tiene niños. Es difícil para

---

113. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

114. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

115. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

él. Es muy complicado. Tiene que ser un profesor implicado en eso y que tenga salario porque entre uno que tiene que salir fuera de casa para traer un trozo de pan a sus hijos, el trabajo, tiene familia, dedica tiempo a su familia... No puede<sup>116</sup>.

Como resultado de los obstáculos señalados, en muchas comunidades esta figura es asumida, como ocurría en el resto de las actividades organizativas, desde una condición voluntaria. Pese a ello, esta condición no garantiza una continuidad tanto desde el punto de vista organizativo como de las actividades:

El imam que tenemos es voluntario y cuando no puede una persona se ofrece para rezar como imam voluntariamente. Es que un imam tiene que tener salario. Porque un imam teniendo salario da enseñanza a los hijos. Ya no tienes ningún problema. Él mismo reza, dirige el rezo, enseña a los niños y vas a estar tranquilo de tus hijos<sup>117</sup>.

### *b) La figura del pastor*

Otra de las figuras clave en las estructuras organizativas más habituales, fundamentalmente entre las comunidades evangélicas, es la figura del pastor. Esta persona protagoniza la dirección de las comunidades y, aunque existen diferencias en relación a la representación de esta figura y sus tareas, hay ciertos elementos comunes que permiten su análisis.

En primer lugar, destaca al ser la figura reconocida oficialmente por la institución religiosa como persona autorizada en el colectivo a la que se le otorgan las máximas competencias en el espacio de la autoridad: «Ministerialmente hablando es la autoridad máxima»<sup>118</sup>. De este modo, se le describe como la persona que encarna el nivel de responsabilidad más elevado: «En la iglesia el máximo responsable es el pastor»<sup>119</sup>. Con todo, es preciso apuntar que este ejercicio de la autoridad se produce generalmente desde una legitimación colectiva que ratifica que sus actuaciones estén respaldadas y cuenten con la confianza y el respeto del resto de la comunidad: «Si, por ejemplo, dos niñas se enfadan, ellos son los encargados junto con el pastor, que es el cabeza, de poner orden, el respeto, porque causan respeto las personas mayores y más en el pueblo gitano»<sup>120</sup>.

En segundo lugar, sobre ella recaen otros quehaceres cardinales como atender la comunidad y, especialmente, responder a sus necesidades en el ámbito espi-

---

116. Comunidad islámica (Cintruénigo).

117. Comunidad islámica (Cintruénigo).

118. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

119. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

120. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

ritual: «Cuidar espiritualmente de los miembros de la congregación y llevar la delantera en la predicación y en la enseñanza»<sup>121</sup>. Como podrá comprobarse en sucesivos apartados, es muy frecuente que esta actividad se prolongue más allá del ámbito estrictamente religioso y se traslade también a otros aspectos (resolución de conflictos familiares, acompañamiento en procesos de duelo, atención a las personas mayores, etcétera). Como resultado, a las habituales labores de predicación y transmisión del mensaje religioso se suma una administración de la comunidad y de las necesidades resultantes: «Asistir a cada persona en las necesidades que tenga espirituales y físicas y las que sea»<sup>122</sup>. Este amplio abanico de actividades (predicación, formación bíblica, asesoramiento, etcétera) sitúa la figura del pastor como una persona polifacética: «Hacer de todo, no parar»<sup>123</sup>. En el caso de la Iglesia Evangélica de Filadelfia esta dimensión polifacética del pastor es especialmente relevante debido a su compromiso espiritual diario con la comunidad. Esta cita cotidiana permite que la mencionada extensión de las competencias hacia planos no estrictamente religiosos sea más frecuente:

Tengo que venir aquí todos los días a hacer el culto, alabamos a Dios, predicar la palabra. Si hay un enfermo tengo que ir a visitarlo, si hay un matrimonio que vive mal tengo que estar con ellos para volver a juntarlos, que nunca se separen. El pastor tiene que ser amigo, tiene que tratar con amor, tiene que ser psicólogo, tiene que ser de todo un poco<sup>124</sup>.

La disposición a intervenir en un plano más allá del espiritual es tan relevante en la dinámica cotidiana de estas personas que en numerosas ocasiones la administración religiosa no adquiere un papel principal en la descripción de las propias actividades encomendadas a los pastores de la Iglesia Evangélica de Filadelfia:

En primer lugar, atender las necesidades de la iglesia. En segundo lugar, administrar la palabra y alabanza. En tercer lugar, visitar los enfermos y estar pendientes de la iglesia y atender las necesidades de los jóvenes<sup>125</sup>.

Este alto nivel de compromiso con la comunidad conlleva que la Iglesia Evangélica de Filadelfia se caracterice también por un elevado grado de renovación de pastores. Por la misma razón, es muy frecuente que las propias labores del pastor estén apoyadas por otra persona que asumiría una función de copastor.

---

121. Testigos cristianos de Jehová (Alsasua).

122. La Casa de la Alabanza (Tudela).

123. La Casa de la Alabanza (Tudela).

124. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

125. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

La disposición a ocupar en un futuro el cargo de pastor principal hace que a esta persona se le atribuya el apelativo de candidato. Es, por tanto, una figura que se encuentra en un proceso formativo (cumpliendo con las exigencias señaladas previamente) con vista a ocupar y desarrollar las labores de pastor: «Ahora estoy levantando un chico de candidato que es para pastor»<sup>126</sup>.

En relación al encaje que la figura del pastor representa en la estructura organizativa del conjunto de los grupos visitados que disponen de este modelo, generalmente se caracteriza por una dirección apoyada por un número variable de personas responsables colaboradoras (copastores, diáconos, ancianos, predicadores, etcétera) que sirven en otras diversas áreas (consulta, mantenimiento de las instalaciones, asesoramiento, apoyo técnico, presentación de algunos cultos, tesorería, atención de necesidades, etcétera) y que, en caso de necesidad, pueden suplir al propio pastor y desempeñar las tareas de dirección de la comunidad. Estas figuras sustentadoras de la estructura organizativa ocupan las citadas posiciones como resultado de una permanencia temporal continuada en la comunidad.

En ciertas ocasiones, y como se ha podido comprobar en el caso de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, estas personas que sirven de apoyo a las tareas de dirección pastoral adquieren un lugar preferente que permite hablar de una cotitularidad de las labores y erigen la ya nombrada figura del copastor. Debido a esta dinámica de apoyo, a esta persona se le atribuyen funciones muy similares a las del pastor: «El copastor y el pastor hacen la misma función, hacen función de pastor, hablar con la gente, familias, administración, sobre todo asuntos personales, etcétera»<sup>127</sup>. En una de las agrupaciones evangélicas contactadas, la mencionada cotitularidad se realiza entre dos personas que están vinculadas por matrimonio. En este caso, pese a reconocer que la responsabilidad principal recae sobre una de ellas, se incide en que esta realidad demuestra la condición de igualdad entre géneros para la administración de las comunidades:

Yo soy la esposa del pastor. Yo soy persona de contactos. Aquí quien manda es mi marido [...] Los dos somos lo mismo, pastoreamos de la misma manera. En la Iglesia evangélica no hay diferencias entre hombre y mujer<sup>128</sup>.

Si bien no es una fórmula mayoritaria, la dirección y administración de las entidades por mujeres ha sido principalmente detectada en el caso de los grupos budistas y en algunos grupos pertenecientes a la comunidad evangélica donde se insiste en esa condición no discriminatoria: «En la Iglesia evangélica no tenemos ninguna discriminación teológica hacia la mujer»<sup>129</sup>.

---

126. Iglesia evangélica de Filadelfia (Tafalla).

127. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

128. La Casa de la Alabanza (Tudela).

129. Biltokia Cristiana Vino Nuevo (Pamplona).

Cabría destacar la frecuente precisión realizada desde estas entidades religiosas al hablar de esta figura y su relevancia, al igual que el caso del imam, en cuanto a la propia evolución de la comunidad. De igual forma que en las comunidades musulmanas, debido a que muchas de ellas no disponen de grandes recursos por su condición de iglesias pequeñas y por el número de miembros que las componen, se alude también a una figura denominada pastor en funciones. Esta persona realiza las actividades de pastoreo sin disponer una dedicación a tiempo completo. La presencia de un pastor a tiempo completo es contemplada como inalcanzable por gran parte de las entidades visitadas y, por lo tanto, se habla de dedicación compartida con otra fuente de ingresos particular:

Hoy en día mantener un sueldo para una comunidad como esta sería desorbitante. Por eso nosotros trabajamos como laicos, es decir, llevamos una obra, pero tenemos nuestro trabajo particular. No vivimos del ministerio<sup>130</sup>.

Por último, la marcada influencia de los procesos migratorios también ha tenido incidencia en el plano organizativo de las figuras pastorales. Concretamente, se apunta con cierto temor la reproducción de la señalada autoridad que esta figura ejerce en términos de un ejercicio de control total (último agente decisorio, impregnación de todos los espacios cotidianos, etcétera) y que es característica de otros países. Es decir, desde algunas comunidades se extiende cierta desconfianza por el riesgo de implantar modelos y culturas de dirección fuertemente jerarquizada que chocan con la organización de la mayoría de las entidades evangélicas en la actualidad: «Estamos importando una cultura de control en la que el pastor lo es todo, un sistema muy autoritario»<sup>131</sup>. Este tipo de organización se identifica como un impedimento mayúsculo para propiciar el acercamiento al colectivo de personas más jóvenes.

### **Estructuras de participación y decisión colectivas: el ejemplo de la asamblea**

En la dirección de la señalada horizontalidad organizativa de las entidades consultadas, destaca la tendencia a conformar espacios de deliberación participativos. Esta realidad está generalmente impulsada por el número reducido de personas que conforman las comunidades y que permite estos modos de organización abiertas al conjunto de sus miembros. La fórmula para extender la participación al máximo de las personas que componen las agrupaciones religiosas encuentra su máxima expresión en la conformación asamblearia que es la utilizada por algunas de las entidades visitadas.

---

130. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

131. Biltokia Cristiana Vino Nuevo (Pamplona).

Entre los diversos ejemplos está el caso de la comunidad bahá'í que incluso introduce este concepto en su propia denominación estatal (Asamblea Espiritual Nacional de la Comunidad Bahá'í en España). Esta modalidad se presenta de la siguiente manera. A un nivel inferior se encuentran las denominadas asambleas espirituales locales. Son estructuras que requieren la presencia de, por lo menos, nueve personas adultas en cada localidad. Este nivel organizativo es el que existió durante años en Pamplona. En la actualidad, y debido a que la comunidad presente en la ciudad no alcanza la cifra de nueve miembros, existe otro tipo de organización que no despliega ninguna institución administrativa y que es incluida en el espacio de la articulación informal: «Se considera un grupo pero tiene una vida más informal digamos»<sup>132</sup>. Aunque en el conjunto del territorio navarro el número de bahá'ís supera la cifra establecida, la constitución de la asamblea debe realizarse a nivel local ya que cada municipio se considera una entidad diferente. Las mencionadas instituciones de carácter asambleario son conformadas anualmente mediante la elección entre el cuerpo de creyentes que compone la comunidad. Esta elección dispone distintas instituciones y cargos administrativos de diversos grados pero alejadas de la idea de clero:

En toda la comunidad bahá'í no existe el clero [...] No hay una persona, digamos, con cierta autoridad<sup>133</sup>.

En términos similares, otro ejemplo es el desarrollado por la comunidad islámica de Pamplona. Este grupo señala la Shora como órgano para acometer los procesos de toma de decisiones. Esta institución concierne reuniones con una periodicidad mensual para afrontar los asuntos que requieren deliberación entre la comunidad. El proceder se asocia, según sus responsables, a las estructuras democráticas comunes de toma de decisiones. Destaca especialmente el hecho de que, como fuera indicado, atendiendo la realidad plurinacional y heterogénea que muestra la comunidad islámica de Pamplona, trate de reproducirse de forma escrupulosa este escenario mediante la presencia de una representación de la mayoría de las nacionalidades con presencia en la comunidad:

No hay una traducción exacta. Es como los diputados, el congreso [...] Cualquier decisión que vamos a tomar se junta todo el mundo para tomar

---

132. Este tipo de grupos que no logran conformar una asamblea local también están localizados en Tudela y el Valle de Erro. Del mismo modo, se habla de bahá'ís aislados en Barañáin y Noain que administrativamente también adquieren la condición de puntos de emisión. El hecho de no alcanzar el número mínimo de miembros impide el registro formal de la agrupación local. Por ello, en estos casos, el funcionamiento legal de estos grupos se realiza desde la denominación y apoyo legal de la comunidad bahá'í de España, Fe bahá'í (Valle de Erro).

133. Fe bahá'í (Tudela).

la decisión [...] Cada colectivo o cada país tienen dos o tres representantes que representan dentro del colectivo de lo que es la junta<sup>134</sup>.

### Vínculos organizativos con otras entidades de la misma confesión

Además de las estructuras organizativas adquiridas por cada una de las entidades locales, es manifiesta la articulación de otra serie de vínculos con grupos pertenecientes a la misma confesión. De este modo, el espacio de las relaciones entre comunidades de la misma confesión está definido en dos direcciones.

Por un lado, las conexiones que se establecen entre entidades que, del modo que se presentaba en apartados anteriores, se apoyan mutuamente en momentos como el fundacional, asesoramiento inicial, financiación, etcétera. En este tipo de situaciones no podría hablarse estrictamente de estructuras organizacionales estables sino contactos puntuales de colaboración mutua. Por otro lado, estarían aquellas relaciones fundamentalmente definidas por los vínculos que se implantan a través de estructuras superiores de organización que engloban a un número importante de las citadas entidades. En este espacio se hablaría de modelos de organización como, por ejemplo, las federaciones.

Ambas fórmulas de organización están mediadas por una realidad operacional de primer orden: el pequeño tamaño poblacional del territorio navarro y, por tanto, un número limitado de comunidades. Esta razón es la que provoca que sea en las relaciones con otros territorios donde se produce el mayor volumen de contactos. Debido a motivos como la cercanía y la operatividad práctica, es frecuente que gran parte de los señalados vínculos se produzcan entre territorios colindantes como pueden ser el País Vasco, La Rioja o Aragón: «Tenemos trato con las demás congregaciones, con todas, pero sobre todo con las cercanas: Pamplona, Vitoria, Logroño...»<sup>135</sup>. Las estructuras organizativas que sirven de marco para posibilitar los contactos son habitualmente conformadas en relación a la proximidad geográfica y establecen figuras que otorgan coherencia a esta estructura como, por ejemplo, el representante de zona. Esta figura responde a estructuras donde la proximidad ya no es necesariamente un elemento prioritario sino que establece otros criterios organizativos fijados por las propias confesiones que dibujan realidades muy diversas:

Hasta hace un año había lo que se llama el Consejo Bahá'í del País Vasco y Navarra pero ahora ese consejo es más grande, entonces ahora engloba al País Vasco y Navarra pero también a otras zonas, se llama Consejo Bahá'í del norte: Castilla León, Galicia<sup>136</sup>...

---

134. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

135. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

136. Fe bahá'í (Valle de Erro).

Está el presidente, luego el responsable de zona y luego responsable de Norte [...] Yo, por ejemplo, estoy en Pamplona pero estoy bajo la cobertura de San Sebastián que lleva Pamplona, Vitoria, Logroño y Bilbao. Y luego el que está en Bilbao lleva toda la cobertura de toda esta zona que estamos hablando de Galicia, Canarias y alguno más<sup>137</sup>.

La Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús está formada de la siguiente manera. Sus directivos están nombrados como Consejo Administrativo, y está aprobado por la Junta Administrativa del Ecuador: presidente, secretario, tesorero y vocal. Luego todo está formado bajo distritos y tenemos el distrito norte, distrito sur, distrito oeste [...] distrito norte con un oficial y un delegado, un líder de los jóvenes por distritos, una líder de damas por distritos, un líder de evangelismo por distritos, un líder de escuela dominical por distritos y un líder de música<sup>138</sup>.

En algunas ocasiones, como por ejemplo, el caso de los Testigos Cristianos de Jehová, sus miembros reparten la asistencia a las asambleas de distrito anuales (se celebran 30 encuentros de estas características en diferentes ciudades del estado) en función de la ubicación de sus congregaciones. Por ejemplo, en el caso de Tudela y alrededores, más de 100 miembros asistieron, junto a Testigos Cristianos de Jehová de Aragón, Cataluña, La Rioja y Soria, al congreso anual que en su última edición (31 de julio, 1 y 2 de agosto de 2010) se desarrolló en el polideportivo Príncipe Felipe de Zaragoza y donde se dieron cita más de 5.600 personas. Del mismo modo, la asamblea de distrito anual desarrollada ese mismo fin de semana en el estadio de Anoeta de San Sebastián/Donostia acogió la presencia, entre más de 6.000 asistentes, de Testigos Cristianos de Jehová del norte de Navarra junto a otros miembros de Guipúzcoa, Álava y Vizcaya.

En términos similares, la comunidad bahá'í de Navarra manifiesta esta doble vía de contacto con los territorios vecinos de Aragón y País Vasco. En esta ocasión, la razón se encuentra principalmente en aspectos de dinámica organizativa, especialmente en la mayor cantidad de recursos para la práctica que pueden encontrarse en ambos territorios donde la presencia de personas practicantes es mayor. Este volumen no solo representa una oportunidad en el espacio cuantitativo sino también en el cualitativo (actividades diversas, dinámicas novedosas, etcétera):

En Navarra funcionamos más con el País Vasco. Como somos pocos bahá'ís, al final acabamos teniendo ciertas actividades en común con el País Vasco y con Zaragoza. Por ejemplo, todo el tema de prejóvenes, adolescentes y

---

137. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

138. <http://www.palimpalem.com/3/jaenpa/index.html?body3.html>



Ceremonia de bautismo de Testigos de Jehová celebrada en el pabellón Anaitasuna de Pamplona

Fuente: *Diario de Navarra*

tal suele ser más con Zaragoza porque tienen ellos un taller de danza para adolescentes, entonces, los de Navarra suelen ir ahí. Con el País Vasco solemos trabajar el tema de escuelas mensuales que tenemos para niños y escuelas de padres<sup>139</sup>.

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días estructura su organización en base al número de miembros que componen cada una de sus unidades. Esta realidad se compone de unidades administrativas que, en este caso, se articularía del plano local al más extenso mediante las siguientes demarcaciones: ramas, barrios, distritos, estacas y áreas.

La rama hace mención a un grupo de miembros que no alcanza un determinado número para ser barrio. Conforme van incorporándose más personas se va avanzando de rama a barrio y se va dividiendo en más subunidades. Nosotros la división la hacemos por número de miembros a nivel local y a nivel general, por así decirlo, por naciones [...] Hasta que llegamos al número de miembros requeridos para formar una estaca nos organizamos en misiones y distritos<sup>140</sup>.

Concretamente, en lo que concierne a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días establecida en Pamplona, en el mes de septiembre de 2009 se produce el nacimiento de la estaca de Vitoria, con los barrios de Pamplona, Logroño, Santander, Bilbao y San Sebastián y las ramas de Burgos, Las Arenas y Vitoria.

---

139. Fe bahá'í (Valle de Erro).

140. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Pamplona).



Acto de nacimiento y primera presidencia de la Estaca de Vitoria

Fuente: <http://www.sud.org.es>

En relación a estas distintas conformaciones territoriales distinguidas también se realizan las correspondientes solicitudes de ayuda, guía, apoyo, etcétera. En ocasiones, las estructuras de funcionamiento citadas se modulan de tal forma que algunas personas responsables las equiparan a organizaciones tradicionales arquetípicamente jerárquicas: «como el ejército más o menos»<sup>141</sup>.

Hasta el momento, la descripción de la conformación de estas agrupaciones y, por tanto, la posibilidad de contactos responde a los límites territoriales administrativamente reconocidos. Sin embargo, es posible detectar en algunas ocasiones que también se producen articulaciones de naturaleza estatal.

### **La agrupación por federaciones**

Entre las asociaciones superiores existentes, predominan las federaciones estatales como fórmulas principales de agrupación y como referente de actuación para la mayoría de los grupos locales. Entre los ejemplos de estas federaciones se encontrarían, por ejemplo: FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España), UEBE (Unión Evangélica Bautista de España), FEERI (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas), etcétera.

Como estructura organizativa superior, generalmente permite a las comunidades locales la obtención de ciertos apoyos tanto en el momento de la constitución como en su trabajo cotidiano. Por ejemplo, en materia estrictamente legal, es un requisito necesario en el proceso de registro como entidad religiosa. Por otro lado, también posibilita el acceso a recursos específicos (ayudas económicas, apoyo logístico, etcétera) que son proveídos desde las propias federaciones. En resumen, permite a las agrupaciones locales disponer de una dimensión organizativa macro en relación a la cual acomodar las propias dinámicas internas.

---

141. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

Los discursos que describen la relación con estas ordenaciones federativas resaltan la autonomía en el ejercicio cotidiano. Aunque la existencia de nexos funcionales simplifica o facilita el desarrollo de determinados trámites, en la mayoría de los casos se enfatiza que la estructura está al servicio de las comunidades y no al contrario. Del mismo modo, ya sea en fórmulas como consejos o federaciones interterritoriales, las relaciones no tienen generalmente una elevada periodicidad y se reducen a la celebración de asambleas nacionales, convenciones o encuentros del conjunto de las agrupaciones que conforman estas organizaciones. El grueso de las funciones que desempeña este tipo de estructuras recae generalmente sobre personas que ocupan cargos por áreas de trabajo compartidas entre los dos niveles de organización:

Lo que es la Unión Evangélica Bautista, la UEBE, abarca toda España, todas las comunidades autónomas. Hay congresos anuales y, en ellos, aunque somos interdependientes todas las iglesias, y autónomas en cuanto a nuestras funciones, somos dependientes y a la vez interdependientes. Evidentemente, hay un secretario general, un tesorero nacional, en fin, ellos son los que de alguna forma llevan las líneas generales cuando hay congresos, pasan informaciones, etcétera<sup>142</sup>.

Por último, también se ha podido constatar que, en algún caso concreto, el requerimiento federativo no implica una identificación íntegra con la estructura de adscripción. Como consecuencia, se mantiene la apertura hacia un trabajo conjunto con otras organizaciones similares: «Trabajamos con todas las federaciones pero sin identificarnos con ninguna»<sup>143</sup>.

## Financiación

Uno de los aspectos cardinales para comprender el funcionamiento de las confesiones religiosas minoritarias es su financiación. En esta dirección, la carencia de recursos es uno de los aspectos más señalados en materia económica: «Sobre todo el dinero, sinceramente estamos un poco apretados»<sup>144</sup>. La posibilidad de sobrepasar esta coyuntura de dificultades económicas es normalmente realizada como una de las claves principales para garantizar el futuro de las comunidades: «el dinero es lo principal para poder solucionar cualquier problema»<sup>145</sup>.

Las necesidades monetarias emanan primordialmente de dos espacios. En primer lugar, de los costes derivados de las infraestructuras que sostiene la comunidad (compra o alquiler del local, consumo de luz y agua, pago de posibles

---

142. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

143. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

144. Comunidad islámica (San Adrián).

145. Comunidad islámica (Cintruéni).

reformas realizadas, etcétera). Salvo casos excepcionales donde estos gastos son atendidos por otra institución: «Nosotros, gracias a Dios, no teníamos problema de alquiler, no pagamos nada, hasta hace poco que ya hemos empezado a pagar solamente la luz y el agua porque hemos hecho un contrato con el ayuntamiento por el lugar»<sup>146</sup>, esta realidad es la que concentra las mayores necesidades de recursos para la mayoría de las entidades. En segundo lugar, la necesidad de sufragar las actividades cotidianas de las comunidades (celebraciones, encuentros, difusión, conferencias, etcétera).

Considerando la dimensión cronológica, dos eran los escenarios diferenciados que se intuían inicialmente en el ámbito financiero de las entidades religiosas. Por un lado, las ayudas económicas recibidas en el momento de la fundación. Por otro, las fuentes de financiación que permiten el funcionamiento posterior. Sin embargo, los diversos encuentros y testimonios reunidos demuestran que, en la práctica totalidad de los casos no existen cambios sustanciales entre las fuentes de financiación en la etapa de la creación y el momento presente: «Creamos una asociación y las aportaciones de los socios, partíamos de eso y seguimos partiendo de eso»<sup>147</sup>. En ambos escenarios la tónica general extensible a la práctica totalidad de las entidades es la de indicar, de forma muy destacada, el proceder de la autofinanciación como administración económica prioritaria.

### La fórmula de la autofinanciación

La autofinanciación, entendida como la utilización de fondos obtenidos del propio colectivo, presenta procedimientos y situaciones diversas y se enmarca en una estrategia más amplia que responde a un deseo de autogestión de los recursos disponibles. Esta diversidad puede sintetizarse a partir de la siguiente tipología de realidades.

En primer lugar, se encuentran aquellas entidades que no utilizan cuotas ni inscripciones. En estos casos los ingresos se obtienen por un sistema de aportaciones o donativos catalogados como voluntarios, anónimos y confidenciales. Los términos utilizados para designar esta tipología de financiación son diversos y constituyen un campo semántico amplio donde aparecen conceptos como, por ejemplo, donaciones, limosnas, ofrendas o contribuciones. En ocasiones, la logística dispuesta para llevar a cabo esta financiación suele corresponderse con discretos depósitos, a modo de buzón o bolsa, donde realizar las aportaciones: «Existe un buzón en el que voluntariamente cada uno deposita ahí lo que crea que debe corresponder, dinero entendido energía, es decir, por la energía que percibe, recibe a través de la enseñanza y demás medios»<sup>148</sup>. En otros casos, la recogida se inserta en el desarrollo de las actividades religiosas habituales de cada

---

146. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

147. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

148. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).



CD y DVD con meditaciones dirigidas y poesía mística (Centro de Meditación Budista Karma Samten Ling)  
 Fuente: <http://www.chenrezy.net>

confesión, «se pasa una ofrenda y lo que buenamente puede cada uno»<sup>149</sup>. En varios de los contactos establecidos se exalta el carácter voluntario y confidencial de las aportaciones con el objeto de enfrentar una extendida representación equivocada, aferrada al imaginario social, sobre el modo de proceder de algunas confesiones religiosas minoritarias:

Importante decir que son libres. Donaciones libres. Que mucha gente dice: ¡no, que me van a obligar a dar el diezmo y el 10% y se piensan que... ¡que no! Aquí cada uno da lo que quiere, puede y lo que le da la gana<sup>150</sup>.

En segundo término, están los sistemas de cuotas o diezmos donde se establece un procedimiento de aportaciones regulares (mensuales, trimestrales, anuales, etcétera). Estas contribuciones pueden ser fijas o variables. En el primer caso, las cuotas, como cantidad previamente fijada, son las fórmulas más extendidas. En el segundo caso, las contribuciones pueden ser variables si son, por ejemplo, proporcionales a los ingresos. En esta tipología destacan los diezmos que, como su nombre indica, son aportaciones proporcionales del diez por ciento de los ingresos. La filosofía de estas fórmulas es facilitar la autofinanciación como estructura de organización económica: «Nosotros practicamos realmente el principio de autosuficiencia»<sup>151</sup>. En algunas ocasiones también es señalada como estrategia inserta en el concepto de autofinanciación la venta de productos de contenido religioso como discos, biblias, etcétera.

149. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

150. La Casa de la Alabanza (Tudela).

151. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Pamplona).

Entre otras fórmulas, en el caso concreto de la Iglesia Scientology España, se asume la autofinanciación como un modelo de renuncia a la financiación del Estado pero no basado exclusivamente en donaciones. Para ello se contempla como habitual el ofrecimiento y prestación de servicios, cursos o auditorías que disponen de una tarifa previamente establecida.

Como se adelantara, el propio concepto de autofinanciación es resultado de una dimensión más amplia de apuesta por la autogestión. De ahí que sean incorporados otros aspectos no estrictamente monetarios como, por ejemplo, la disponibilidad de recursos humanos. En este espacio se hablaría, por un lado, de la utilización de mano de obra voluntaria para actividades como la habilitación, adaptación o reconstrucción de los propios lugares de culto. Esta práctica es muy desarrollada por las confesiones consultadas ya que, además de propiciar la consecución de los citados objetivos materiales, permite el fortalecimiento de los vínculos personales entre miembros de la comunidad. Estos recursos humanos son también utilizados como base para el desarrollo de las diversas actividades que se desarrollan desde cada una de las entidades.

### **Otros medios de financiación**

Las excepciones a la estrategia de la autofinanciación, aunque escasamente mencionadas, estarían fundamentalmente concentradas en tres opciones que pueden simultanearse: ayudas recibidas por parte de otros grupos de la misma confesión, acceso a posibles subvenciones a cargo de instituciones públicas e ingresos resultantes de donaciones efectuadas por personas no pertenecientes a la entidad.

#### *Apoyo económico de la misma confesión*

Una de las características de este tipo de sostén económico es que generalmente está asociado al surgimiento de las entidades. Es decir, tiene su mayor expresión en el proceso constituyente de cada comunidad local. El apoyo recibido por parte de grupos de la misma confesión puede adquirirse de forma directa o indirecta.

El soporte económico directo, para aquellas entidades que formen parte de una estructura superior, se recibe frecuentemente como apoyos de los fondos comunes de la organización para la señalada puesta en marcha u otro tipo de actividades. En varios de los oratorios/mezquitas visitados en Navarra, sus responsables afirman haber recibido ayudas de este tipo, concretamente de comunidades islámicas asentadas en otras regiones del Estado. Del mismo modo, la Iglesia Adventista del Séptimo Día de Pamplona menciona las ayudas económicas prestadas para el desarrollo de la comunidad en los momentos iniciales. Cabría apuntar que este apoyo económico también puede proceder del extranjero. Este sería el caso de la Iglesia evangélica Biltokia Cristiana Vino Nuevo donde se señala una importante aportación de individuos y organizaciones religiosas de Estados Unidos y Canadá.

La organización de las confesiones y sus políticas de expansión dibujan escenarios diversos en este espacio financiero. Por ejemplo, y siguiendo el anteriormente descrito proceso de implantación derivado de la denominada iglesia madre, en el caso de algunas entidades evangélicas cuya iglesia madre pertenece a otra comunidad, es esta la que realiza las aportaciones o contribuciones necesarias (compra, adaptación del local, etcétera) para que la iglesia hija pueda iniciar sus actividades. En otras ocasiones, estas ayudas pueden complementar los recursos iniciales: «Cuando ya se alquiló el local, la propia dirección de la Iglesia Evangélica de Filadelfia nos ayudó a pagar parte de la renta del alquiler»<sup>152</sup>. Por último, cabría señalar algunas otras fórmulas de apoyo económico de carácter mixto como puede ser, por ejemplo, el caso de la federación Unión Evangélica Bautista Española (UEBE) que, según las entidades consultadas, dispone de una serie de préstamos con condiciones especiales: «digamos que es una familia que te deja una cantidad económica»<sup>153</sup>.

Por último, el apoyo económico indirecto se manifiesta básicamente a través del trabajo con las federaciones. Por ejemplo, en el caso de las entidades pertenecientes a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), estas se encuentran exentas de hacer frente a determinados gastos como, por ejemplo, los derivados de actos jurídicos documentados o el impuesto de contribución.

### *El espacio de las subvenciones*

En lo referente al ámbito de las subvenciones de carácter externo, se subraya especialmente el enorme desconocimiento sobre su existencia. Además, esta realidad es vivida como problemática e, incluso, un acceso a financiación descartado por algunas de las entidades:

No existen subvenciones para entidades religiosas únicamente. Entonces, nos encontramos con un problema tremendo. Tienes que crear como asociaciones dentro de la entidad para poder optar a subvenciones. Nosotros ya nos hemos dado por vencidos porque podemos crear todas las asociaciones y nunca nuestra asociación se amolda a la subvención [...] Económicamente no necesitamos mucho dinero, necesitamos ayuda para hacer cosas, me da igual cómo, infraestructuras... Si voy hacer un concierto de música necesito equipos ¿no? Entonces, si alguien me subvencionaría ese equipo, yo no me gastarían 2.000 euros en equipos. Claro, hay que traer el grupo, hay que pagar y todo eso sale de aquí. Entonces, económicamente las subvenciones estarían bien si estuviesen bien encaminadas. No sabemos cómo poder llegar a ese tipo de subvenciones que existen solamente para asociaciones pero, si tú no

---

152. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

153. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

eres una asociación, tú no puedes acceder a ellas. Ahora estamos rehabilitando la otra zona, estamos haciendo un centro juvenil. Yo presento el proyecto y me dicen que tengo que hacer una asociación juvenil. Vale. Hago una asociación juvenil. Creo una asociación juvenil para poder acceder pero si es juvenil no puede ser musical porque si es música no puedes acceder a la subvención juvenil. Entonces digo: ¡Dios mío! ¿Qué hago? ¿Creo 50.000 asociaciones dentro de la misma iglesia<sup>154</sup>.

Pese al desconocimiento que pueda existir en lo referente a estas subvenciones, en los últimos años, varias confesiones minoritarias consultadas han obtenido financiación de las subvenciones concedidas por la fundación pública estatal Pluralismo y Convivencia. Estas ayudas han sido aprovechadas para hacer frente a los gastos de alquiler, las reformas del local o adquirir algún tipo de material para el desarrollo de las actividades:

La librería, el material... es de la fundación. De la ayuda que hemos hecho a través de la fundación. Los ordenadores también<sup>155</sup>.

### *Donaciones puntuales*

Por último, aunque no ha sido una práctica pródigamente señalada, las actividades y tareas que desempeñan algunas comunidades religiosas (reparto de alimentos, ropa, clases de apoyo, atención espiritual, etcétera) les reportan beneficios de forma indirecta. Así, hay personas que muestran su agradecimiento por algún servicio recibido a través de donativos: «A veces hay personas generosas porque se les ha ayudado y han considerado dar un donativo»<sup>156</sup>.

En el caso de la comunidad musulmana, los miembros que habitualmente se reúnen en el oratorio/mezquita utilizan las fórmulas de financiación señaladas anteriormente (cuotas mensuales, donaciones, etcétera) para hacer frente a los gastos corrientes (alquiler, luz, agua, etcétera). Sin embargo, la centralidad de la mezquita dentro del seno del colectivo musulmán permite que personas que practican esta religión realicen apoyos económicos puntuales para sufragar los gastos de este lugar aunque no lo frecuenten habitualmente: «No solamente los miembros, hay gente que no viene y paga»<sup>157</sup>.

### **Apostando por una u otra vía de financiación**

La autofinanciación es contemplada como una opción deliberada de obtención de recursos relacionada con la idiosincrasia de las instituciones religiosas de las

---

154. La Casa de la Alabanza (Tudela).

155. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

156. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

157. Comunidad Islámica (Cintruénigo).

que forman parte. Las evidentes dificultades para el acceso a recursos conlleva que la ausencia de estos sea enfrentada con dosis del discurso religioso: «El único recurso que hemos tenido es la fe que mueve las montañas»<sup>158</sup>. Pero es preciso indicar que concurren también otras voces contrarias a la fórmula de apoyos públicos al considerarlos inadecuados. Algunas personas aseguran que las instituciones no deben realizar este tipo de actuaciones. Esta percepción se traduce también a las relaciones económicas que el Estado mantiene con la confesión mayoritaria y que son consideradas desiguales con respecto al resto de entidades:

Creemos que la financiación de las iglesias cristianas evangélicas debe ser de los propios creyentes. Es decir, la Biblia nos habla de que el creyente tiene que asumir la responsabilidad de mantener la obra de Dios. Entonces, aportamos una parte de nuestros ingresos que podríamos llamar ofrendas o parte de diezmo para hacer posible que la obra siga adelante. Eso es nuestra autofinanciación. Nosotros, además, tenemos una independencia entre Iglesia y Estado. Creemos que son dos puntos aparte y que, además, la Iglesia debe ser totalmente llevada por los creyentes económicamente<sup>159</sup>.

Sin embargo, estas posiciones son también matizadas. Pese a la decidida y mayoritaria apuesta por la autofinanciación, no se renuncia a actuaciones puntuales en beneficio de otras actividades de carácter cultural. Esta disposición hacia la compatibilidad de fuentes es fundamentalmente dibujada a partir de las dificultades de manejo económico que acarrea la fórmula de la autofinanciación para poder llevar a cabo todas las iniciativas proyectadas:

Aunque es verdad que tenemos separación entre Iglesia y Estado en lo que es autofinanciación propia, sí que estamos abiertos a la colaboración en cuanto ayudas para hacer cosas culturales de carácter social como es plasmar y desarrollar la cultura y la Biblia que es común a todos. Porque eso es histórico, no es patrimonio solo de los evangélicos ni de los católicos sino que es patrimonio de la sociedad en su conjunto y de la humanidad. Son proyectos que se quieren plasmar pero a veces por la cuantía económica te ves que no los puedes desarrollar. Nosotros no tenemos un capital como para gastarnos un millón de pesetas o 3.000 euros para hacer esto. No, porque nos viene justo para nuestros propios gastos y recursos de autofinanciación. Por eso, no está reñida una cosa con la otra. Es decir, nosotros creemos que tenemos propia autofinanciación para lo que es la Iglesia, sin embargo, para lo que es

---

158. En ocasiones, son este tipo de discursos los que pueden llegar a reorientar el propio espacio de las necesidades: parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

159. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

cultura no estamos cerrados en fomentar porque pagamos impuestos como cualquier otro y se ayuda a muchas cosas. En este caso se debería ayudar a las comunidades cristianas evangélicas a fomentar la cultura de cara al exterior [...] Nosotros cubrimos nuestras necesidades. Quizá, para poder promover nuestra cultura, lo que sí necesitaríamos sería un apoyo financiado por las autonomías o el ayuntamiento o el gobierno autonómico para relanzar la cultura evangélica. Es decir, nosotros no tenemos recursos para traer buenos grupos, para hacer la semana de la Biblia, hacer exposiciones, etcétera. Eso supone desprenderse de un montante económico del que no disponemos. Entonces, para grandes eventos sí que nos vemos limitados. Ahí sí que el gobierno o las comunidades municipales podrían apoyar financieramente para que el pueblo supiese lo que creemos, los valores que hay, etcétera<sup>160</sup>.

Algunas entidades que apuestan por la autofinanciación también demandan a las administraciones ayudas puntuales (no necesariamente económicas) que sean entendidas como un reconocimiento y sensibilización hacia una labor de servicio a la comunidad. Es decir, guardarían correspondencia con dos de las líneas de actuación preferentes en las dinámicas cotidianas de la mayoría de las entidades minoritarias:

Desde la consideración de que lo hacemos como un servicio a la ciudadanía, ofrecer un servicio espiritual. Podría haber una cierta sensibilidad correspondiente a este servicio en la administración pública. Se podría concretar en desembolsos, tampoco nosotros necesitamos dinero y bueno, quien tiene libertad económica tiene toda la libertad. Efectivamente, sobre todo a nivel de sensibilidad por parte de la administración. Sí que estaría bien que hubiera una apertura mayor desde la administración, desde los gobiernos, hacia las líneas espirituales o las tradiciones religiosas que no son mayoritarias. Y no digo que den subvenciones. Siempre que la administración tiene sensibilidad hacia un servicio puede reflejarse en algún tipo de respuesta por parte de la administración [...] No necesitamos nada, funcionamos con lo mínimo y funcionamos bien<sup>161</sup>.

En otras ocasiones, estas ayudas públicas son señaladas como generadoras de ciertos problemas en el seno de las propias confesiones debido a la existencia de posturas enfrentadas. En el caso de la comunidad musulmana asentada en Navarra, se constata que en ciertas entidades la solicitud de las subvenciones no logra un acuerdo unánime debido a la desconfianza de algunas personas. Estas insertan este tipo de ayudas en una estrategia de control por parte de las

---

160. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

161. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

instituciones. Por otro lado, miembros de las comunidades desconocen la naturaleza de estas ayudas o no tienen suficientemente interiorizados los requisitos de disfrute de las mismas. Por ello, creen indicado destinar el dinero obtenido de las ayudas para, por ejemplo, el pago al imam cuando esta es una actuación que no está contemplada. Asimismo, algunos responsables de estas comunidades musulmanas señalan que es habitual y necesario reiterar ante los miembros que la ayuda no recae en las personas que hacen uso del local sino en el lugar como espacio compartido por una comunidad. Estas realidades citadas han llevado a algunas comunidades a no abrir esta puerta de financiación.

Pero si bien la apuesta por la autofinanciación, ya sea por necesidad o por oportunidad, es la que se extiende principalmente entre las entidades, sus efectos son dispares. Es preciso destacar las diferentes situaciones económicas que dibujan los miembros de cada comunidad religiosa. Aquellas agrupaciones donde sus miembros se encuentran en situaciones de ausencia de actividad laboral remunerada, con salarios escasos, precariedad o temporalidad, las aportaciones que pueden efectuarse no son elevadas. La autofinanciación produce una dependencia económica de las situaciones puntuales de las personas que componen la comunidad. Como consecuencia, y pese a la predisposición existente a colaborar, en momentos de dificultades económicas como los actuales, los recursos de este tipo se ven notablemente limitados: «A la gente le gusta ayudar y colaborar pero ya sabes cómo está el tema últimamente»<sup>162</sup>. De igual forma, en el ámbito de los anteriormente señalados recursos humanos no monetarizados, las posibles obligaciones (laborales, familiares, etcétera) que recaen sobre los miembros de las entidades inciden manifiestamente en la disponibilidad de la mano de obra voluntaria: «Tenemos intención de hacer muchas cosas pero si estás toda la semana trabajando, el hijo, la mujer... no hay tiempo»<sup>163</sup>.

Por último, cabría reseñar que, desde la experiencia de trabajo en la dimensión temporal que suministran las distintas entidades, no son identificadas alteraciones notables en las fórmulas de financiación. De igual manera, en ninguno de los contactos se han realizado alusiones a empresas o negocios vinculados a la tradición religiosa que puedan sostener financieramente las actividades de estas comunidades.

## **El lugar de culto como núcleo de organización**

Las diferentes fórmulas de organización son materializadas en un lugar físico que adquiere una posición protagonista en la práctica totalidad de las confesiones: los lugares de culto. La conformación de estos espacios se presenta como uno de los pasos fundamentales en la visibilización y estructuración de las

---

162. Comunidad islámica (San Adrián).

163. Comunidad islámica (San Adrián).

comunidades religiosas. Además de constituir una necesidad primordial como lugar para la práctica religiosa, también encarna un escenario para la comunicación entre personas practicantes y el resto de la sociedad. En resumen, es el espacio de la práctica colectiva y, del mismo modo, representa un lugar estable de identificación, encuentro y conocimiento mutuo. Por ejemplo, en el caso de la comunidad musulmana, la mezquita representa un lugar de encuentro cardinal como centro o núcleo de actividades. Esta última dimensión adquiere gran protagonismo cuando se profundiza en los motivos de la creación, y el discurso revela nítidamente esta dimensión:

La mezquita se creó por muchas razones. Aquí, como somos extranjeros, minoría y tal, la cuestión de la mezquita no es únicamente para rezar sino que nos encontramos aquí cada semana<sup>164</sup>.

El establecimiento de un lugar común de práctica permite que la dimensión religiosa abandone el ámbito particular y perfile una proyección exterior. Sin embargo, como podrá comprobarse, este paso simboliza una de las mayores dificultades en la trayectoria de las diferentes confesiones debido a los considerables obstáculos originados en el acceso a estos espacios. Este hecho conlleva que su consecución sea generalmente identificada como un hito en la historia del grupo.

### **Realidades pasadas y presentes de acceso**

Existen diversas causas que problematizan el acceso a estos espacios o la imposibilidad de su utilización. En la mayoría de los casos estas dificultades están directamente asociadas al componente económico. Por ejemplo, la falta de recursos para la compra de locales que reúnan las características deseadas (amplitud, accesibilidad, insonorización, etcétera). Cada una de las últimas características mencionadas, como podría ser el caso de la insonorización, erige un problema añadido que confina el número de posibilidades de elección y, por tanto, añade obstáculos a las posibles ubicaciones de los lugares de culto:

En el medio del pueblo no podría estar porque hay mucha voz. Tendría que estar insonorizado y con un control muy estricto sobre los niños. Es que nuestros niños son un poco... Siempre verás que las iglesias están retiradas. La que te encuentres en el medio está super insonorizada. Aquí ya podemos chillar y cantar que no nos oyen<sup>165</sup>.

---

164. Comunidad islámica (San Adrián).

165. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

En la coyuntura presente, el alto precio de este tipo de espacios hace que el alquiler sea la estrategia de acceso más utilizada. Sin embargo, esta fórmula tampoco está exenta de dificultades. En primer lugar, debido al señalamiento de costes elevados y modificaciones arbitrarias de los mismos. Por otro lado, los impuestos añadidos derivados de la criticada consideración normativa de los lugares de culto como locales de negocio:

Estuvimos obligados a dejar el otro local porque la dueña vio que entraba y salía mucha gente y subió el alquiler. Teníamos a 300 euros y lo quiso subir a 500 euros. Hablamos y tratamos de negociar hasta 400, pero hemos cambiado. Los vecinos vinieron a preguntarnos si había pasado algo. Les dijimos que era únicamente cuestión de dinero y ellos pensaban que nos habían echado<sup>166</sup>.

Ahora estamos pagando el alquiler y andamos justos con los gastos. Estamos pagando casi 600 euros<sup>167</sup>.

Algunas personas perciben estas dificultades de acceso como resultado de actuaciones no apropiadas como, por ejemplo, impagos, retrasos, desperfectos, etcétera. Por este motivo, cuando los pagos se realizan de forma puntual no se prevén dificultades añadidas:

Este local lo tenemos alquilado hace tiempo y nosotros como nos ha visto que no le fallamos... Ni un problema ni dentro ni fuera. Y el dinero, tiene el número de nuestra cuenta y llega el día 4 o día 3 y no hay ningún problema<sup>168</sup>.

En relación al régimen de tenencia de los locales (alquiler o propiedad) es habitual que las comunidades opten por el primero de ellos en las etapas iniciales ya que coincide con el momento de menor disposición de recursos económicos. Del mismo modo, ciertos grupos, debido a su reducido tamaño, carácter familiar, limitaciones económicas o imposibilidad de acceso al mercado de alquiler, no disponen de un lugar de culto y efectúan los encuentros en domicilios particulares. Esta situación, común en los inicios de la mayoría de las confesiones consultadas ante la escasez de recursos, es generalmente un aspecto del proceso fundacional guardado en la memoria colectiva de las comunidades:

---

166. Comunidad islámica (San Adrián).

167. Comunidad islámica (Cintruénigo).

168. Comunidad islámica (Cintruénigo).

Nos reuníamos en su casa particular. Una de las habitaciones, una de las estancias de la casa se habitó como lugar de reuniones. Como todos los principios, fue difícil<sup>169</sup>.

Éramos 60 personas que nos reuníamos en el garaje de nuestra casa. Empezamos así hasta que el Obispado se decidió a arrendarnos esto [...] Esto era una iglesia que estaba abandonada. Llevaba 20 años cerrada<sup>170</sup>.

Se hacían las reuniones en una casa que era prestada. Aquella casa fue durante casi año y medio la iglesia. Hasta que ya se juntó un grupo de 14 o 15 almas y se alquiló el primer local<sup>171</sup>.

La historia del Centro Cristiano Cristo el Camino comienza el 14 de febrero del año 2001 cuando los misioneros de origen canadiense, Alister y Lindy Belbin, llegaron a la ciudad de Pamplona con el objetivo de fundar una nueva iglesia. Fue en su casa ubicada en la zona de Mendillorri donde se inició lo que luego se convertiría en el Centro Cristiano Cristo el Camino. Los primeros meses fueron de arduo trabajo en oración incesante por las almas de la ciudad y en la distribución de literatura en los hogares, calles y parques de la misma. Cada persona con la que se contactaba era invitada al estudio de la Palabra de Dios en la casa de los misioneros, llegando así, en el primer año de trabajo, a un grupo de unas 30 personas que se reunían todos los domingos a escuchar el mensaje del Evangelio. En noviembre del año 2002 se alquiló el local ubicado en la calle Goroabe 23 bis del barrio de la Milagrosa. Los misioneros Belbin pasaron cuatro años en la ciudad evangelizando y pastoreando la iglesia, hasta el momento de su partida en el mes de febrero de 2005, dejando a cargo de la obra a los pastores actuales, Juan Carlos y Flabia y la bendición de un local comprado en la calle Guelbenzu, 28, gracias a la ayuda de las Asambleas de Dios de Estados Unidos y Canadá. En la actualidad la iglesia sigue trabajando para alcanzar con el Evangelio a toda persona por medio del evangelismo en la calle, el estudio de la Palabra y las reuniones de oración, además de los cultos dominicales<sup>172</sup>.

En referencia a los escenarios futuros, es nítidamente manifiesto el deseo mayoritario de adquirir los locales en propiedad: «Nuestro objetivo es comprar una mezquita»<sup>173</sup>. Tras esta pretensión de compra se encuentran generalmente

---

169. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

170. La Casa de la Alabanza (Tudela).

171. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

172. <http://www.ccpamplona.es/?q=node/5>

173. Comunidad islámica (Cintruénigo).

aspectos como una forma de proporcionar continuidad a la comunidad y extender el uso del espacio: «Estamos realizando cotización para comprar una mezquita para ampliar más y poner sitio para mujeres»<sup>174</sup>, facilitar el establecimiento de otros servicios nuevos: «Nos gustaría una librería para los niños, arreglar el techo, terminar los baños...»<sup>175</sup> o dar respuesta al creciente número de personas que hacen uso de los recursos ya existentes:

Ya estamos buscando otro local porque ahora no nos caben ni afuera tampoco. Ahora ya, a veces estamos más de 1.000 personas en la oración. No tenemos sitio. Estamos buscando otro lugar para comprar. Comprar un sitio para salir de esta situación que tenemos ahora<sup>176</sup>.



Acondicionamiento de la Iglesia del Señor (Pamplona)  
Fuente: Iglesia del Señor

La apuesta por la compra de los locales requiere una inversión de dinero que supera generalmente las capacidades económicas de las entidades por lo que la vía del préstamo se erige como la forma de acceso más frecuente: «Tenemos un préstamo que estamos pagando»<sup>177</sup>. No obstante, como es el caso de la comunidad musulmana, se presenta también como práctica habitual desarrollar colectas entre comunidades de varias localidades:

Viene gente de fuera a pedir ayuda para comprar mezquita y damos también. Es poca, pero luego es mucho porque van pidiendo ayuda por cada

---

174. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

175. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

176. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

177. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

mezquita y si cada mezquita da 100 euros o 250 euros y se anda en un fin de semana 20 mezquitas... es algo<sup>178</sup>.

En esta misma dirección, el Centro de Estudios y Meditación Budista Karmapa Mikyö Dorje, ante el desembolso que supone la construcción de una nueva infraestructura (en la actualidad el Templo de los Bodhisattvas), utiliza su web indicando un número de cuenta para recibir el mayor número de donativos individuales. Estas fórmulas de enfrentamiento conjunto a las dificultades de acceso también son visibles en la comunidad de Testigos Cristianos de Jehová en Pamplona. Según sus responsables, la adquisición de locales se realiza en zonas estratégicas de modo que varias congregaciones (entidades con cierta autonomía organizacional) puedan compartir el espacio. Así sucede en los dos Salones del Reino que existen en la capital navarra. Ambos son compartidos por cuatro congregaciones (dos en cada uno) mediante un cuidado ejercicio de articulación de los horarios y de los espacios.

Ninguna de las comunidades consultadas manifiesta haber recibido ayudas económicas directas procedentes del ámbito institucional para este acceso, haciéndose, en ocasiones, especial énfasis discursivo en esta circunstancia: «No, nada, eso quiero que lo dejes muy claro, estamos abandonados de la mano de Dios»<sup>179</sup>. Sin embargo, de forma puntual, es posible identificar situaciones en las cuáles han sido destinados recursos públicos de ámbito estatal para el acondicionamiento de locales (principalmente en el caso de algunos oratorios/mezquitas ubicados en el territorio navarro). También han sido identificadas cesiones provisionales de locales por parte de instituciones municipales para ser destinados a un uso religioso. Incluso en el caso de algunos grupos principalmente evangélicos y ortodoxos se ha constatado que la iglesia católica efectúa cesiones o facilita otros espacios para ayudar en el tránsito hasta la obtención de un local definitivo. Por ejemplo, la comunidad ortodoxa inició sus actividades en la Parroquia de San Pablo y San Esteban para, posteriormente, tras la ya señalada cesión, trasladarse a su actual espacio, la Parroquia San Miguel Arcángel de Barañain.

Tenemos la parroquia que es cedida para 25 años. Es cesión. No es alquiler. No pagamos por él [...] Estamos reformando y nos cuesta casi unos 120.000 euros la reforma y andamos muy justos. Pero poco a poco [...] Es la propia comunidad la que aporta lo que puede<sup>180</sup>.

---

178. Comunidad islámica (Cintruénigo).

179. La Casa de la Alabanza (Tudela).

180. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).



Parroquia inicial y actual sede de la comunidad ortodoxa

Por último, otro tipo de dificultades sobrevienen, en primer lugar, como consecuencia de los requerimientos propios del espacio como infraestructura básica: «Hace poco hicimos una reforma en lo que es la galería pero prácticamente nada, un cerramiento de fachada porque se pasaba el agua»<sup>181</sup>). En otros casos, las visitas realizadas muestran que ciertos espacios de culto no se encuentran adecuadamente acondicionados y, esporádicamente, en estado precario. Ello los convierte en lugares susceptibles de robos, desperfectos, etcétera.

### Necesidad de adaptación e inadecuaciones puntuales

La adquisición o alquiler del local no es siempre una garantía de la adecuación del mismo como espacio para la práctica. Por eso, en muchas ocasiones son precisas importantes inversiones para la adaptación del lugar a las demandas de las actividades que se desarrollan en su interior. La gran mayoría de los locales visitados han requerido obras de acondicionamiento o rehabilitación para ser adecuados como lugares de culto: «Era un bajo y se habilitó para local de reuniones y enseñanza»<sup>182</sup>.

Del mismo modo, como todo espacio de uso y disfrute colectivo, demanda continuas adaptaciones (infraestructura, equipamiento, etcétera) para enfrentar las posibles necesidades surgidas. Estos trabajos, marcados en considerables ocasiones por un carácter provisional, se concentran en actuaciones como la construcción de baños: «Queremos cambiar todo el sistema de los baños porque está ya un poco antiguo»<sup>183</sup> y la adecuación de las demás estancias (limpieza, pintado, etcétera). Este hecho supone importantes desembolsos de dinero a los que, como podía comprobarse en el abordaje de las fuentes de financiación, la mayoría de las entidades no pueden hacer frente:

181. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

182. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

183. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).



Obras de acondicionamiento de la parroquia ortodoxa de Barañain

Fuente: <http://www.pamplonaortodox.es/repinv.html>

Hemos gastado muchísimo dinero en acondicionar el local. Y seguimos gastando en obras porque va viniendo más gente... Necesitamos equipos nuevos. El apoyo moral también es importante, están aquí, existe esa posibilidad y el reconocimiento, pero económicamente, verdaderamente nos vemos muy limitados para hacer muchas cosas. Porque no nos podemos quejar, nosotros pagamos nuestra hipoteca todos los meses, se pagan todos los gastos, pero luego nos vemos muy limitados<sup>184</sup>.

Si bien en la mayoría de los casos los locales cumplen con los requisitos mínimos para cubrir las necesidades cotidianas, en momentos puntuales, fundamentalmente debido a los requerimientos específicos de determinadas celebraciones religiosas, sobrevienen ciertas dificultades que definen como inapropiados estos espacios. Esta situación es manifiesta en el caso de la comunidad musulmana. Por ejemplo, la celebración del fin de Ramadán y la fiesta de sacrificio del cordero son momentos en los cuales se produce un nítido incremento en el volumen de personas que se acerca a los lugares de culto: «En el mes de Ramadán mucha gente acude a rezar, crece mucho la fe». Ante esta demanda, y especialmente en los momentos de máxima concentración de personas, algunas comunidades solicitan la cesión de espacios públicos (patios de colegios, polideportivos, etcétera) para desarrollar adecuadamente estas celebraciones. Las peticiones son atendidas únicamente en el caso de los ayuntamientos más receptivos, en el resto, la negativa o la exigencia de grandes cantidades de dinero (según apuntaban las propias entidades entre 300 y 400 euros por dos horas de utilización) obliga a buscar otras soluciones como, por ejemplo, emplazamientos privados:

Aquí en Tudela, la última vez, la fiesta del cordero, para la oración no nos dieron sitio y tuvimos que ir a Jesuitas y gracias a Dios hemos encontrado los hermanos nuestros de Jesuitas y nos ayudaron y nos dejaron la sala. Tienen

---

184. La Casa de la Alabanza (Tudela).

un sitio muy bueno. La última vez el Ayuntamiento no nos dieron ni sitio ni pagando. No nos facilitan las cosas<sup>185</sup>.

La demanda de espacios mayores es extensible al desarrollo de las actividades cotidianas que se realizan en el propio lugar de culto: «Lo que hemos hecho es para ampliar el local derribar la pared que separaba... porque reza mucha gente, viene mucha gente a rezar»<sup>186</sup>. En el caso de la comunidad musulmana esta demanda de espacio en la práctica cotidiana resulta común ya que, por lo general, las reducidas dimensiones de los locales impiden, teniendo en cuenta los preceptos de utilización religiosos: «en la mezquita la mujer tiene un sitio para rezar»<sup>187</sup>, un uso generalizado por los miembros de la comunidad: «No hay sitio casi para las mujeres. Más de 10 mujeres no pueden estar<sup>188</sup>». «Aquí no vienen mujeres. Es solo para hombres. Como estamos al principio solo para hombres<sup>189</sup>».

Del mismo modo, nacen nuevas necesidades ante la incorporación de actividades como conferencias o enseñanzas en espacios que, en muchas ocasiones, carecen de recursos materiales como, por ejemplo, mesas y sillas. Este hecho es especialmente destacado en la utilización potencial de los espacios de culto por la descendencia<sup>190</sup> ya que esta demanda otra serie de necesidades:

He visto que los niños cuando vienen aquí a estudiar no están cómodos. A lo mejor nosotros sí porque estamos un poco acostumbrados. Y si el niño no está cómodo no va a estudiar bien. El niño el rato que está aquí para estudiar hace 50 o 60 posturas. Tiene que estar en su silla y en condiciones.

En relación a otras confesiones, ante la necesidad de suministrar un lugar adecuado para el desarrollo espiritual, son también ideadas fórmulas de racionalización de los espacios. El Centro de Meditación Budista Karma Santem Ling indicó que había optado por la duplicidad de las prácticas de meditación diarias en dos momentos temporales diferentes para garantizar el acceso de las

---

185. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

186. Comunidad islámica (Cintruénigo).

187. Comunidad islámica (San Adrián).

188. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

189. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

190. La utilización del concepto «descendencia» sustituye al frecuente «segundas generaciones». Esta apuesta semántica (en ningún caso desde la condición eufemística) trata de lograr un compromiso en la utilización del lenguaje que contribuya a evitar definiciones sociales poco integradoras. Experiencias analíticas previas han demostrado la importante repercusión que una atribución semántica de estas características puede desarrollar. En concreto, la identificación «segundas generaciones» establece un nítido vínculo con realidades de sus progenitores que, como se ha demostrado, en muchas ocasiones adquiere una dimensión netamente estigmatizadora.

personas practicantes. Como es señalado en su web, este ajuste es obligado ante la escasez de espacio:

La práctica de meditación Samatha-Vipassana en el Centro Karma Samten Ling se realizará de lunes a viernes en dos sesiones iguales. La primera comenzará a las 19:45 siguiendo el formato habitual (20 min., 5 de descanso y 20 min.) y la segunda a las 20:45. Se responde así a las necesidades de los practicantes y a las limitaciones de espacio físico del propio centro<sup>191</sup>.

Otra de las dimensiones fundamentales es la necesidad de cumplir con los requerimientos legales establecidos. El no cumplimiento de estas exigencias legales implica que algunas de las entidades, ante la carencia de la documentación precisa, tengan que retrasar la utilización de estos lugares y reunirse en espacios ubicados incluso en territorios limítrofes: «No venimos aún porque no están en regla todos los papeles, no nos reunimos aquí, vamos otra iglesia a Beasain que es una iglesia que está en regla»<sup>192</sup>. De igual forma, la falta de licencia de apertura ha provocado la amenaza de cierre de varios lugares de culto ubicados en el territorio navarro<sup>193</sup>. Estos obstáculos son también extensibles a otras actuaciones puntuales en la dirección de las señaladas necesidades surgidas. En relación a

---

191. <http://www.chenrezy.net>

192. Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata (Pamplona).

193. Los rotativos locales se han hecho eco recientemente de sendas realidades en esta dirección: «El Ayuntamiento de Estella-Lizarra tratará en la próxima comisión de Urbanismo la posible clausura de un local que al parecer funciona como mezquita en una bajera de la calle La Rúa y que presuntamente carece de la pertinente licencia de apertura. Los vecinos de esta calle, la más emblemática del barrio monumental de Estella-Lizarra, han presentado una queja formal en el Consistorio estellés por las molestias que les ocasiona la actividad que se desarrolla en la citada bajera, al parecer sin los permisos preceptivos» (*Diario de Noticias*, 20 de septiembre de 2010). «El área de Urbanismo del Ayuntamiento de Pamplona ha ordenado el cese de actividad de un local «para culto y reunión» situado en la travesía Las Huertas, 9, perteneciente a la Asociación Cultural Cristiana «Casa de Dios». La orden conlleva que Policía Municipal «clausure y precinte» las instalaciones. El documento del área alude a una resolución de diciembre del año 2008 en la que ya se incoaba un expediente de cese de actividad al citado local «por carecer de la preceptiva licencia de apertura». Cuatro meses más tarde, en abril de 2009, se requirió desde el Ayuntamiento al representante de la asociación para que presentase diversa documentación o que formulase alegaciones, aunque en el consistorio no se recibió respuesta alguna por parte de los afectados. Con fecha del pasado diciembre la propuesta de Urbanismo señala que inadmite la solicitud de licencia de apertura por nueve razones y cita entre ellas: que las obras del local de la travesía Las Huertas no están terminadas, que no hay planos de fin de obra con la distribución realizada ni planos con la distribución de asientos, que el certificado aportado no se ajusta al modelo ni justifica que la nueva distribución cumple con la normativa, o que no se ha justificado tampoco que el caudal de ventilación que aporta la instalación «es suficiente para la ocupación del local». Añade también que no se han presentado planos definitivos de la protección contra incendios y evacuatorios, de la climatización, ventilación, electricidad, iluminación, fontanería y saneamiento, ni fotografías de las fachadas y accesos (*Diario de Navarra*, 4 de enero de 2011).

este aspecto es manifiesto el descontento expresado por varias entidades debido a los obstáculos que estas demandas pueden suponer para la ejecución de determinadas actuaciones. Como consecuencia, las entidades a veces experimentan estos requerimientos con un elevado grado de incompreensión:

Últimamente queríamos hacer reforma, teníamos que hacer un proyecto y todo pero hemos encontrado algunas dificultades. Es difícil porque nos piden muchas normas de construcción y, ya sabes, este edificio para arreglarlo con las normas que piden cuesta demasiado dinero y nosotros por el momento del dinero no tenemos nada. Lo único que tenemos son nuestros bolsillos y no es fácil reformar un sitio que es antiguo y hacerlo con las normas que piden ahora sin ayudas y sin facilitar un poco los pasos. Entonces, nos denegó el Ayuntamiento la reforma que queríamos hacer porque no cumple las normas. Nosotros hemos pedido solamente hacer una escalera metálica por fuera, exterior, nada más, eso queríamos hacer. Pero ellos luego ya empezaron a ver todo y pidieron demasiadas cosas: acceso a minusválidos, a no sé que, incendios... muchas cosas, pidieron muchas, muchas cosas... y no es fácil para nosotros porque no tenemos dinero para arreglar. No sé por qué no entienden eso<sup>194</sup>.

Por último, destaca también el descontento con respecto al sistema tributario que grava estos espacios ya que es considerado inadecuado en relación a la actividad que se desarrolla en ellos: «Hacienda lo considera local de negocio, estamos pagando una cantidad trimestralmente de 150 euros»<sup>195</sup>.

---

194. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

195. Comunidad islámica (Cintruénigo).

## IV. PRÁCTICAS Y ACTIVIDADES

La apuesta metodológica inicial por la exposición de los diferentes aspectos que caracterizan a las confesiones religiosas minoritarias desde su consideración de grupos que comparten como característica general esa denominación provoca que en el siguiente apartado sea matizo temporalmente este enfoque. Esta modificación se debe fundamentalmente a los contenidos que serán abordados a continuación: las prácticas y actividades religiosas y no religiosas. Es en las primeras, es decir, en el espacio de actividad religiosa, donde se producen las mayores especificidades y donde es preciso un abordaje particularizado. Este ejercicio también permitirá otorgar a cada una de las confesiones el ya señalado carácter distintivo que indudablemente se presenta en este amplio espectro de entidades.

Es imprescindible subrayar que, de nuevo, esta estructura analítica que establece un límite entre actividades religiosas y no religiosas puede no ser real en relación a determinadas prácticas que resultan difíciles de clasificar debido a que toman objetivos, principios o elementos tanto del espacio de lo religioso como del ámbito no religioso. No obstante, se considera necesario este esfuerzo de análisis para incidir no solo en la evidente componente religiosa que caracteriza a estas organizaciones sino también en la fuerte proyección social que disponen la mayoría de ellas en su relación con los entornos de inserción.

### **Prácticas y celebraciones religiosas**

Como se ha indicado, pese a las dificultades para conservar esta separación de esferas, el siguiente apartado toma como objeto de estudio el conjunto de actividades de carácter religioso que desarrollan las entidades examinadas. A lo largo de este epígrafe, el término genérico de «actividades religiosas» será

sustituido por el de «prácticas y celebraciones religiosas», que le da nombre. El propósito es acotar el espacio concreto de análisis que, en este caso, corresponde a todos aquellos actos, eventos y ejercicios donde la transmisión y divulgación del contenido religioso es el elemento prioritario.

Tras contemplar la diversidad de confesiones que están presentes en el escenario religioso navarro, deviene natural la enorme variabilidad de prácticas y celebraciones que pueden encontrarse reflejadas en este apartado. Por ello, el ánimo principal es suministrar y realizar un abordaje descriptivo de algunas de ellas atendiendo diversos criterios como la frecuencia, composición, participación o relevancia simbólica. De forma paralela, se pretende manejar esta estructura de análisis para profundizar brevemente en los señalados elementos específicos que forman parte de la práctica cotidiana de cada una de las entidades consultadas y que, estrictamente hablando, desde la enorme riqueza que desvelan, podrían constituir un objeto de estudio particular. En resumen, este será el espacio para la presentación tanto de la tipología de prácticas como de sus contenidos, significación o representatividad.

### **Una práctica continuada e intensa**

Uno de los primeros aspectos en relación a la práctica es su frecuencia. Esta dimensión, que se mostraba en la aproximación contextual inicial a través de los diferentes estudios, muestra para las confesiones minoritarias realidades variadas. En este sentido, el espectro dibujado comprende desde aquellas confesiones que realizan cultos diarios (o con un día de descanso semanal) hasta las que realizan exclusivamente un culto a la semana. Entre las primeras, es decir, aquellas que prolongan su actividad la práctica totalidad de los días del año, encontraríamos, como ejemplos más significativos, los centros budistas y las iglesias de Filadelfia.

En ambos casos, y de forma extensiva al conjunto de agrupaciones, urge anotar la distancia existente entre su posibilidad de práctica y su ejercicio efectivo. Esta distinción establece sendos campos de análisis. Por un lado, las ocasiones en las que cada comunidad realiza los cultos o prácticas y habilita los espacios. Por otro, el nivel de asistencia de las personas que componen estos grupos religiosos. De este modo, aunque es una realidad extensible a todo tipo de dinámica social participativa, no está necesariamente ligado el señalamiento hacia la práctica con su efectucción. No obstante, el propio compromiso establecido con la comunidad lleva a que este vínculo sea en la mayoría de los casos manifiesto, incluso, como podrá comprobarse en los siguientes casos, en aquellos grupos que reclaman más implicación diaria.

Por último, el ejercicio de presentación descriptiva de las distintas confesiones en relación a la práctica se realiza principalmente como fórmula de clasificación que atiende el componente colectivo. Con ello, no pretende omitir la evidencia

de que es en los espacios del ámbito privado donde cada una de las personas desarrolla gran parte de la práctica.

#### *a) Centros budistas*

Como ejemplo más significativo de práctica continuada se halla alguno de los centros budistas visitados donde las actividades son diarias. Esto es principalmente debido al protagonismo que adquiere la meditación en esta confesión. El propio budismo es definido y comprendido como una «tradición práctica» que suministra técnicas eficaces de aplicación en la vida cotidiana. Por tanto, como puede evidenciarse en el siguiente testimonio, la práctica puede no detenerse (salvo un día al año) pese a las dificultades propias de esta intensidad en determinadas fechas del año (Navidad, San Fermín, etcétera):

Hay actividades todos los días del año. Todos excepto el 24 de diciembre. Todos los días del año, fiestas o días de labor, hay meditación. Se ofrece el servicio de meditación sin fallar ni uno solo en todo el año a las 8 de la tarde. Después hay un acto, otra meditación distinta, con forma que llamamos, que es una puja, una salmodia cantada en tibetano [...] En pleno San Fermín esto está abierto y lleno. Y ves la charanga que está pasando por Carlos III y por los bares de aquí y es una experiencia curiosa<sup>1</sup>.

Este ritmo de práctica está especialmente presente en los centros budistas que se identifican como escuelas de meditación y pueden ser inscritas en el denominado *nuevo budismo*<sup>2</sup>. La peculiaridad y el elemento distintivo es la centralidad concedida a la meditación como práctica nuclear y la aportación que del budismo se realiza a la civilización occidental donde estos se sitúan:

Nosotros vamos a la esencia del budismo para Occidente que es la meditación y, a través de la meditación, la evolución interior, el lenguaje, el encuentro con la identidad profunda, con nuestro ser profundo, como se le quiera llamar<sup>3</sup>.

La significación de este proceder cotidiano reside en que esta especial atención en la meditación relega las celebraciones y los rituales a un segundo plano. Esta circunstancia rescata un aspecto citado al abordar la composición multinacional de las comunidades y el peligro de priorizar el componente cultural por encima del religioso. Si bien las personas que acuden a estos centros budistas consultados podrían ser definidas principalmente como autóctonas (con todas

---

1. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

2. Véase glosario en la web: Nuevo budismo (nota 3 p. 13).

3. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).



Carteles de curso-retiro meditación en San Fermín

Fuente: <http://www.chenrezy.net>

las reservas que este concepto comporta), se desarrolla una clara estrategia de separación entre el componente cultural/simbólico y el práctico. Dado que las celebraciones y rituales tienen un sentido que está muy relacionado con aspectos culturales de origen fundamentalmente tibetano, son juzgadas de difícil encaje en un contexto occidental donde desarrollan su actividad. Este énfasis en la práctica tiene un nítido reflejo en la enumeración de sus actividades y en sus contenidos específicos:

Hacemos el Buda de la Compasión porque te ayuda a abrir, a desarrollar la compasión, el corazón espiritual, y es una práctica que está respondiendo [...] Eso es una parte de meditación también pero que ya es con forma [...] Lo fundamental es la meditación de las 8 que es una meditación sin forma, sin recitar nada, sin crear nada en tu mente, eso es el núcleo [...] Después hay una actividad complementaria que es el método de Blay. Hacemos un trabajo con el inconsciente que es un trabajo que pretende facilitar la meditación y es un trabajo que retroalimenta. Facilita la meditación y el trabajo con el inconsciente. Nos ayuda a ver obstáculos que hay ahí, heridas del pasado y a limpiar y a purificar para facilitar también el proceso meditativo, un trabajo

complementario [...] Es una actividad muy rica y viva porque se participa mucho. No son terapias grupales, es un trabajo aportativo de otro nivel<sup>4</sup>.

Por último, en el marco de otras actividades complementarias se menciona principalmente la realización de retiros. Estos aprovechan fundamentalmente los períodos festivos: «Hay tres retiros intensivos de meditación, Semana Santa, Navidades y San Fermín, 6-7 días y 10 horas diarias»<sup>5</sup>. Del mismo modo, son acentuadas las visitas de lamas o monjes como acontecimientos especiales en la dinámica continua y generadores de espacios de revitalización de la práctica: «La llegada del Bodhisattva de la Corona Roja al Centro Karmapa Mikyö Dorje de Gulina fue motivo de profunda alegría dado que su visita significa, sin duda, un impulso para la práctica, la devoción y el desarrollo de la actividad dhármica<sup>6</sup>».

### *b) Iglesia Evangélica de Filadelfia*

Otras de las confesiones que se caracterizan por su práctica continuada es la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Las actividades de culto que realizan tienen una frecuencia diaria salvo un día de descanso semanal que varía en función de las agrupaciones locales y la propia disposición del pastor: «Todos los días menos el lunes»<sup>7</sup>. Estos encuentros cotidianos consisten en reuniones donde se procede a cantos de alabanza<sup>8</sup>, oración, exposición de testimonios y predicación de sermones. Todo ello bajo un evidente vínculo grupal que propicia un escenario de participación colectiva:

---

4. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

5. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

6. <http://www.mikyodorje.com/>

7. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

8. La alabanza es una práctica común entre las comunidades evangélicas sobre la que son especialmente destacadas sus características: «Alabar y adorar es adentrarse en una esfera de vida superior. La alabanza y la adoración no son una «moda espiritual» pasajera, algo que viene y luego se va. Ambas pondrán en acción la presencia y el poder de Dios en las vidas. Son nuestra más sublime respuesta a las demandas de un Dios santo. El Dr. Jun McArthur Jr. Dijo: «La adoración es la expresión esencial del servicio que se rinde a Dios». Alabar y adorar: es el deber supremo de la criatura hacia el Creador, es celebrar la bondad y majestad de Dios, es dar a Dios todo el honor y reconocimiento, es ministrar a Dios dándole algo de uno mismo, es hacer para Dios lo que no puede hacer por sí mismo, es reconocer el valor y los méritos de Dios, es postrarse humildemente ante El. James S. Stewart dijo: «Cuando vemos que la adoración cristiana es hecha con desgana y sin gozo es una señal clara de que Jesús no está en ella —esta es la única explicación posible». William Temple dice: «Adorar es... avivar nuestra conciencia con la santidad de Dios, alimentar nuestra mente con la verdad de Dios, purificar nuestros pensamientos con la hermosura de Dios, abrir nuestro corazón al amor de Dios, dedicarnos por entero a cumplir su voluntad». El ministerio de alabanza tiene como función principal ayudar al pueblo de Dios a que, todo lo expuesto anteriormente, sea una realidad y la congregación se sienta motivada a darle la gloria debida al Creador». Fuente: <http://www.ccpamplona.es/?q=node/161>.

Nos ponemos aquí la gente, los feligreses, un rato de oración y predicarles la palabra. El tema diario. Que puedan salir de este lugar satisfechos. Que de alguna forma abandonen un poco el problema. Se centra en ovacionar al señor [...] Cantar alabanzas, la gente que participe, se suba y exprese lo que tienen en el corazón o algún acontecimiento que le haya ocurrido<sup>9</sup>.

La efectuación de cultos diarios permite que sus contenidos se adecúen a las necesidades cotidianas surgidas en el seno de la comunidad (casamientos, fallecimientos, nacimientos, etcétera). Esta última mención a la posibilidad de adaptación de las reuniones a las necesidades o acontecimientos recientes, es una característica extendida entre aquellas confesiones que, como es el caso de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, realizan cultos diarios. Por tanto, desde una estructura previamente conformada, existe cierta adaptación de la práctica diaria debido a la influencia de una serie de variables (época del año, las necesidades del colectivo, el número de personas congregadas o sus propias características). Como resultado, pueden introducirse estas variaciones en los contenidos principales que forman parte de las liturgias. Este sería el caso de los sermones:

Si hay jóvenes que vienen a salir del mundo de las drogas, va a haber más sermones en cuanto a la rehabilitación de la juventud dentro del pueblo, el respeto mutuo, el amor... todo lo que consiste para el equilibrio del ser humano dentro de nuestra vida diaria<sup>10</sup>.

Estas adaptaciones pueden trasladarse a la propia organización y asistencia a los cultos programados en función de las mencionadas variables. Por ejemplo, es recurrente la existencia de variantes específicas como, por ejemplo, la escuela dominical para niños y niñas, los encuentros de jóvenes, reunión de componentes del coro o la oración de mujeres.

Las prácticas señaladas hasta el momento conformarían el espacio cotidiano de actividad. En relación a las celebraciones más significadas cabría decir que, como resultado del protagonismo de las dinámicas cotidianas, su relevancia podría catalogarse como menor que en otras agrupaciones religiosas. No obstante, son aludidas citas de gran significación entre las que destacan principalmente los bautismos, el fin de año y Semana Santa:

Suele ser, noto siempre, por ejemplo, en agosto, cuando se pasan por agua los feligreses que confiesan su fe, ese es un acto importante. Después, en el día de la Natividad, en las iglesias se suelen juntar y cenar juntos para

---

9. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

10. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

dar paso al nuevo año [...] Lo que resulta un poco más, los domingos la Santa cena<sup>11</sup>.

Lo clásico, la Natividad. Cuando es Semana Santa conmemoras un poco lo de la Semana Santa recalando en la Iglesia algo. Lo que es muy importante para la Iglesia es la fecha de bautismos. Cuando ha llegado la fecha de bautismos, los mismos jóvenes de la Iglesia que han estado preparándose [...] Es muy importante para la Iglesia. Es una de las fechas más importantes<sup>12</sup>.

Año Nuevo quizá. Subimos toda la Iglesia cantando alabanzas y cada uno expresa cómo ha pasado el año y todo<sup>13</sup>.

### La importancia de la práctica personal

Si en los anteriores ejemplos se priorizaba la frecuencia en la práctica desde la habilitación que las entidades correspondientes suministran para su desarrollo, en esta ocasión, la atención se detiene sobre una dinámica diaria con fuerte influencia del factor personal. Cabe subrayar que este elemento cabría ser extensivo al conjunto de personas que pertenecen a una confesión religiosa ya que en cada una de ellas se trata de poner especial énfasis en propugnar una práctica continuada como, por ejemplo, el propio discurso de la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día:

Lo que nosotros intentamos es que no solamente seamos cristianos un día a la semana porque nuestro nombre es Adventistas del Séptimo Día, el sábado [...] Lo que proponemos es que cada persona sea cristiana cada día y en cualquier sitio donde vaya: su lugar de trabajo, etcétera<sup>14</sup>.

Sin embargo, es la comunidad musulmana la que concentra el interés de este apartado por una serie de características como, por ejemplo, las dinámicas de práctica cotidiana y su significación en la convergencia de espacios públicos y privados. El valor otorgado a la práctica religiosa cotidiana supone que esta se produzca irremediamente en espacios no religiosos y este hecho adquiere gran significación por la propia inserción territorial bajo la definición no confesional del Estado.

En el caso de la comunidad musulmana existen dos espacios de importancia respecto a la práctica. En primer lugar, los rezos diarios, efectuados cinco ocasiones al día, son fundamentalmente desarrollados en la esfera privada y

---

11. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

12. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

13. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

14. Iglesia Adventista del Séptimo Día (Pamplona).

vertebran el corpus constitutivo de la práctica: «Los rezos es lo más importante que hay»<sup>15</sup>. En este espacio destaca especialmente la jornada del viernes por la confluencia en el oratorio/mezquita para su desarrollo. En segundo lugar, en relación a las celebraciones religiosas resaltan principalmente la fiesta del sacrificio del cordero<sup>16</sup>, el mes de Ramadán y la fiesta del nacimiento del profeta.

Existen otros aspectos que son incluidos en la práctica pero con una frecuencia menor como, por ejemplo, la peregrinación a La Meca. Esta es señalada como una posibilidad inserta en el espacio de la no obligatoriedad pero dentro del conjunto de los cinco pilares del islam:

Ojalá [...] No es obligatorio ir a la Meca. Si puede sí y si no...<sup>17</sup>

Espero hacerla [...] Ese deseo tengo<sup>18</sup>.

La condición de práctica deseable es debida a la trascendencia que esta peregrinación tiene para toda persona musulmana y que se manifiesta rotundamente en la mayoría de los testimonios recogidos: «En nuestra religión sería lo máximo ir allí»<sup>19</sup>, «Es como volver a nacer... espiritualmente»<sup>20</sup>. Se subraya que esta práctica debe realizarse bajo unas condiciones adecuadas y son estas las que, en el momento actual para la mayoría de las personas practicantes establecidas en Navarra, parecen obstaculizar su desarrollo:

Si vas a la Meca no tienes deudas fuera, tienes un dinero o dejas dinero también a los hijos. No tienes deudas al banco, con los vecinos, en la tienda... estás limpio [...] Tú dejas a los hijos dinero para un mes que coman. Dinero de un mes. Después te vas. No vas a pedir un préstamo<sup>21</sup>.

---

15. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

16. La denominación «fiesta del cordero» es la recogida en la totalidad de las entrevistas acometidas salvo una excepción que justifica esta puntualización y la adopción del nominativo «fiesta del sacrificio del cordero». En la entrevista mencionada se precisa que la denominación apropiada es «fiesta de Abraham» esgrimiéndose argumentos en la línea de clarificar la denominación: «No del cordero. La gente aquí dice la fiesta del cordero. ¿Cómo del cordero? La fiesta de Abraham y después matan un cordero. Eso. No la fiesta del cordero como que se le hace una fiesta al cordero. La fiesta del profeta de Abraham cuando viene un ángel y le deja el cordero. Aquí dicen mucho... la fiesta del cordero [...] Después luego al jefe... fiesta del cordero. Explicarlo bien no cuesta. No es la fiesta del cordero. Yo cuando dicen la fiesta del cordero me pongo morado». Hombre musulmán (Villafranca).

17. Mujer musulmana (Villafranca).

18. Mujer musulmana conversa (Tudela).

19. Mujer musulmana conversa (Tudela).

20. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreita).

21. Hombre musulmán (Villafranca).

Por último, en lo concerniente al resto de celebraciones que, como era señalado, también adquieren una dimensión ritual (bodas, fiestas, etcétera) se indica que se desarrollan mayoritariamente en el país de origen, es decir, el lugar donde reside el entorno familiar y social: «Las hacemos cuando bajamos a nuestro país»<sup>22</sup>. Pero esta no es la única razón. Existen otros argumentos de peso como los estrictamente económicos. La organización de estos eventos en el contexto de residencia actual supone un desembolso importante de dinero:

Las bodas, fiestas... en el país de origen. Procuramos todo bien planeado... con la familia y los amigos. Aquí no puedes hacer una boda de cinco días porque te arruinas<sup>23</sup>.

### Otras frecuencias y desarrollos de la práctica

Continuando con un nivel decreciente en el espacio de la práctica y retomando de nuevo el vínculo con los espacios de ejercicio, puede encontrarse otras agrupaciones que realizan encuentros con menor periodicidad que las señaladas anteriormente. Se incluirían en esta zona aquellas que se reúnen varias veces por semana, por ejemplo, la mayoría de las iglesias evangélicas, Testigos Cristianos de Jehová, iglesias ortodoxas, etcétera.

#### *a) Iglesias evangélicas*

La frecuencia de las citas identificadas especialmente como cultos es señalada como un día a la semana. No obstante, en el caso de algunas iglesias evangélicas, este culto se asocia a otra serie de actividades desarrolladas a lo largo de la semana como, por ejemplo, reuniones de padres y madres, encuentros de adolescentes, sesiones de estudio bíblico y lectura de la Biblia, trasladar el mensaje a la calle, etcétera. Estas actividades se distribuyen semanalmente de formas diversas: «Normalmente es los domingos, jueves y martes»<sup>24</sup>, siendo ampliamente señalada la cita del domingo como el día de la semana que logra reunir un mayor número de fieles: «Este culto es donde más asistencia hay»<sup>25</sup>. En relación al desarrollo de cada una de estas jornadas se señalan ciertas diferencias en función del día de la semana y la actividad:

Hacemos tres reuniones a la semana. Culto de oración el martes. Culto, predicación y alabanza el jueves. Culto, predicación y alabanza y escuela dominical el domingo<sup>26</sup>.

---

22. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

23. Comunidad islámica (Cintruénigo).

24. Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata (Pamplona).

25. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

26. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

Los sábados es más para asistencia a familias, se tratan temas de familia. Y los miércoles es más dirigido a las mujeres. Luego, la escuela bíblica es estudiar la Biblia y nada más<sup>27</sup>.

La celebración del culto comprende fundamentalmente aspectos comunes a la mayoría de las iglesias evangélicas como son la oración, testimonios, alabanzas, cánticos y predicación. En ocasiones, alguna de las citas semanales adquiere alguno de estos apelativos como, por ejemplo, el *culto de oración* donde también se inserta el resto de contenidos señalados:

La celebración del culto consiste en media hora de alabanzas. La música para los evangélicos es muy importante. Es una alabanza completamente diferente a lo que estamos acostumbrados. Media hora de alabanza y después la predicación del mensaje. Un poco la comunión de todos los hermanos y tal<sup>28</sup>.

Oración, predicación de alabanza, testimonios, alguna obra de teatro, cánticos de los niños<sup>29</sup>...

En el culto de oración prima la oración, es un culto de intercesión por necesidades, enfermos, personas que no tienen trabajo, personas que no puede medir por diferentes causas, porque son mayores... Hay un tiempo de alabanza que es cánticos y esas cosas, y una pequeña reflexión de lo que es la palabra<sup>30</sup>.

Uno de los elementos distintivos subrayados por la mayoría de las agrupaciones evangélicas es la presencia de la música en el desarrollo de los cultos. De ahí que, como podrá detallarse, constituya también uno de los aspectos sobre los que se incide a la hora de proyectar la comunidad en el entorno. En lo concerniente a otras prácticas relevantes pero menos frecuentes, los contenidos y objetivos son diversos y adaptados a las dinámicas particulares de cada comunidad evangélica:

Una vez al mes hacemos santa cena. Una vez al mes vigilia un sábado por la noche. Eso es lo normal. A veces entramos en una cadena de ayuno... cosas que van saliendo como reuniones especiales<sup>31</sup>.

---

27. La Casa de la Alabanza (Tudela).

28. La Casa de la Alabanza (Tudela).

29. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

30. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

31. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).



Celebraciones del culto de Navidad

Fuente: <http://www.ccpamplona.es/?q=node/475>

Por último, en relación a la calendarización festiva, son señalados varios acontecimientos de relevancia primordialmente ubicados en Navidad y Semana Santa. Son precisamente las actividades realizadas en estas fechas las que consiguen reunir un mayor número de fieles y donde se concentra un mayor número de actividades no cotidianas:

Fundamentalmente la Navidad es una fiesta que la hacemos muy importante. Este año vamos a sacar una carroza de la iglesia en la cabalgata de Reyes. Y es muy importante la Navidad sobre todo. El domingo de resurrección también hacemos una fiesta especial, invitamos a todo el mundo<sup>32</sup>.

Cuando hay eventos como Navidad que hacemos obras de teatro, musicales y una fiesta navideña, nos encontramos que se duplica. Hacen un esfuerzo por venir algunos que trabajan. En Navidad hacemos una obra de teatro en relación a la Natividad, es decir, al nacimiento de Jesús. Hay poesías, participación de canto coral del coro infantil, hay solos. Luego tenemos una comida fraternal después de todo ese evento. Tenemos un ágape. Acondicionamos lo que es el salón y ahí comemos. Hacemos un tiempo para estar juntos<sup>33</sup>.

Enlazando con este último testimonio, y rescatando alguna de las apreciaciones realizadas anteriormente para aquellos grupos que mantienen una actividad diaria, las celebraciones significadas son percibidas como eventos importantes pero insertos en una dinámica cotidiana de actuación. Es decir, al mismo ni-

---

32. La Casa de la Alabanza (Tudela).

33. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

vel que el resto de prácticas que forman parte del *día a día* de las entidades y, sobre todo, en el marco de una dinámica religiosa que ocupa diferentes espacios vitales:

Para nosotros todo es importante. Los cultos semanales son importantes. El día a día. No tenemos grandes celebraciones. Llega la Navidad y para nosotros es un recordatorio. Una vez al mes celebramos lo que es la Santa cena o lo que es lo mismo la conmemoración del pan y el vino del sacrificio de Cristo y lo tenemos comunitario. Por ejemplo, llega la Semana Santa y reflexionamos sobre lo que fue la muerte y la crucifixión de Cristo como un hecho histórico y reflexivo para nosotros. Todo lo que hacemos, campañas evangelísticas y esas cosas, es una dinámica que hacemos todos los años. Una forma de vivir, de dar testimonio, compartir y salir<sup>34</sup>.

### *b) Testigos Cristianos de Jehová*

Al igual que el anterior grupo de iglesias, el grupo de Testigos Cristianos de Jehová se reúne generalmente tres veces por semana. Sin embargo, la característica distintiva es que son cinco las reuniones que se producen ya que en dos de los días se agrupan dos de ellas:

Semanalmente tenemos cinco reuniones. En realidad nos reunimos tres días pero dos de ellos hacemos dos reuniones juntas. Por ejemplo, se hace un discurso público y el estudio de La Atalaya. Eso lo hacemos un día. Luego hacemos un estudio de una publicación bíblica. De esa manera hacemos cinco reuniones en tres días<sup>35</sup>.

En estas reuniones se incide en la intervención de «guiadores» que, mediante los textos bíblicos, erigen enseñanzas y valores sobre determinados temas:

En la enseñanza entramos a un tema y lo desarrollamos con la Biblia. Explicamos cómo la Biblia dice una cosa o explica otra. La Atalaya es mediante preguntas y respuestas donde participa todo el auditorio<sup>36</sup>.

Testigos Cristianos de Jehová sitúa el ejercicio de la predicación como una actividad prioritaria dentro de la dinámica de la comunidad y ocupa gran parte del tiempo de sus miembros. Esta actividad se realiza cotidianamente y exige la preparación y formación de las personas que la realizan. El ejercicio de pre-

---

34. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

35. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

36. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).



Ceremonia de inmersión completa

Fuente: *Diario de Navarra*

dicación se reparte de forma estratégica en función de las diferentes zonas y se efectúa «puerta a puerta». Consiste en trasladar el «mensaje bíblico» apoyado en los documentos: «Vamos a predicar de casa en casa a las personas llevando un mensaje bíblico»<sup>37</sup>.

Por último, entre las celebraciones especiales se apunta como principal la conmemoración de la muerte de Jesucristo. También son significativas las asambleas generales donde se llevan a cabo las ceremonias de bautismos por inmersión completa. Estas citas pueden acoger a más de un millar de personas procedentes de Navarra y localidades limítrofes como Zaragoza, La Rioja o Soria lo que obliga a que se celebren en espacios con un aforo elevado como, por ejemplo, pabellones polideportivos. En estas citas anuales se efectúan discursos, oraciones y cánticos habituales de esta confesión. Y, como acto distinguido, se realizan los bautismos por inmersión completa que suponen la conversión a la fe de miembros nuevos tras su declaración pública de la decisión de integrarse en el credo de Jehová.

### *c) Comunidad ortodoxa*

En el espacio de la práctica religiosa, las personas responsables de la comunidad ortodoxa indican las especiales dificultades que las personas que la componen tienen para acercarse a las liturgias debido a las obligaciones laborales. Esta circunstancia, que también es señalada por otras comunidades religiosas, constriñe la práctica religiosa colectiva en los fines de semana, festivos y celebraciones señaladas:

Son los bautismos, las bodas, los funerales, las liturgias por la mañana, las vigiliass por la tarde, los fines de semana o cuando hay fiesta durante la

---

37. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

semana. Normalmente la gente está trabajando y no tiene posibilidad de acudir durante la semana<sup>38</sup>.

En relación a su composición, las liturgias están identificadas en términos generales como oraciones. Entre las celebraciones religiosas significadas la comunidad ortodoxa señala: «la fiesta del nacimiento de Jesús, la Pascua y todas las fiestas religiosas que hay durante el año»<sup>39</sup>.

### **Celebraciones significadas y calendarización**

Como ha podido comprobarse, la articulación de las distintas celebraciones establece una serie de fechas significadas en el calendario de cada confesión. En el caso de la comunidad bahá'í, además de las celebraciones correspondientes, la propia dinámica de práctica en la dimensión temporal difiere en un grado notable hasta el punto de establecerse una calendarización:

La Fe bahá'í trae un calendario nuevo. Ese calendario consiste en que los meses son de 19 días, luego serán 19 meses también. Cada 19 días es el cambio de un mes. Cada mes tiene un nombre que viene a ser una virtud<sup>40</sup>.

Sobre este calendario se establecen las celebraciones significadas: los nueve días sagrados, los días intercalares, el mes del ayuno, el Naw-Rúz (año nuevo) y el nacimiento de Bahá'u'lláh. Bahá'u'lláh es el fundador de la Fe bahá'í y la conmemoración de su nacimiento se celebra el 12 de noviembre. Tanto este día como el Naw-Rúz o año nuevo (21 de marzo) son jornadas de gran relevancia para la comunidad bahá'í:

El mes del ayuno es del 2 al 20 de marzo, ayunamos desde que sale el sol hasta la puesta [...] Nosotros tenemos el año nuevo el día 21 de marzo, cuando acaba el ayuno, tenemos un calendario propio pero es solar, para ajustarlo, para que tenga una duración solar ese calendario, antes del mes del ayuno hay cuatro días o cinco según si el año es bisiesto que se intercalan para completar los 365 días del año. Esos días se llaman días intercalares y son una preparación para el ayuno y también son días un poco especiales de intercambio de regalos o hacer alguna comida en comunidad<sup>41</sup>.

El contenido de las celebraciones se distribuye entre una parte de oración a través de la lectura de textos sagrados y otra parte donde se presentan elementos

---

38. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

39. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

40. Fe bahá'í (Tudela).

41. Fe bahá'í (Valle de Erro).

como música, arte o baile. Por último, es habitual que se desarrolle una parte social final donde se lleva a cabo, por ejemplo, una comida entre las personas asistentes.

En esas fiestas, lo que hacemos los bahá'ís en una comunidad, se reúnen, consultan los proyectos que tienen en marcha. Hay una parte espiritual, que es la primera, por así decirlo, que se leen unos textos sagrados, se hacen unas oraciones. Hay una parte administrativa en la que se habla de los proyectos, de cómo van yendo las cosas, las cosas que se están haciendo, y luego una parte social en la que hay música, se come algo, se toma algo y eso es cada 19 días<sup>42</sup>.

Una de las características subrayadas es que se trata de actos abiertos y, dado que su desarrollo no requiere el conocimiento en profundidad de la práctica, son definidos como accesibles al público en general: «Normalmente las celebraciones suelen estar abiertas a todo el mundo que quiera y como no tenemos ritos ni clero, son muy sencillas y se adaptan a la cultura local»<sup>43</sup>. Por el contrario, los días de mayor significatividad suelen estar reservados a personas pertenecientes al entorno más cercano entre las que también se encuentran bahá'ís de territorios limítrofes:

El 21 de marzo si tenemos la posibilidad y la opción de invitar a los amigos más cercanos a hacer un acto festivo en casa porque para nosotros es el año nuevo [...] A nivel más íntimo, con amigos más cercanos, algún día más sagrado como puede ser el nacimiento de Bahá'u'lláh que es el 12 de noviembre, a nivel solamente días sagrados<sup>44</sup>.

El Naw-Rúz o año zuevo lo solemos celebrar. Nos solemos juntar con los de Vitoria y ahora para los días intercalares van a venir a nuestra casa al Valle de Erro, hemos invitado a bahá'ís así un poco de toda la zona<sup>45</sup>.

Por último, también será este calendario el elemento que estructure las relaciones a nivel organizacional:

Tenemos unas reuniones periódicas que son para hacer períodos devocionales, que se llaman de oración, y también lo que llaman fiestas de 19 días que, realmente, son cada 19 días y es el punto de encuentro donde se juntan

---

42. Fe bahá'í (Tudela).

43. Fe bahá'í (Valle de Erro).

44. Fe bahá'í (Tudela).

45. Fe bahá'í (Valle de Erro).

las diferentes instituciones con la comunidad. En este caso no hay instituciones, solamente nos reunimos la comunidad [...] Pero, por ejemplo, en otras comunidades más amplias, es el punto de encuentro donde se juntan la asamblea con el resto de los amigos<sup>46</sup>.

### **Separación de grupos en la práctica**

Una de las peculiaridades detectadas es la división de la práctica en función del público destinatario. De forma mayoritaria, esta distinción se produce atendiendo a la variable edad o al sexo y, en ocasiones, una combinación de ambas. Por lo general, tras la realización de estas actividades de forma paralela, se confluye en un culto conjunto:

Hay una reunión de jóvenes los sábados que ellos hacen sus propias actividades espirituales y lúdicas. Ellos tienen sus juegos y actividades y también tienen sus pequeñas reflexiones de la palabra en torno al consejo y al cómo vivir. Se reúnen de las seis de la tarde a las 8:30 [...] Los domingos nosotros tenemos escuela dominical, es decir, la formación bíblica donde damos enseñanza libro por libro y ellos de cada libro cada semana damos una pequeña porción de las enseñanzas de los diferentes libros de la Biblia: doctrina, formación espiritual... Hacemos una hora de escuela dominical. A las 11 tenemos el culto comunitario<sup>47</sup>.

Estas fórmulas de reunión atendiendo a variables utiliza nomenclaturas específicas como, por ejemplo, los denominados grupos pastorales. En ocasiones, la constitución de estos grupos adquiere un elevado protagonismo en el propio desarrollo del conjunto de la práctica en comunidad:

Es un grupo reducido de creyentes con características similares, que permite una eficiente atención de las necesidades de cada uno y una mejor capacitación para el desarrollo de una vida que agrada a Dios. Las características similares a las que nos referimos son el sexo (hombres o mujeres), y la edad (mayores de 30 años o menores de 30 años). Cada grupo es guiado por un líder que, a su vez, es ayudado por un asistente. Estos grupos no son cerrados, es decir, que, a medida que la iglesia crece se van añadiendo más creyentes hasta el punto en que el trabajo del líder no se vea resentido por la cantidad de gente que debe atender. Cuando se llega a ese límite, el Grupo Pastoral se reproduce naciendo otro grupo nuevo. La razón de ser del Grupo Pastoral no es otra que la edificación y crecimiento impulsando la vida

---

46. Fe bahá'í (Tudela).

47. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).



Escuelas de niños y niñas  
Fuente: Cristo el Camino

de la iglesia local en todos sus aspectos: oración, estudio de la Palabra de Dios, servicio, consagración y evangelización. Todos los viernes a las 20 h. los grupos pastorales se reúnen en la iglesia para meditar la palabra pastoral que se ha predicado el domingo, teniendo la oportunidad cada uno de sus integrantes de aportar para la edificación del grupo<sup>48</sup>.

La estructuración de estos grupos diferenciados para la práctica ha sido constatada en otras confesiones como la musulmana, mormona, Testigos Cristianos de Jehová, etcétera. Del mismo modo, podría decirse que la separación de grupos tendría una fórmula común a todas ellas en los diferentes grupos de niños y niñas. Si bien su implicación difiere según cada una de las confesiones, su atención distinguida es una constante en el conjunto de las diversas entidades.

### **Participación de personas no creyentes**

Una de las vías principales de incorporación de nuevos miembros a las comunidades religiosas minoritarias es a través del acercamiento a las actividades que estas desarrollan. En ocasiones, son las propias entidades las que extienden variadas actividades con manifiesta disposición proselitista y, en otros casos, la aproximación es fruto del nivel de apertura que el resto de actividades dispongan. En todo caso, la presencia de personas no pertenecientes a las entidades es generalmente vivida como una oportunidad: «eso es lo bonito, la diversidad y pluralidad»<sup>49</sup>. En relación a las actividades especialmente diseñadas para atraer personas no fieles, predominan las predicaciones realizadas en la vía pública entendido como un espacio comunicativo con múltiples oportunidades:

---

48. <http://www.ccpamplona.es/?q=node/158>

49. Fe bahá'í (Tudela).



Presencia de la Iglesia del Señor en el Casco Viejo  
Fuente: Iglesia del Señor

En la calle cuando lo hacemos suelen estar personas escuchándonos, bastantes, del orden de 30 a 40. Algunos por curiosidad y, otros, porque les gusta. Charlamos con ellos, cambiamos impresiones<sup>50</sup>.

En este sentido, también cabría incorporar todas aquellas actividades señaladas con anterioridad que tienen un doble objetivo de reconocimiento social y reafirmación religiosa. Es decir, la presencia en el espacio público como acceso a oportunidades de difusión en un emplazamiento colectivo.

En lo referente a las posibilidades de contactar con personas no fieles a través de las actividades dirigidas a los miembros de cada confesión, su carácter abierto es mostrado como un elemento facilitador. En este sentido, ninguna de las entidades consultadas ha señalado la realización de cultos exclusivos para sus miembros. Sin embargo, es manifiesto que el desarrollo de determinadas prácticas requiere una serie de conocimientos que puede hacer inadecuada una presencia de estas características. En esta dirección, algunas comunidades musulmanas establecen una distancia entre la participación en la dimensión religiosa y la social. La primera, al requerir cierta iniciación, se «reduce» a los miembros de la comunidad mientras que la segunda, la social, es presentada en la señalada dimensión aperturista:

En los tres [cita del viernes, fiesta de fin de Ramadán y fiesta de sacrificio del cordero] sí. En la parte religiosa para nosotros. En lo que no es religioso están invitados para pasarlo con nosotros el rato y tomar algo<sup>51</sup>.

---

50. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

51. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

Por tanto, en la práctica totalidad de las confesiones se insiste en la apertura de las distintas actividades: «Estamos abiertos a todo el público»<sup>52</sup>, «Las actividades nuestras están abiertas»<sup>53</sup>, «La puerta del salón está abierta durante toda la reunión»<sup>54</sup>, «Las puertas están abiertas para todo el mundo»<sup>55</sup>, «En lo que no es religioso están invitados para pasarlo con nosotros el rato y tomar algo»<sup>56</sup>. El resultado de esta disposición aperturista es la concurrencia de personas ajenas a la confesión que, por diversos motivos, «por la curiosidad, por ver...»<sup>57</sup>, se acercan a conocer («Vienen diferentes confesiones para ver y conocer»<sup>58</sup>) y, como es indicado, a probar («Viene gente a probar, unos se quedan y otros se van»<sup>59</sup>). Del mismo modo, excepcionalmente se concentran familiares o personas concretas que son invitadas a las celebraciones religiosas más importantes: «Mis padres también participan con nosotros aunque no son de nuestra religión»<sup>60</sup>.

Las visitas a los lugares de culto son descritas como una práctica real y, en ocasiones, interpretadas como una forma efectiva para incrementar el número de fieles: «Alguna vez hasta señoras entran un poco y se van pero la palabra de Dios nunca vuelve vacía, se le queda en los corazones»<sup>61</sup>. La apuntada apertura trata también de enfrentar algunas de las visiones mantenidas desde el exterior sobre la práctica de determinadas confesiones religiosas:

Nos reunimos asiduamente todos los viernes a las 20:00 horas y los domingos a las 18:00 horas en el Salón que tenemos en la calle Fdez. Portolés 32 trasera, en Tudela. Estas reuniones públicas son de entrada libre y no se hacen colectas. Muchas personas que no son Testigos de Jehová asisten con nosotros a estas reuniones<sup>62</sup>.

Este tipo de visitas puntuales de personas ajenas a la confesión elaboran y difunden ocasionalmente el testimonio de estos encuentros donde se enfatiza la necesidad de enfrentar los prejuicios existentes.

---

52. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

53. Fe bahá'í (Tudela).

54. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

55. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

56. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

57. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

58. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

59. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

60. Mujer musulmana conversa (Tudela).

61. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

62. [http://www.plazanueva.com/MCW\\_desarrollo.php?contenidoID=1279695783](http://www.plazanueva.com/MCW_desarrollo.php?contenidoID=1279695783)



Visita del Venerable Lama Tonsang

Fuente: <http://www.mikyodorje.com>

El pasado domingo hice mi primera visita a una iglesia evangélica. Concretamente la Iglesia Evangélica Bautista de Tudela. El motivo de mi visita fue asistir a uno de los cultos que se celebraban, pues mi querida novia es evangélica, y ya que encontramos una iglesia cerca, aprovechamos la oportunidad para conocerla. Además, después de haberla llevado a un monasterio budista (no soy budista, aunque comparto en un alto porcentaje sus creencias, costumbres y filosofía), ahora me tocaba a mí ir a una iglesia evangélica. El recibimiento fue muy acogedor, pues los hermanos de la iglesia dan la bienvenida calurosamente a todo forastero que por allí se acerque. El culto duró aproximadamente dos horas, lo que se me hizo bastante largo, sobre todo la primera parte donde estuvieron cantando durante una hora. La segunda parte del culto, fue más entretenida pues el pastor impartía la doctrina, la cual escuché con atención coincidiendo en algunas partes con lo que predicaba y discrepando en otras las cuales se alejaban de mis creencias y experiencias. La experiencia fue positiva, pude contemplar la felicidad que irradiaban algunas caras de ciertos hermanos, además del fervor con el que seguían sus creencias. Es bonito ver cómo las personas encuentran su camino y con él, su felicidad. Recomiendo que si tenéis la oportunidad de asistir a un culto evangélico, lo hagáis. Pues, aunque es cierto que contrasta mucho con las misas católicas a las que estamos acostumbrados en este país (extremadamente tristes y aburridas comparadas con un culto evangélico), deben desaparecer los prejuicios de sectarismos que se tienen sobre los evangélicos, y para ello lo mejor es vivirlo<sup>63</sup>.

Por último, son fundamentalmente los espacios de dimensión pública los utilizados como resorte hacia una mayor proyección social de la práctica y actividades de cada confesión. En esta dirección, resulta habitual la organización de eventos

---

63. <http://www.neoorion.com/2009/10/mi-visita-a-una-iglesia-evangelica/>

variados (meditación colectiva, predicaciones, etcétera) en espacios que no son lugares de culto (casas de cultura, hoteles, salas de reunión, etcétera) con el objeto de posibilitar, por un lado, una mayor concurrencia y, por otro, facilitar el acercamiento de personas que no profesan esa religión. Entre este tipo de eventos se encontraría, por ejemplo, las ceremonias públicas organizadas por el Centro Budista Karmapa Mikyö Dorje con motivo de alguna de las visitas realizadas por distintos Lamas.

### Presencia en centros educativos

Una de las demandas tradicionales de las confesiones religiosas minoritarias es su presencia en los centros educativos para impartir la asignatura de religión. Aunque, en el caso de la población inmigrante, y como puede comprobarse en los datos de la *Encuesta Navarra 2008*, la religión es solo señalada por un 0,4% de las personas entrevistadas como un problema en la escolarización de sus hijos e hijas, la demanda es patente. Debe precisarse que, pese a definirse como una demanda real, no todas las entidades consultadas consideran apropiada la presencia de la religión (tampoco la mayoritaria) en los centros educativos. Estos posicionamientos concuerdan con las ideas vertidas en el espacio de la financiación acerca de la separación entre religión y Estado.

Atendiendo inicialmente a la dimensión histórica, y contraviniendo algunas de las manifestadas dificultades asociadas al contexto navarro, existen testimonios que manifiestan esta presencia en centros educativos desde hace varias décadas. Por ejemplo, la comunidad evangélica indica que se impartía la asignatura de religión incluso antes de ser legal: «No había salido la ley escrita cuando ya estábamos dando»<sup>64</sup>. En relación a un pasado más reciente también se mencionan varias iniciativas que fueron abandonadas por diversos motivos: «Estuvimos participando en el colegio de Remotival pero al final se dejó [...] Yo estuve casi dos cursos impartiendo clases de religión»<sup>65</sup>.

La posibilidad de impartir religión en los centros educativos, y a pesar de su amparo legal, no es una realidad actual en los centros educativos navarros. En el transcurso de las diversas entrevistas no fue señalado ningún centro educativo (incluyendo centros públicos, concertados y privados) donde se ofreciera oficialmente algunas de las religiones minoritarias que ocupan este estudio. No obstante, esta actividad es prioritaria entre los objetivos presentes y futuros. Para ello, se especifica la necesidad de centralizar y articular los esfuerzos desde cada una de las confesiones para que el desarrollo de estas actividades no recaiga sobre las comunidades locales que generalmente no disponen de los recursos suficientes para hacer frente a los gastos que ello conlleva.

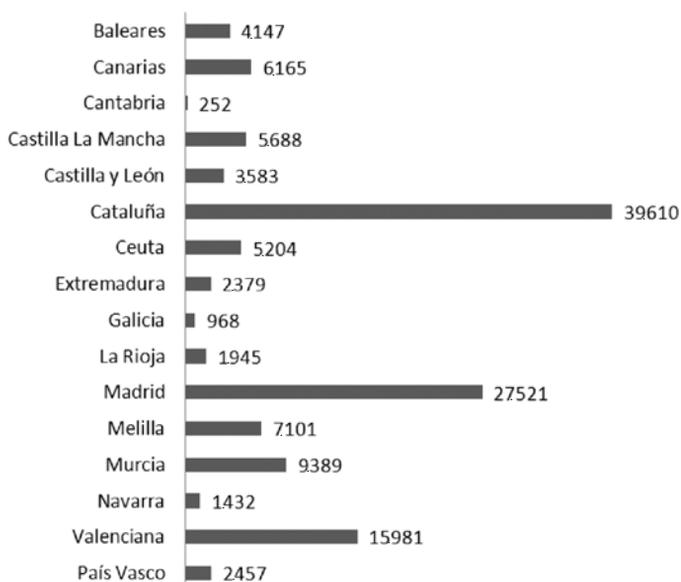
---

64. Iglesia Evangélica Bautista (Pamplona).

65. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

En el marco de este escenario futuro del contexto educativo destacan profusamente las demandas que provienen de la comunidad musulmana navarra por la inclusión de la asignatura de religión islámica en los centros donde exista la demanda suficiente para ello. Esta demanda fue oficialmente transmitida al Departamento de Educación del Gobierno de Navarra en el año 2003 amparándose en el derecho constitucional que se concreta en el Acuerdo de Cooperación entre el Estado y la Comisión Islámica Española de 1992. Sin embargo, y según las personas responsables de esta comunidad, la iniciativa no se materializó ante la sugerencia de búsqueda de un contexto más idóneo (principalmente desde el punto de vista de la opinión pública internacional con respecto al colectivo musulmán). La comunidad islámica señala que en la capital navarra existe suficiente profesorado titulado preparado para la impartición de la materia, además de los correspondientes materiales necesarios. Del mismo modo, se incide en la determinación para colaborar en las posibles labores de adaptación de contenidos de los diferentes textos.

**Gráfico 22: Distribución del alumnado por comunidades autónomas**



Fuente: Estudio demográfico sobre conciudadanos musulmanes (UCIDE)

En el año 2008, desde el propio Departamento de Educación, la directora general de Ordenación, Calidad e Innovación afirmaba que no existía constancia de ninguna solicitud de enseñanza islámica en el territorio navarro. Además, añadía, que la legislación era clara al respecto y el departamento se encuentra en un marco obligado cumplimiento «en el momento en que una persona lo solicite». A este respecto, la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) precisaba que más de un millar de alumnos y alumnas (1432 según las estimaciones realizadas y como puede comprobarse en las estas tablas y gráficos) había solicitado la enseñanza del islam en Navarra si bien no había sido formalizada ninguna petición formal.

**Tabla 24: Distribución del alumnado por comunidades autónomas**

Comunidades Autónomas	Alumnado español	Alumnado inmigrante	Alumnado destinatario	Profesores de religión
Andalucía	13.570	14.226	27.796	16
Aragón	812	3.424	4.236	3
Asturias	44	294	338	0
Baleares	402	3.745	4.147	0
Canarias	4.310	1.855	6.165	1
Cantabria	40	212	252	0
Castilla La Mancha	898	4.790	5.688	0
Castilla y León	446	3.137	3.583	0
Cataluña	3.874	35.736	39.610	0
Ceuta	4.953	251	5.204	14
Extremadura	831	1.548	2.379	0
Galicia	98	870	968	0
La Rioja	109	1.836	1.945	0
Madrid	14.490	13.031	27.521	0
Melilla	6.320	781	7.101	11
Murcia	228	9.161	9.389	0
Navarra	114	1.318	1.432	0
Valenciana	5.192	10.789	15.981	0
Vasca	142	2.315	2.457	1
<b>Total nacional</b>	<b>56.873</b>	<b>109.319</b>	<b>166.192</b>	<b>46</b>

Fuente: Estudio demográfico sobre conciudadanos musulmanes (UCIDE)



Ejemplares de los materiales: «Descubrir el islam» y «Crecer con la Biblia»  
Fuente: Fundación Pluralismo y Convivencia

En la línea de los materiales requeridos para que las confesiones procedan a impartir la asignatura, la Comisión Islámica de España (CIE), la Federación de Entidades Evangélicas de España (FEREDE), la Editorial Akal y la Fundación Pluralismo y Convivencia, han propiciado la publicación de distintos textos escolares como instrumento del conocimiento de estas religiones en el marco del sistema educativo del Estado español. En el caso de la religión islámica, los volúmenes publicados forman parte del proyecto editorial «Descubrir el islam» con varios textos para los diferentes cursos de educación primaria. Por otro lado, recientemente han sido publicados los primeros libros del proyecto educativo «Crecer con la Biblia». Estos volúmenes forman parte de una serie de seis libros de texto para la enseñanza de la religión evangélica. Los indicados materiales, además de conformarse como recursos docentes de utilidad, están destinados, a contribuir en la normalización de las confesiones minoritarias en el ámbito educativo.

Por último, en el caso del territorio navarro existe otra presencia significativa de estas entidades en espacios educativos no obligatorios. Este sería el caso del Servicio Religioso Evangélico de la Universidad Pública de Navarra. Este servicio ocupa, junto al Servicio Religioso Católico, la capilla ubicada en el edificio El Sario del campus universitario. El actual presidente del Consejo Evangélico de Navarra (CENA) y pastor de la Iglesia Evangélica Bautista de Pamplona, recalca que este servicio, presente en el centro universitario desde hace varios años, «posiblemente sea un hito en toda la geografía española»<sup>66</sup>.

66. Iglesia Evangélica Bautista (Pamplona).



Oratorio de la Universidad Pública de Navarra

Fuente: *Diario de Noticias*

### Editorial/publicaciones

En el campo de las publicaciones realizadas por las entidades consultadas deben ser destacadas dos fórmulas. En primer lugar, aquellas de carácter más informal que acompañan generalmente la difusión del grupo, sus actividades, horarios de culto, etcétera. Esta es la técnica tradicionalmente desarrollada y detectada en la mayoría de las comunidades: «Hacemos boletines de actividades en el cual ponemos reflexiones, cumpleaños, etc.»<sup>67</sup>. En segundo lugar, entendiendo la edición y su publicación en su dimensión legal y pública, la mayoría de las entidades asentadas en Navarra aluden a editoriales de su propia confesión que trabajan a nivel estatal o, incluso, internacional. De este modo, la labor que se realiza es fundamentalmente la de transmisión, utilización y fomento de la venta de dichos materiales.



Ejemplares de *La Atalaya* y *¡Despertad!*  
Fuente: <http://www.elpueblodejehova.com>

67. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

Entre los grupos que ocupan esta investigación, diferentes entidades del colectivo evangélico en Navarra indican que reciben un importante volumen de literatura evangélica de los diversos depósitos existentes. Estos volúmenes se ofrecen para la venta pero, según los responsables de estas entidades, su finalidad es fundamentalmente formativa. Entre la amplia tipología de productos se describen libros con temática evangélica, biblias o incluso material sonoro con cánticos y alabanzas. En términos muy similares, la comunidad bahá'í señala una editorial a nivel estatal que realiza textos sagrados o ensayos sobre pensamiento religioso, materiales de discusión, libros para cursos, etcétera. Por último, Testigos Cristianos de Jehová indica un funcionamiento centralizado en la edición de publicaciones de apoyo en la formación y difusión del mensaje como las revistas *La Atalaya* (Watchtower) y *¡Despertad! (Awake!)*. Ambas son catalogadas como las revistas religiosas de mayor distribución mundial.

### Menciones especiales sobre el rito funerario

Como tónica general, salvo la comunidad musulmana y como tendrá oportunidad de analizarse, el conjunto de las confesiones religiosas minoritarias no expresan la necesidad de una atención especial en el ámbito de los ritos funerarios. Esta posición puede ser comprendida desde la ausencia de preceptos religiosos que exijan una práctica en términos diferentes a las fórmulas instituidas o, del mismo modo, por la paulatina asunción de las dificultades de incorporar algunas prácticas funerarias —las cuales, incluso, prescinden del propio cementerio— en el contexto navarro. Por tanto, las posibles necesidades relativas al enterramiento se concentran en otros aspectos paralelos concernientes al desarrollo del propio rito funerario:

En el budismo no existen cementerios, en el Tíbet no hay cementerios porque hay una cultura de la muerte que no tiene nada que ver<sup>68</sup>.

Nos pueden enterrar donde quieran. Nos da igual. Y es más, muchos evangélicos se incineran, muchísimos<sup>69</sup>.

Nosotros habitualmente utilizamos el cementerio común que hay aquí [...] Sí que veo que falta y debería haber un apartado dentro del cementerio y una capilla en la cual se pudieran hacer actos. No lo hay y debería haberlo como hay en otros lugares y en otras ciudades. Hay un recinto dentro del cementerio donde tú puedes tener el sepelio, en fin, hacer una homilía y

---

68. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

69. La Casa de la Alabanza (Tudela).

luego un lugar apartado de los que no son católicos, tierra propia para cada uno. Aquí no lo hay. Es común para todos<sup>70</sup>.

Nosotros utilizamos el cementerio municipal donde se entierra todo el mundo. Para nosotros la tierra es la misma. Es tierra de Dios [...] Lo importante es que se haga el funeral como se tiene que hacer por la tradición ortodoxa y que será todo preparado como tiene que ser y hacer el último camino digno y como es la tradición<sup>71</sup>.

Son los aspectos asociados al rito los que históricamente han representado ciertas dificultades. En el caso de los pastores de las iglesias evangélicas se indica la inicial extrañeza que despertaba la solicitud de un oficio religioso no acompañado por un sacerdote católico. En ocasiones, las propias infraestructuras y recursos que forman parte de estos ritos como, por ejemplo, el tanatorio, deben ser improvisadamente adaptados a las prácticas requeridas en estos casos por las confesiones minoritarias: «En las pequeñas salas, apiñados, puedes dar unas palabras de consuelo a los familiares»<sup>72</sup>, «Cuando fallece alguno hacemos nosotros la misa en el cementerio»<sup>73</sup>.

### *Los requerimientos específicos de la comunidad musulmana*

Las mayores demandas en relación a los enterramientos se concentran en las comunidades musulmanas y, en concreto, la constitución de un cementerio musulmán. Debido a la importancia que se le concede a esta práctica y sus necesidades específicas, este asunto supone uno de las mayores preocupaciones actuales y se traslada al horizonte futuro: «El cementerio es muy importante de cara al futuro porque ya la necesidad lo pide»<sup>74</sup>.

El progresivo crecimiento del número de miembros en el colectivo de personas musulmanas produce un crecimiento de demandas en el plano cuantitativo (mayor número de personas fallecidas) y en el espacio económico (incremento de costes para realizar los procesos de deportación del cadáver). Ambas realidades conforman un escenario evidente de dificultades: «Antes moríamos una persona cada tres años y valía 3.000 euros, ahora andamos en 5.000»<sup>75</sup>. Los costes de traslado al país de origen resultan elevados e, incluso, el envío a otros cementerios más cercanos como pudiera ser Zaragoza o Madrid también representa un importante desembolso. Esta situación es catalogada como «insostenible»

---

70. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

71. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

72. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

73. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

74. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

75. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

económicamente por las exigencias recaudatorias que genera entre las comunidades musulmanas: «No podíamos estar cada vez reuniendo dinero en las mezquitas porque es mucho dinero»<sup>76</sup>. Por ello, desde hace algunos años es una práctica habitual la contratación de un seguro que, en caso de fallecimiento, se hace cargo de los trámites de envío y los gastos derivados del enterramiento. Esta fórmula está desplegada a través de diversos recursos como entidades financieras o aseguradoras: «Hoy en día todos los bancos, las gestorías... todas disponen de seguro de repatriación»<sup>77</sup>. Sin embargo, como se avanzaba, esta práctica no es extensiva a la totalidad de la comunidad musulmana asentada en Navarra: «Algunos no tienen seguro y entonces, tenemos que juntar mucho, mucho dinero para pagar el viaje allí»<sup>78</sup>.

Las propias comunidades musulmanas ofrecen directamente estos servicios. En el caso de la comunidad islámica de Pamplona se presenta como un seguro de vida islámico que, como se describe en su página web, se hace cargo de los costes del desplazamiento del cadáver, así como de los gastos del tanatorio:

Cubre el traslado del cadáver de un punto en Navarra hasta un punto final, la llegada del cadáver a su casa natal. Cubre también lavar el cadáver a la manera islámica en el tanatorio nuevo de Burlada<sup>79</sup>.

Así la posibilidad de efectuar el rito funerario acorde a la religión islámica se ha visto posibilitado. Este servicio consiste en una preparación de la persona difunta a cargo de miembros de la comunidad islámica. Es precisamente el mencionado tanatorio de la localidad Burlada el que entre sus servicios indica en su página web la existencia de una denominada «sala de rito mahometano». Según las personas responsables del tanatorio, el proceso comienza con un lavado del cadáver para su purificación, embalsamamiento posterior siendo urgido con crema alcanforada y, por último, es cubierto con finas telas de algodón sin costuras. Estas telas son cinco en el caso de los hombres y tres en las mujeres. Este rito se desarrolla en una de las dos salas de tanatopraxia y tras ello el cuerpo se traslada a una capilla multiconfesional donde amigos y familiares proceden a las oraciones.

Pero la realidad actual también introduce variaciones en las necesidades atendiendo al plano cualitativo. Si anteriormente prevalecía la postura de realizar los enterramientos en los países de origen, en la actualidad, los vínculos con el territorio, el incremento de personas que han realizado la conversión al islam y, sobre todo, la presencia de las personas descendientes en el territorio provoca un lógico replanteamiento de las necesidades: «Ahora los chicos están

---

76. Mujer musulmana conversa (Tudela).

77. Comunidad islámica (Cintruénigo).

78. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

79. Fuente: <http://mezquitaelbadr.blogspot.com>

naciendo aquí, su tierra es esta, ¿dónde los vas a mandar? O uno que es español musulmán, ¿dónde lo vas a mandar?»<sup>80</sup>. Las soluciones parciales (cuestaciones, seguros, etcétera) no son consideradas suficientes ante la emergencia de una realidad en la que muchas personas manifiestan su deseo de ser enterradas en Navarra: «Si hubiera un cementerio yo creo que mucha gente, aunque son inmigrantes, se enterraría aquí»<sup>81</sup>. Como se apuntaba, esta aspiración es especialmente subrayada en el caso de la descendencia, la cual describe al territorio navarro como su lugar de origen. No obstante, tampoco puede hablarse de uniformidad de criterios:

La gente que ha nacido aquí, yo conozco muchos, tengo familia que ha nacido aquí, teniendo padres musulmanes, familia musulmana, él dice que: «Cuando yo me muera enterrarme en mi país». Eso que tiene nacionalidad española y deja un escrito, un testamento de que cuando muera lo manden a su país»<sup>82</sup>.

En relación a la materialización de esta demanda en el espacio de los enterramientos, se constatan ciertas dosis de desconocimiento: «Yo no sé quién se tiene que encargar [...] La verdad es que no lo hemos intentado conseguir»<sup>83</sup>, cerrazón, «Yo no sé qué pasa al Gobierno de Navarra que no cede a este caso»<sup>84</sup>, o de parálisis administrativa por el enfrentamiento de competencias existente entre las diversas instituciones que pueden impulsar esta iniciativa. En resumen, este asunto es señalado como un importante problema paralizado y mediado por la ausencia de diálogo institucional efectivo:

Está en manos del gobierno que ha llegado al gobierno y le ha pasado al Parlamento y luego le ha pasado a los ayuntamientos y se ha quedado ahí. Como no tenemos relaciones políticas con ningún ayuntamiento se ha quedado así. El problema está colgado»<sup>85</sup>.

Este pesimismo extendido se fundamenta también desde la consideración actual de un contexto general desfavorable para la comunidad musulmana: «Mejor si hay pero, como están las cosas, es muy difícil»<sup>86</sup>. Por otro lado, en su catalogación como objetivo muy difícil de alcanzar para las comunidades más pequeñas por su limitado margen de maniobra: «En las ciudades grandes sí, en

---

80. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

81. Mujer musulmana conversa (Tudela).

82. Comunidad islámica (Cintruénigo).

83. Comunidad islámica (Cintruénigo).

84. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

85. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

86. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

pueblos pequeños no»<sup>87</sup>. Por ello, se juzga más factible la obtención de lugares para el enterramiento en núcleos urbanos cercanos a los que poder acceder cuando sea necesario: «Como somos un pueblo tan pequeño ya sabes... estas cosas los de la ciudad, no creo que ningún pueblo lo haya conseguido»<sup>88</sup>. Así, en lo relativo a las cuestiones prácticas se sugieren algunas particularidades que debiera tener un espacio dedicado al enterramiento. Por un lado, una distribución geográfica adecuada atendiendo al actual marco de las comunidades autónomas: «Debería haber un cementerio en cada comunidad»<sup>89</sup>. Por otro, la idoneidad de un lugar extenso y adecuadamente delimitado:

En Zaragoza sí que hay pero creo que es un sitio muy, muy pequeño y encima me parece que está dentro del cementerio cristiano. No sé cómo está. Yo no fui ninguna vez. Mejor separado y algo grande. No digo muy grande. Que tenga sus límites, sus fronteras, que esté bien arreglado, lo cuidamos como hace falta cuidarlo y eso es lo que queremos<sup>90</sup>.

### Actividades de carácter no religioso

Las actividades desarrolladas dibujan un amplio espectro en función de las características particulares de cada comunidad y sus necesidades. Sin embargo, al margen de las actividades estrictamente religiosas, son tres los espacios esencialmente definidos en la mayoría de las confesiones. Por un lado, aquellas actividades relacionadas con la prestación de servicios de lo que denominaremos «ayuda/acción social». Por otro, las actividades cuya finalidad principal (no necesariamente manifestada expresamente) es la de establecer o reforzar escenarios para las relaciones sociales en el seno de la propia comunidad y hacia el exterior. Por último, otra serie de actividades particulares que responden a las especificidades de cada una de las confesiones.

Esta dimensión de desarrollo de actividades entronca en muchas ocasiones con una concepción sobre las propias comunidades en términos de efectividad organizativa, identitaria, etcétera: «Queremos que la comunidad sea una comunidad bien formada, completa, efectiva lo más posible y emprendedora»<sup>91</sup>. Estas actividades se impulsan desde las propias entidades religiosas o agrupaciones culturales o asociativas que, en ocasiones, establecen unos límites difusos debido a la coincidencia de objetivos: «Los fines de nuestra asociación dicen que enseñamos la verdad del islam porque el islam aquí lo entienden de una manera

---

87. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

88. Comunidad islámica (San Adrián).

89. Comunidad islámica (Cintruéñigo).

90. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

91. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

mal, falsa, entonces, hacemos como un cursillo en la mezquita para explicar lo que es el islam»<sup>92</sup>. Será en el desarrollo de las actividades, en su plasmación en un espacio físico, cuando las fronteras puedan llegar a clarificarse: «Como musulmanas rezamos en la mezquita pero las actividades de la asociación son en los centros cívicos»<sup>93</sup>.

### Límites difusos

Como se avanzara, el establecimiento de una frontera entre las actividades estrictamente religiosas y las no religiosas resulta, en ocasiones, un ejercicio de definición complejo debido al carácter difuso de este espacio. Es más, cabría apuntarse que el dibujo de una frontera entre estos dos espacios no aporta al análisis un carácter operativo sino que, por el contrario, oculta una realidad evidente. De este modo, aunque los motivos de agrupación son fundamentalmente religiosos, la práctica totalidad de las entidades consultadas revelan la ejecución de otras actividades al margen de la dimensión estrictamente espiritual. Esta extensión es, además, profusamente aludida:

Los evangélicos nos ocupamos en los más diversos quehaceres. Tenemos colegios, hospitales, residencias de ancianos, centros de rehabilitación de drogadicotos, campamentos infantiles y juveniles, centros para mujeres maltratadas, ONG, etcétera<sup>94</sup>.

La contribución al espacio no religioso merece una atención especial para comprender los vínculos que se establecen con el conjunto del cuerpo social. Es precisamente la presencia de estas actividades en el entorno, cuyo surgimiento deviene de una forma muy natural, las que frecuentemente otorgan visibilidad a las confesiones. Generalmente, una vez que las actividades religiosas adquieren una dinámica continua y el colectivo está asentado, se procede a dinamizar el grupo mediante el impulso a este espacio no exclusivamente religioso. La disposición a esta movilización<sup>95</sup> se produce tras el progresivo asentamiento que paulatinamente genera nuevas necesidades (formación, celebraciones especiales, etcétera). Este proceso va habitualmente unido a un crecimiento en número y tipología de miembros que obliga a diversificar las actividades y reformular los objetivos iniciales establecidos por la comunidad:

---

92. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

93. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

94. <http://www.ccpamplona.es/?q=node/2>

95. El concepto de movilización se comprende en los términos presentados por Amitai Etzioni: «Llamamos movilización al proceso por el que una unidad logra el control de recursos que no controlaba anteriormente». Etzioni, Amitai, *La sociedad activa. Una teoría de los procesos societales y políticos*, Madrid, Aguilar, 1980. Pág. 436.

Al principio es cosa muy sencilla, muy normal. La gente viene, reza y se hace alguna cosa así simple, fácil y ya está. Pero luego, como ya empiezan las familias, como ya empieza digamos la comunidad creciendo, entonces la gente empieza más a pensar en otras cosas: hacer una escuela, darle clases a los niños, a las mujeres, mientras vienen las mujeres a darles aquí también clases, hacer las fiestas de la Id de una manera un poco grande y celebrarla, no solamente venir, hacer la oración y va sino... ya empieza la gente creciendo digamos también en pensamiento<sup>96</sup>.

Esta reformulación de objetivos es una condición habitual en la práctica y organización de las entidades. La mencionada mudanza no es exclusiva del espacio religioso y, como toda organización social, responde básicamente a la satisfacción total o parcial de los retos inaugurales<sup>97</sup>. En definitiva, estas actividades desempeñan un papel destacado en las dinámicas cotidianas. En un primer acercamiento, se pueden señalar dos coordenadas o variables fundamentales de análisis: «tiempo y número».

Atendiendo la variable «tiempo», la antigüedad del grupo resulta un factor cardinal en el número de actividades proyectadas siendo los más veteranos los que desarrollan un mayor número de estas. Las entidades de reciente constitución muestran superiores dificultades debido a razones fundamentalmente organizativas y de disponibilidad de medios como recursos económicos y humanos: «Como estamos recién constituidos no nos da tiempo a llegar a todo»<sup>98</sup>. En relación a esta misma variable, existe una clara disposición para mantener en el tiempo las actividades programadas e, incluso, para buscar nuevas fórmulas de colaboración con instituciones públicas que permitan lograr una mayor efectividad. Como consecuencia, entre las ideas de futuro pueden recogerse proyectos donde acoger y fomentar la adelantada componente de «ayuda/acción social»:

Tenemos un programa que queremos potenciar a nivel del Gobierno en Navarra, a nivel del Estado para hacer un centro de reinserción para jóvenes del pueblo gitano. En todos los pueblos hay centros de reinserción pero en los gitanos no y en Pamplona esperamos que sea aquí en Navarra el primero que se pueda concebir<sup>99</sup>.

---

96. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

97. «A veces, hay que abandonar los objetivos iniciales de los actores, porque cambian a medida que se intentan alcanzarlos. Pero deben estudiarse más las razones por las que los actores sociales se ven forzados tan a menudo a abandonar sus objetivos iniciales y escoger otros nuevos». Etzioni, Amitai, *La sociedad activa. Una teoría de los procesos sociales y políticos*, Madrid, Aguilar, 1980. Pág. 526.

98. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

99. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

En relación a la variable «número», en aquellos grupos de carácter reducido o con evidentes limitaciones humanas para el desarrollo de actividades propias, se asigna especial significación a la participación del grupo en otras actividades organizadas por comunidades de la misma confesión (congresos, jornadas, etcétera) o encuentros con un cariz interreligioso:

Lo más relevante es participación nuestra en otros eventos, o sea como bahá'ís de Navarra y que vivimos en esa zona, participamos en el tercer congreso bahá'í de Euskal Herria que se celebró hace dos años en el País Vasco francés [...] Luego también hemos participado dos años en el foro interreligioso que se realiza en Estella [...] Los dos años que se ha realizado hemos participado, además, en la organización<sup>100</sup>.

Es preciso apuntar que la gran mayoría de las entidades no disponen una visión de las actividades como actuaciones paralelas sino insertas de forma natural en la dinámica cotidiana de la práctica: «Lo habitual de la vida cotidiana del musulmán»<sup>101</sup>. Por el contrario, en otras ocasiones, la celebración de estas actividades (congresos, conferencias, coloquios, etcétera) está relegada a un segundo plano frente a la primacía de la dinámica cotidiana: «A nosotros nos une lo más importante que es la oración juntos, esa es la más grande conferencia de todas»<sup>102</sup>. En términos parecidos, determinados grupos como la Iglesia Evangélica de Filadelfia incluyen en el espacio de las actividades de relevancia las visitas de pastores o artistas de relevancia que, frecuentemente, están asociadas a sanaciones o milagros:

Avisamos, por ejemplo, a un hermano predicador de Barcelona y acontece un culto especial que trae una buena palabra. Viene un hermano que, por ejemplo, hace sanidades a través de Dios que mueve en cuestión de sanidades porque hay testimonios vivos donde existen sanidades a través de Cristo. Hay hermanos que son profetas. Entonces, eso son movimientos especiales que por la gracia de Dios nos da<sup>103</sup>.

En seis meses ha habido como unas siete u ocho celebraciones con personas conocidas dentro del mundo religioso de Filadelfia como cantantes y predicadores. Esos son los congresos que mueven la gente de nuestra etnia. Por ejemplo, el último congreso que hubo vino El Potito un antiguo cantaor del mundo flamenco que ahora se ha convertido al Evangelio<sup>104</sup>.

---

100. Fe bahá'í (Valle de Erro).

101. Comunidad islámica (Cintruénigo).

102. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

103. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

104. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

En definitiva, y retomando las limitaciones de establecer una frontera exacta entre la condición religiosa y no religiosa, el espacio de las actividades está mayoritariamente asociado al señalamiento de aquellas directamente vinculadas al elemento común en la constitución de los diferentes grupos, es decir, el ejercicio de la práctica religiosa desde una dimensión colectiva:

Generalmente, todos los años tenemos asambleas. Tenemos asambleas en Vitoria, San Sebastián... Pero para nosotros la más importante es la que tiene que ver con la conmemoración de la muerte de Jesús que más o menos viene coincidir con las fiestas de Semana Santa. Esa es la reunión más importante<sup>105</sup>.

En esta misma dirección, también es posible encontrar discursos que renuncian a este espectro de actividades que no sean las estrictamente unidas a la práctica. Es decir, no todas las entidades consultadas efectúan actividades con la vocación de una proyección social exterior más allá de la comunidad. Por ejemplo, entre estos citados grupos no se contempla una aportación a la extensión de relaciones sociales o el fortalecimiento de ellas: «Nosotros aquí ofrecemos meditación y queremos que no se confundan las cosas, el que viene a meditar, viene a meditar y el que necesita relaciones sociales tiene que ir a otro sitio»<sup>106</sup>.

### **Clasificación de las actividades**

En relación a las últimas aproximaciones, y a pesar de la comprobada disparidad de tipologías en el espacio de las actividades y su desigual significatividad, puede desarrollarse una clasificación derivada del sujeto/objeto de referencia o destino. Por un lado, aquellas que tienen como público destinatario las personas que conforman el grupo y, por otro, aquellas dirigidas hacia el exterior. De nuevo, y al igual que se señalara en la clasificación entre actividades religiosas y no religiosas, lo difuso de esta frontera obliga a estructurar un análisis que, en ocasiones, priorice el contenido de las actividades frente a su público destinatario.

En relación a aquellas actividades orientadas fuera del grupo, existe una perspectiva generalizada que considera muy relevante la proyección exterior como una fórmula de reconocimiento y presencia en el medio social. Subsiguientemente, es detectable una necesidad de presentación externa que nace por lo general de una consideración previa del entorno como «poco receptivo» o, incluso, «escenario hostil» que demanda una «reconciliación». Los apelativos que inciden en la discrepancia con el contexto de inserción se fundamentan en

---

105. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

106. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

dos claves mencionadas en el abordaje del marco contextual. En primer lugar, los procesos de secularización creciente que en su dimensión clásica dibujan una tendencia a relegar la dimensión religiosa al ámbito privado. En segundo lugar, la asunción de la condición «confesión minoritaria» derivada de un escenario históricamente dominado por la tradición católica.

En definitiva, el objetivo fundamental de la proyección exterior es enfrentar las posibles reticencias iniciales mediante una demostración de interés y disposición de colaboración con el entorno de inserción. Esta actitud se manifiesta principalmente a través del desarrollo de actividades a modo de carta de presentación ajustada a las peculiaridades del entorno. Es decir, que tome en consideración las citadas dificultades y que articule vías de difusión adaptadas a las características del público destinatario. Estos objetivos pueden alcanzarse de formas muy diversas:

Hicimos una acto de proclamación, pedimos permiso al Ayuntamiento para traer unas maquetas [...] Tenemos un amigo escultor que hizo hace ya algún tiempo unos templos y unas sinagogas de las diferentes religiones, entonces, hicimos una exposición en el paseo del Queiles<sup>107</sup>.

Para empezar a hacer algo tienes que demostrar que tú no les pides nada, que tú les vas a dar el oro, el moro y todo lo que te piden. Entonces, cuando ellos ven que tú estás aquí no para chuparles la sangre sino para ser ayuda para el barrio, ahí estamos empezando, poquito a poco. Pero no es fácil<sup>108</sup>.

Es precisamente la necesidad de proyección exterior y acercamiento al entorno lo que genera que la propia evaluación que desde las comunidades se realiza hacia estos escenarios sea tendente a valorar especialmente las actuaciones en esta dirección e, incluso, considerar que el mensaje religioso dispone de una dimensión transformadora con un reflejo real. Es decir, existe una gran confianza en el mensaje religioso como fuerza de cambio: «Hay cambios, jóvenes fuera del mundo de la droga, matrimonios establecidos... y todo esto es el fruto de aportar el Evangelio a las familias»<sup>109</sup>, especialmente visible en los diferentes contextos de inserción: «Han abierto la mezquita y han cambiado muchas cosas incluso en el comportamiento de los musulmanes de aquí»<sup>110</sup>. Todo ello enmarcado en un velado interés general por subrayar todo lo que el grupo puede aportar a la sociedad y que esta habitualmente recibe con agrado:

---

107. Fe bahá'í (Tudela).

108. La Casa de la Alabanza (Tudela).

109. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

110. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreita).

Hemos dado un resurgimiento del barrio. Quieras que no, con las actividades que realizamos... Este barrio estaba muy olvidado. Entonces, estamos dando mucha caña al Ayuntamiento para que pongan infraestructuras, que gaste dinero aquí en el barrio, que hagan cosas... y eso les gusta<sup>111</sup>.

Como se apuntara, en el espacio de las actividades hacia el exterior el abanico es muy amplio. Existen, a su vez, dos subvertientes que disponen nuevamente límites ambiguos. Por un lado, los eventos o actividades que tratan de dar a conocer el grupo en el entorno y, por otro, aquellas que tratan de buscar nuevos miembros para el grupo. En relación a la primera, aquellas destinadas a darse a conocer a personas que no son miembros del grupo, estas se convierten incluso en un objetivo prioritario ya que deben enfrentar algunas ideas preconcebidas sobre formas de actuación, contenidos, etcétera:

Ese es el fin. Incluso tiene mucho éxito. Hacemos un festival infantil. Entonces hacemos obra de teatro, canciones, títeres, payasos, etcétera [...] Sobre todo para que la gente también nos conozca. Y participa todo el barrio sin ningún problema<sup>112</sup>.

El grupo de actividades hacia el exterior que conjuga varios de los objetivos de difusión en el entorno cercano es principalmente la denominada «ayuda/acción social».

### **Ayuda/acción social**

Como se ha venido señalando, entre las actividades de carácter «no religioso» sobresalen especialmente aquellas identificadas en el espacio de la «ayuda/acción social». Si bien este tipo de actividades no serían estrictamente consideradas al mismo nivel que la propia práctica, su fundamentación nace de una innegable dimensión religiosa. Este hecho rescata las mencionadas reservas a establecer compartimentos estancos entre actividades de carácter religioso y no religioso. Por ejemplo, desde el punto de vista histórico, la mayoría de las entidades evangélicas coinciden en señalar que los trabajos con la población más vulnerable a través de las diferentes asociaciones creadas ha sido uno de los mayores impulsos de esta confesión en Navarra<sup>113</sup>.

---

111. La Casa de la Alabanza (Tudela).

112. La Casa de la Alabanza (Tudela).

113. Otros de los fenómenos que permiten hablar del crecimiento de la confesión evangélica en Navarra es el considerable auge de la Iglesia Evangélica de Filadelfia y la incidencia de los fenómenos migratorios principalmente originarios de América.



Tanuki  
Sake, sakana, hogera y almohada.  
Tostita y bollos de arroz.  
Linteras y pilas.  
Instrumentos de música.  
Ropa para vestirse como un japonés.  
Suave teñidor.

**GRAFFITI**

**NOCHE DE TALENTOS Y ARTE**

www.biltokiacristiana.com  
Lugar: Siete Robles  
(Galdakano Navarra)  
www.sieteobles.org

**CENA JAPONESA**

Ingresar 50 euros.  
En la caja laboral con el título  
Biltokia Cristiana  
3055 0145 69 145004 1304  
Antes del 21 de nov.  
Con nombres y apellidos del campito




Concierto en fiestas de San Fermín y actividad dirigida a jóvenes  
Fuente: Biltokia cristiana

### *Aproximación conceptual*

En relación a la precisión del concepto, y desarrollando una dimensión reflexiva, cabría apuntar brevemente que su inserción en los identificados preceptos religiosos básicos ha sido señalada por muy diversos autores. Max Weber, por ejemplo, apunta acertadamente a través del concepto *ética religiosa de hermandad* algunos de los elementos históricos que llevaron a la emergencia de esta realidad como apoyo mutuo en la dimensión intra y extracomunitaria:

La religión profética produjo en la nueva comunidad una ética religiosa de hermandad. Esta última no hizo más que adoptar los principios originales de conducta social y ética ofrecidos por la «asociación de vecinos», ya se tratara de la comunidad de pobladores, miembro de la estirpe, del gremio o de camaradas en expediciones de navegación, caza o guerra. Estas comunicaciones tenían dos principios elementales: primero, el dualismo de una moralidad intra y extragrupo, segundo, simple reciprocidad, como moral intragrupo: «Te trataré tal como me trates». Las siguientes han sido las consecuencias que en la vida económica han tenido estos principios: para la moralidad intragrupo ha regido el principio de obligación de dar apoyo fraternal en casos de necesidad. Los ricos y los nobles tenían la obligación de prestar, sin recargos, bienes para ser utilizados por los desposeídos, de otorgar créditos sin interés y de brindar hospitalidad y ayuda liberal. Los hombres debían prestar servicios a pedido de sus vecinos, y también en la hacienda del soberano, sin otra retribución que su sustento. Todo ello se derivaba del principio: tu necesidad de hoy puede ser mañana la mía. Por supuesto que este principio no se enunciaba de manera racional, pero incidía en los sentimientos. Por lo tanto, el regateo en negocios y préstamos, o la repetida esclavización por deudas, por ejemplo, formaban parte de la moralidad ajena al grupo y solo se aplicaban a quienes no lo integraron. La religiosidad de la congregación extendió esta originaria ética económica de vecindad a las

relaciones entre hermanos de fe. Las primitivas obligaciones de nobles y ricos devinieron imperativos fundamentales de todas las religiones éticamente racionalizadas del mundo: auxiliar a las viudas y huérfanos, necesitados, cuidar al hermano de fe enfermo y arruinado, y dar limosnas. Los ricos, en especial, eran constreñidos a dar limosnas, pues los cantores sagrados y los brujos, así como los ascetas, dependían económicamente de aquellos. En las profecías de salvación las relaciones comunitarias se implantaron sobre la base del sufrimiento común a todos los creyentes y esto ocurrió tanto cuando el sufrimiento existió de hecho como cuando constituyó una permanente amenaza, fuera externa o interna. Cuanto más numerosos fueron los imperativos inferidos de la ética de reciprocidad entre, vecinos, que se instituyeron, mayor racionalidad contuvo el concepto de salvación y mayor fue su sublimación en una ética de fines absolutos. Externamente, esos preceptos se manifestaron como un comunismo de hermanos amantes; internamente, conformaron la actitud de caritas, amor al sufriente como tal, al vecino, al ser humano y, finalmente, al enemigo<sup>114</sup>.

En este sentido, y en la dimensión cotidiana de esta filosofía, son especialmente destacables las reflexiones y discursos erigidos en relación a la idoneidad de prestar estos servicios de forma acorde a una serie de principios básicos racionalizados que no podrían considerarse estrictamente religiosos. Por ejemplo, la escasez de recursos estructura estrategias de intervención social amparada por un elaborado discurso sobre su funcionalidad:

Hay muchas personas que se han acostumbrado a vivir de los alimentos que suministra la Iglesia y mandan todo su sueldo allí donde se están haciendo una casa. Nosotros no permitimos que eso suceda. Animamos mucho a la gente a que salga de esa condición de pobre inmigrante que no tiene nada. Siempre decimos: «los españoles trabajamos igual que los inmigrantes». Por eso la ayuda de alimentos que damos está racionalizada. Ellos culturalmente creen que son pobres y que no van a poder. Nosotros esa mentalidad la hemos conseguido cambiar. Está claro que sigue habiendo gente con «geta» aunque aquí esas personas no tienen cabida y las identificamos enseguida<sup>115</sup>.

### *Tipología y actores de la intervención*

Las actividades desarrolladas en la mayoría de las confesiones tienen un nivel de significación elevado en el entorno y, en relación a la concurrencia, son definidas en términos similares a los de cualquier entidad de ayuda social. Concorre un fuerte componente de proyección social hacia el exterior que, en muchas

---

114. Weber, Max, *Sociología de la Religión*, Madrid, Istmo, 1997.

115. La Casa de la Alabanza (Tudela).

ocasiones, trata de ensanchar el ámbito de actuación más allá de la dimensión religiosa asociada estrictamente a la práctica (oración, predicación, etcétera). Es precisamente mediante el señalamiento a este tipo de práctica «ayuda/acción social» (sin olvidar su evidente vínculo con el componente religioso) como se dispone de una forma más visible esa necesidad de ocupar otros espacios:

Nuestra obligación es fuera de casa, no solamente en la mezquita. Si vemos a alguien que tiene necesidad, no trabaja o tiene algún problema, viene a pedir ayuda económica, nosotros estamos dispuestos a encargarnos de dársela y comunicarlo a los demás<sup>116</sup>.

En este espacio de compromiso destacan, en primer lugar, actividades como el citado suministro de alimentos para personas con necesidades, recogida y entrega de ropa, ayudas en el abono de mensualidades pendientes, etcétera. En este espectro de actividades podrían incluirse también aquellas que forman parte de las dinámicas cotidianas pero que específicamente se centran en un colectivo que requiere esta ayuda. Este sería el caso de mujeres que están sufriendo maltrato: «sobre todo mujeres que han sufrido maltrato, mujeres que tienen problemas y esas cosas»<sup>117</sup> o mujeres que ejercen la prostitución en la calle: «Tenemos nuestro trabajador social y atendemos a las prostitutas con una furgoneta acondicionada: ofrecerles un café...»<sup>118</sup>. Por tanto, el espectro se corresponde fundamentalmente con actuaciones destinadas a cubrir las necesidades básicas o gastos de un importante número de personas que requieren ayuda y hacen uso de estos servicios:

Drogodependientes, alcohólicos y marginados. El que tiene maletín lleno de billetes no suele venir aunque esperamos que venga alguno<sup>119</sup>.

Desde que abrimos las puertas estamos dando un servicio a la ciudad de obra social, ayudamos a marginados. A veces vienen a por alimentos, por ropa, a que se les paga el autobús o el tren porque van de transeúntes y necesitan una ayuda. A veces también ayudamos a gente que viene de aquí porque tiene carencias y se le ayuda en lo que son gastos de primera necesidad como alimentos, ropa, etcétera. Incluso, a veces, agua y luz<sup>120</sup>.

Empezamos ayudando a unas dos familias y ahora ya unas 20 familias están recibiendo ayuda. Hemos visto un progreso muy grande a la hora

---

116. Comunidad islámica (Cintruéñigo).

117. La Casa de la Alabanza (Tudela).

118. Iglesia del Señor (Pamplona).

119. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

120. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

de la integración laboral en inmigrantes y esas cosas. Uno de los primeros proyectos que teníamos. Hemos desarrollado como una bolsa de trabajo para la gente que viene de fuera y todo eso<sup>121</sup>.

Nuestra obra es espiritual pero sobre todo social. En un futuro próximo pensamos crear talleres para que se puedan reintegrar en la sociedad y en la vida cotidiana aquellas personas que están marginadas de ella por culpa del alcohol o de las drogas<sup>122</sup>.

En el caso de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días de Pamplona se afirma la combinación existente entre el servicio social o ayuda humanitaria y la acción de proselitismo. Para ello se cuenta con una especial participación de las personas con más edad del grupo aprovechando su experiencia y cualificación: «Es interesante como los jubilados en la iglesia que han tenido una cualificación profesional de muchas ramas, por ejemplo, enseñanza, ingeniería, etcétera, son los que ejercen muchas de esas misiones humanitarias»<sup>123</sup>. Este tipo de compromiso facilita la instauración de áreas concretas como, por ejemplo, el especialista de empleo, cuya labor es ayudar a la inserción laboral de las personas con necesidades en este ámbito. También es demostrativa la presencia de una persona dedicada a los denominados *asuntos públicos*. Su labor principal es buscar oportunidades de colaboración con otras entidades sociales como, por ejemplo, la Asociación Española de Ayuda Contra el Cáncer con la que llevan desarrollando varios años la cuestión anual o tareas de limpieza de espacios forestales y recuperación de infraestructuras tradicionales como bordas o el antiguo trazado del Plazaola. Entre otras actividades que ha desarrollado la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días a lo largo de su trayectoria en Navarra también se encuentran colaboraciones con la Iglesia católica. En concreto, una de ellas que ha dejado de realizarse (debido a su prohibición) era la recolección de medicamentos en los domicilios y su posterior entregada a países con necesidades sanitarias. El conjunto de medicamentos recogidos se entregaban en el Arzobispado de Pamplona. Esta tipología de oportunidades de servicio también son dirigidas a las instituciones como vías adecuadas de inserción del conjunto de la comunidad: «Estamos en constante búsqueda de oportunidades de servir a la comunidad»<sup>124</sup>. Enmarcado en la fórmula de la autofinanciación, los costes del ejercicio de la ayuda humanitaria son sufragados mediante el dinero recaudado a través de un ejercicio de ayuno mensual:

---

121. La Casa de la Alabanza (Tudela).

122. Entrevista realizada a responsable de la Iglesia Evangélica de Filadelfia (*Diario de Navarra*, Paula Vilella, Pamplona, 2007-10-22).

123. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Pamplona).

124. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Pamplona).

Una vez al mes ayunamos, dejamos de comer. No es algo doloroso sino una forma de acercarnos al señor por medio de la oración y la meditación [...] No es genérico pero suele hacerse en común el primer domingo de mes, es decir, la cena del sábado y el desayuno del domingo. Lo que hacemos es que esas comidas que hemos dejado de tomar las donamos en dinero para ayudar a las personas y esas cantidades de dinero se destinan a ayuda a las personas necesitadas<sup>125</sup>.

### *Organizaciones especializadas*

Ante el mencionado volumen de personas atendidas y los evidentes requerimientos de especialización, se constituyen diversas organizaciones cuyo destino es fundamentalmente la realización de estas actividades. Esta realidad está unida a una denominación independiente de las entidades religiosas pero que, en la práctica, forman parte de un entramado conjunto. Este hecho ocasionalmente deriva en una fagocitación semántica hacia la entidad que mayor volumen de actividades realiza o las que adquieren mayor significación hacia el exterior. Por ejemplo, esto es lo que ocurre con REMAR<sup>126</sup> y la Iglesia Cuerpo de Cristo de Pamplona:

REMAR y Cuerpo de Cristo es lo mismo. Tienen diferente NIF, como Iglesia estamos en la FEREDE pero más o menos hacemos todo en conjunto [...] Está unido. Una sin la otra no podría. Hay voluntarios, personas que tiene sus oficios, pintores, mecánicos, administrativos,... El 90% de los que están en REMAR pertenecen a Cuerpo de Cristo, es decir, conviven [...] Normalmente nos conocen más por REMAR como Iglesia que cómo cuerpo de Cristo<sup>127</sup>.

La actividad de esta organización permite que, mediante actuaciones como la recogida de muebles, ropa, portes y mudanzas, trabajo de pintura, desescombros,

---

125. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Pamplona).

126. REMAR es una organización con una larga trayectoria en este ámbito y que en su página web describe su actividad del siguiente modo: «REMAR es una ONG cuyas siglas significan: Rehabilitación de Marginados, nacida en 1982 en Vitoria, que nace como fruto del deseo de ayudar a todo tipo de marginados. REMAR es una ONG que tiene el honor de haber sido un instrumento útil, para que solo en España, más de 100.000 drogadictos que han llamado a sus puertas, hayan salido de las calles, de las cárceles, de la prostitución, y delincuencia, ayudándoles en su restauración espiritual, física, psíquica, profesional y familiar, y muchos han sido rehabilitados y reinsertados en sus trabajos y familias, mientras que otros, se han quedado en REMAR para dedicar sus vidas a los necesitados, pasando de ser personas negativas para la sociedad a útiles y benefactoras que, en sacrificio a sí mismos, ayudan a otros a salir de toda clase de marginación, llegando en la actualidad a estar en más de 58 países participando en labores sociales con niños abandonados, madres solteras, presos y cualquier necesidad». Fuente: <http://www.remar.org/queesremar2.html>

127. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).



Imagen de REMAR

etcétera; puedan desarrollarse procesos de integración social de personas con necesidades económicas y sociales.

Continuando con el espectro evangélico, BETESDA FADE y la Iglesia Evangélica Centro Cristiano «Cristo el Camino» estructuran una entente similar. En este caso, es especialmente destacado uno de los aspectos relativos a la organización como es el trabajo en red con el conjunto de entidades o agrupaciones de la misma confesión:

BETESDA FADE es una asociación cristiana sin ánimo de lucro, cuyo nombre significa «Casa de Misericordia». Nacida en el año 2009 en Pamplona (Navarra) —por iniciativa de de la Iglesia Evangélica Centro Cristiano «Cristo el Camino», perteneciente a la Federación de Asambleas de Dios en España (FADE)— e inscrita en el Departamento de Presidencia, Justicia e Interior del Gobierno de Navarra, la asociación surge del anhelo de ayudar a personas que atraviesan por situaciones de exclusión social, debido a carencias morales, materiales, jurídicas o espirituales. Al mismo tiempo, BETESDA FADE pretende ser un canal de bendición a las misiones trabajando para que sean potenciadas en su tarea. La misión de BETESDA FADE es solventar las necesidades de personas en situación marginal, de tal forma que lleguen a gozar de una vida digna. Para ello, esta asociación desarrolla proyectos encaminados a procurar la autonomía material de estas personas, al tiempo que les proporciona consejería individual o familiar que propicie su progreso moral. En definitiva, buscamos potenciar el desarrollo material y espiritual de aquellos a quienes ayudamos, dándoles a conocer el amor de Dios de una forma práctica, según los principios establecidos en la Biblia [...] En el ámbito local, la asociación BETESDA FADE lleva a cabo acciones de apoyo a personas que buscan integrarse principalmente en Pamplona y otras localidades de Navarra y que, por distintas circunstancias, están padeciendo limitaciones materiales, emocionales, legales entre otras. La mayoría de estas personas son inmigrantes y, en algunos casos, para brindar



Imagen de BETESDA FADE

tal apoyo trabajamos de forma conjunta con otros organismos y comunidades cristianas de la localidad. En proyectos de apoyo social que repercuten a otras ciudades de España, nos valemos también del esfuerzo conjunto de distintos organismos y comunidades cristianas del Estado español. En cuanto al ámbito internacional, en la asociación BETESDA FADE participamos en el diseño, la ejecución y el seguimiento de proyectos de cooperación al desarrollo, en algunos países latinoamericanos, africanos y europeos. En trabajo conjunto con organismos internacionales y comunidades cristianas, buscamos sensibilizar la conciencia de ayuda al desarrollo y la cooperación internacional, así como canalizar dichas ayudas de modo que lleguen a los grupos menos favorecidos. Para ello, propiciamos la conexión con otras entidades o asociaciones no gubernamentales, estatales o internacionales en temas de interés común. Buscamos también potenciar el encuentro entre los pueblos a través de sus distintas actividades, con el consecuente enriquecimiento que dichos intercambios conllevan. La promoción y normalización de relaciones personales y familiares es también uno de nuestros objetivos, así como la organización y ejecución de campañas, charlas y exposiciones, con el fin de sensibilizar a la población sobre la realidad actual que vivimos, tanto en Navarra como en los países que estamos colaborando<sup>128</sup>.

En los mismos términos, se establece una relación entre ADRA (Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales<sup>129</sup> y las Iglesias Adventis-

---

128. <http://www.betesdanavarra.org>

129. En su página web describen el nacimiento de esta entidad del siguiente modo: «Los orígenes de ADRA, Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales, se sitúan aproximadamente en la década de 1980. Pero la acción humanitaria adventista es anterior. En 1918, justo después de la Primera Guerra Mundial, la Iglesia Adventista del Séptimo Día estableció un comité de ayuda a Europa a causa de los desastres producidos por la contienda. Los primeros países que recibieron ayuda humanitaria de los creyentes adventistas fueron: Bélgica, Francia,



Imagen de ADRA

tas. Como su responsable en Navarra señala, pese a que formalmente son dos entidades diferenciadas orgánicamente, el vínculo es evidente con la dimensión religiosa de las personas que la componen: «ADRA es una ONG totalmente independiente pero los que estamos detrás somos personas que tenemos una confesión cristiana»<sup>130</sup>.

Por último, y continuando con el espectro evangélico, la asociación Vida Nueva, vinculada a la Iglesia Evangélica Bautista de Pamplona, también respondería a las mencionadas características de entidades que trabajan en el espacio de la «ayuda/acción social». La tarea que realiza esta organización ha sido financiada a través de entidades privadas como Obra Social La Caixa y permitió la edificación del centro ubicado en la localidad de Ciriza.

En estos casos, las citadas asociaciones son además de recursos organizacionales para articular ese fuerte componente de «ayuda/acción social» que caracteriza a las entidades consultadas, una vía de contacto y acceso fundamental para el acercamiento a las comunidades de nuevos miembros y la obtención de recursos por vías de financiación paralelas. Es precisamente esta extendida

---

Alemania, Turquía, Egipto, Rusia y China. Después, y a causa de la Segunda Guerra Mundial, la devastación en Europa, el norte de África y países de Asia, hizo que de forma inmediata la Iglesia Adventista se organizase para prestar su ayuda a las víctimas de la guerra. Se prepararon almacenes para organizar y procesar los materiales y alimentos que, posteriormente, se enviaron por barco a los diferentes países que sufrieron los horrores de la guerra. En 1956 la Asociación General de la Iglesia Adventista creó el SAWS, Servicio de Beneficencia o Sociedad de Servicios Comunitarios. Este nombre fue modificado en 1973 denominándose Servicio Mundial de la Iglesia Adventista. En cada país este servicio tenía un nombre distinto. En los países de habla hispana se denominó OFASA, Obra Filantrópica de Asistencia Social Adventista. Pero en 1983 este servicio de alcance mundial tomó el nombre actual de ADRA. El objetivo era poner más énfasis en programas de desarrollo para los países más pobres, y potenciar la ayuda humanitaria y de emergencia allí donde las necesidades fuesen más perentorias. ADRA está considerada por los organismos internacionales como una red de agencias de ayuda humanitaria y de desarrollo. Es una ONG confesional que estando vinculada a la Iglesia Adventista, mantiene su estructura y organización administrativa de manera independiente. En los momentos actuales está actuando en más de ciento cuarenta países. ADRA-España es uno de esos países en los que se halla presente». <http://www.adra-es.org/modules.php?name=QuienesSomos>

130. Iglesia Adventista del Séptimo Día (Pamplona).



Imagen de Vida Nueva

realidad a la que otras agrupaciones renuncian declaradamente aunque conlleve unas mayores dificultades para el acceso a determinados recursos:

Puede haber bahá'ís que a nivel individual creen una ONG inspirada en principios bahá'ís. Pero sí hay una asociación de mujeres bahá'ís de Euskal Herria en la que sí hay algunas mujeres de Navarra. Pero no es algo que hagamos para conseguir no sé qué. Yo soy consciente de que hay comunidades religiosas que organizan ONG para captar recursos o para tener facilidad de movimiento que les está negando como entidad religiosa. Nosotros no. La asociación de mujeres bahá'ís se llama así mujeres bahá'ís no de mujeres no sé qué, por lo paz o... A veces sí se cierra la puerta de algún sitio porque dicen que esto no es para entidad religiosa y tú sabes que otro que se lo han dado pues es un nombre que usa alguien de otra entidad religiosa. Como entidad, la asociación de mujeres es independiente, lo que ocurre es que está, digamos, promovida por la comunidad bahá'í, se le da apoyo pero jurídicamente es independiente<sup>131</sup>.

Por último, enlazando con la idea expuesta en el testimonio anterior, es preciso destacar que la ausencia de iniciativas o actividades en la dimensión de «ayuda/acción social» en otros grupos como, por ejemplo, el espacio del budismo, no debe ser interpretado como una renuncia a la extensión de este proceder. Por el contrario, este vacío en el plano de actuación colectiva denota la existencia de prácticas del mismo tipo en el marco individual cotidiano. Como ejemplo, en el caso del budismo es especialmente significativo el señalamiento a este compromiso social desarrollado por las personas fundadoras de esta tradición en Navarra:

Hay unos yoguis que se retiran totalmente de la sociedad, mientras otros viven en las situaciones más intrincadas de la vida diaria, muy implicados en toda la realidad relativa de su aquí y ahora: son los yoguis positivos. El

---

131. Fe bahá'í (Valle de Erro).

samsara del actual planeta tierra, es un perfecto marco para la realización del yogui positivo. El Bodhisattva Jesús Javier Juanotena en su último paso por este mundo terrenal vivía totalmente desapegado de las solitarias absorciones meditativas y afrontaba los problemas diarios humanos ayudando a nivel individual y colectivo-social, tal como lo demostró en la catástrofe de Biescas, en el descarrilamiento ferroviario en Huarte Araquil en Navarra... Encaraba sin temor la oscuridad del inconsciente colectivo de la humanidad en la que vivió. Se comprometía en las experiencias escabrosas con valentía natural. También era natural vivir junto a él la Presencia del deleite inefable de la cálida Sabiduría. En su cálido trato humano, sin alardes del orgullo excluyente de quien se sitúa en un plano realizado, cualquier persona se sentía cercana a él. Con su sano entusiasmo, lejos de vivirse aburguesado, sus lluvias de bendiciones regaban a todos los seres inmersos en vidas llenas de opresión y dolor, y con ellos sintonizaba como hermano<sup>132</sup>.

En definitiva, las actuaciones descritas anteriormente, en el caso de este proceder individual, encuentra cabida en otro tipo de instituciones u organizaciones sociales (entidades de cooperación, ayuda a personas necesitadas, etcétera).

### *Atención a personas con problemas de drogodependencia*

En el terreno de actividades caracterizadas por la ayuda/acción social destacan significativamente las actuaciones en la atención a personas con problemas de drogodependencia. Estas acciones forman parte de los objetivos de un número elevado de las entidades consultadas. En cuanto a las dinámicas desarrolladas, se reconoce la complejidad de las actuaciones en este terreno y la mayoría de las acciones se concentran en la asistencia de personas que, por motivos diversos, no quieren acudir a un centro: «Hacemos lo que buenamente podemos [...] Los atendemos aquí pero no tenemos mucho éxito»<sup>133</sup>. Por consiguiente, y ante las dificultades señaladas, las entidades religiosas se convierten en mediadoras e impulsoras de derivaciones a centros especializados que, en ocasiones, también están atendidas por estas instituciones. «Nuestro enlace es el centro de Pamplona [...] Tenemos mucho contacto con ellos y todos los drogodependientes que vienen aquí pasan directamente allí»<sup>134</sup>. Entre las entidades especializadas en la atención a personas con problemas de drogodependencias destaca el trabajo de REMAR y el centro Vida Nueva. En el primero, esta actividad conforma nítidamente un eje principal de la dinámica de trabajo:

---

132. <http://www.chenrezy.net/>

133. La Casa de la Alabanza (Tudela).

134. La Casa de la Alabanza (Tudela).



Imagen del centro Vida Nueva y sus responsables  
Fuente: *Diario de Noticias*

Nos dedicamos a la rehabilitación de marginados, de toxicómanos... dentro de la Iglesia también. Hay gente que ha venido con problemas de drogas a la Iglesia y no ha tenido que ingresar en el centro. Y ha ido viniendo y viniendo y ha ido encajando. Pero lo normal es que venga al centro<sup>135</sup>.

Ambos centros (REMAR y Vida Nueva) son el destino de la mayoría de las derivaciones realizadas por el abanico de iglesias evangélicas existentes en Navarra:

Hemos tenido varios ingresos en los cuales yo llamo a REMAR y ellos me dicen el sitio donde hay que ubicar y yo ubico a este señor en el sitio donde REMAR me dice y el Ayuntamiento y los servicios sociales se encargan de poner un sustento para esta familia mientras este chico está en ese centro rehabilitándose<sup>136</sup>.

Este ejercicio de derivación se fundamenta en una doble actitud hacia estas realidades problemáticas. Por un lado, desde la consideración de que las posibilidades de maniobra son limitadas y «hay instituciones que dan información con respecto a las drogodependencias»<sup>137</sup>. Por otro, desde la comprensión de que es posible el trabajo conjunto con otros servicios públicos: «Se está trabajando con la asistente social»<sup>138</sup>. Como resultado, esta fórmula de trabajo conjunto (tanto con entidades religiosas como laicas) permite que el nivel de relaciones sea fluido y redunde en una mejor utilización de los recursos existentes. Sin embargo, también es apuntado que la llegada a entidades religiosas puede ser efecto de un fracaso en la utilización del resto de servicios:

---

135. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

136. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

137. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

138. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

Lo mismo estamos en conjunto con las evangélicas y luego en la prisión con otros centros que se dedican a la rehabilitación de drogas como puede ser Larraingoa, Proyecto Hombre, Nueva Vida, etcétera [...] Hay veces que en Vida Nueva hay hombres o mujeres que ya han entrado tantas veces que ya no han encajado y a lo mejor vienen aquí<sup>139</sup>.

Además de las actuaciones concretas, en el ámbito de prevención de la drogodependencia destaca especialmente el papel de las entidades religiosas en la incorporación de discursos sobre el modo adecuado de realizar las intervenciones. Como era señalado anteriormente, las propias actuaciones se ven impregnadas del discurso religioso y este tiene su consecuencia en el obrar:

Las personas que utilizan drogas muchas veces se les está acusando de que son drogadictos y a veces no se dan cuenta de la repercusión que pueden tener en la vida. Creen que esto no les va a dañar. Entonces hay que explicarles a ellos también. No hay que tener odio. Hay que tener odio a las cosas malas, no a las personas. Porque las personas no se dan cuenta de que les puede dañar. No hay que odiar a la persona hay que odiar al pecado y ayudar a la persona. A lo mejor ellos creen que hacen las cosas y que está bien. Drogarse o hacer otras cosas igual les parece bien<sup>140</sup>.

Por último, también se subraya que las labores en este espacio se encuentran limitadas y que la capacidad de maniobra es reducida. Si bien puede actuarse en algunos espacios, hay otras realidades como, por ejemplo, la carencia de empleo, ante la que las entidades consultadas muestran su imposibilidad de actuación: «En principio, esta zona no es una zona en la cual haya problemas de recursos de alimentos, ni en esta Iglesia, más bien lo que prima a veces es la carencia de trabajo, hay mucho paro»<sup>141</sup>. Esta necesidad se encuentra entre las mayores demandas expresadas por las personas que se acercan a las comunidades: «La mayoría que vienen aquí todo lo que piden es el trabajo»<sup>142</sup>.

### *La especificidad de espacios concretos*

Rescatando algunas de las ideas señaladas, el papel que cumplen los oratorios-mezquitas en el seno de la comunidad musulmana es cardinal. Tanto sus actividades como las personas destinatarias ejemplifican la señalada dimensión de «ayuda/acción social».

En primer lugar, una de las características de la mayoría de la población musulmana existente en Navarra es que gran parte de ella ha efectuado el trán-

---

139. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

140. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

141. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

142. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

sito migratorio. Por ello, los espacios de culto suponen, en la mayoría de los casos, uno de los iniciales contactos que las personas recién llegadas tienen con la realidad de acogida. Por tanto, este lugar adquiere la condición de recepción y acogida. Su dimensión es netamente suavizadora dado que en la mezquita es posible encontrar referentes simbólicos conocidos y, del mismo modo, la posibilidad de ayuda de una comunidad organizada ante necesidades básicas asociadas a la llegada (escasez de recursos alimenticios, carencia de relaciones sociales, desconocimiento del idioma, etcétera). Por ejemplo, en relación al suministro de productos alimenticios, el desarrollo de esta labor permite en varias de las comunidades musulmanas la existencia de vínculos directos con organizaciones que suministran estos recursos como el Banco de Alimentos.

En segundo lugar, la «ayuda/acción social» es también trasladable al propio seno de la comunidad. Es decir, no solo desde la perspectiva de la recepción y acogida a nuevas personas, fundamentalmente asociada a los momentos posteriores a la efectuación del tránsito, sino la ayuda extensible a personas que forman la comunidad o sus familiares ante situaciones de carencia o necesidades: «Ayuda a familiares que se sienten en apuros»<sup>143</sup>.

En tercer lugar, además de las personas recién llegadas y las que pertenecen a la comunidad ya asentada o a su entorno más cercano, también es insistida la asistencia al grupo de las denominadas *personas en tránsito*. Este colectivo estaría compuesto por aquellas personas que, de alguna manera, fluctúan dentro de las comunidades:

Viene un pasajero por aquí, no tiene comida o cualquier cosa y le ayudamos<sup>144</sup>.

Cuando se acerca alguien o así que está en una situación mala económicamente y nos lo comenta a uno de los miembros, a cualquiera, nosotros nos encargamos de pedir ayuda a la gente aquí en la mezquita y se la daremos<sup>145</sup>.

Por último, el indicado vínculo con el tránsito migratorio provoca también que las necesidades de atención estén asociadas con las características del mismo. En esta dirección, entre las exigencias o demandas detectadas se encuentran algunas en el ámbito psicológico. Aunque las iniciativas no han logrado plasmarse, se plantea la creación de talleres de apoyo psicológico que enfrenten algunas de las representaciones que impregnan el imaginario de las personas recién llegadas:

---

143. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

144. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

145. Comunidad islámica (Cintruénigo).

Las mujeres que vienen de ahí piensan que van a vivir mejor, que España es el paraíso, que van a trabajar, que van a vivir muy bien. Pero vienen aquí y... o el marido no trabaja, o el piso es muy caro [...] Entonces se queda psicológicamente muy mal<sup>146</sup>.

La escasez de recursos para afrontar este tipo de atenciones es señalada como una problemática real. El voluntarismo desplegado por las distintas entidades y asociaciones no es suficiente para el enfrentamiento con escenarios complejos. La demanda es tendente a proveer los recursos necesarios para adquirir una formación legal específica que permita responder eficientemente. Aunque se cuente con recursos externos financiados, todo ello se entiende en el marco cotidiano de la propia asociación ya que es considerada la fórmula más apropiada para atender la especificidad de, en este caso, la comunidad musulmana:

Necesitamos una abogada. No digo una abogada que trabaje para nuestra asociación todos los días pero al menos cada 15 días, dos veces al mes porque hay muchos problemas de las mujeres aquí: problemas de maltratadas, derechos del trabajo, ... que necesita preguntar. Entonces, no tienen dinero para ir al privado. Entonces, me preguntan a mí y yo no soy abogada. No puedo ser abogada, psicóloga... No puedo ser todo. Soy la presidenta pero no todo. Entonces, necesito a alguien, una abogada. No digo una media jornada. Digo dos días al mes para presentarle las historias de las mujeres. También una trabajadora social. Una trabajadora social para que nos resuelva los problemas de mujeres musulmanas. Pero que no me digan: ¡mándala a Bienestar Social! Eso no me gusta. Me gusta que me paguen una trabajadora social para nuestra asociación. Al menos dos o tres días al mes, no más. No mucho. No pido mucho pero al menos necesitamos estas dos cosas. La abogada y la trabajadora social<sup>147</sup>.

En definitiva, esta disposición de ayuda está contemplada entre las funciones principales de la mayoría de los lugares de culto visitados de las distintas confesiones minoritarias presentes en Navarra. Además, frecuentemente se apuntan los esfuerzos para contactar con personas que puedan requerir este apoyo, es decir, extender esta labor más allá de las personas que componen la comunidad o pueden tener algún tipo de contacto con ella:

Algunos que no tienen trabajo o a lo mejor tiene alguna enfermedad que no puede ir al médico o está en casa mal. Más o menos cosas de caridad así sociales de las cuales nos podemos enterar. A lo mejor hay otras personas también que tienen dificultades pero no los conocemos. Esperemos que con

---

146. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

147. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

la nueva parroquia podamos conocer a más gente para poder ayudar a otras personas que a lo mejor también tienen dificultades<sup>148</sup>.

### **Mediación y defensa de derechos**

Debido a la centralidad que adquieren algunas de las entidades religiosas, estas, aunque no sea por medio de actividades previamente planificadas, adquieren ocasionalmente el papel de instituciones de referencia abiertas a la mediación y resolución de conflictos. Desde el citado compromiso con el entorno social, las entidades ocasionalmente desarrollan cierta actividad mediadora ante conflictos que no encuentran cauce de solución por medio de otras vías:

Un marroquí tuvo un problema con su mujer y la policía lo estaba buscando por todo el pueblo. Yo me fui a hablar con el alcalde para decirle que si había algún problema estábamos preparados para resolverlo. No todos los problemas se pueden resolver con la guardia civil, policía,... Además, tenemos aquí la asistenta social. ¿Qué está haciendo la asistencia social? Se puede meter un poco para arreglar el tema y nosotros estamos listos y preparados para algunas ayudas o lo que sea<sup>149</sup>.

Esta disposición mediadora surge por dos motivos principales. Por un lado, y como se avanzara, la posible incapacidad de determinados recursos públicos para cubrir la demanda generada. Por otro, la renuncia expresa de algunas personas pertenecientes a estas comunidades a acudir a los cauces habituales de resolución al considerarlos inadecuados a sus necesidades. Esta percepción de inconveniencia se sostiene regularmente en motivos culturales o simplemente en desconfianza hacia las instituciones:

Vienen también mujeres maltratadas. Muchas, muchas porque las mujeres musulmanas no quieren ir a la policía. Es algo para ellas muy importante hablar con una musulmana que hablar con la policía o con Bienestar Social<sup>150</sup>.

Por último, en algunas ocasiones, las asociaciones también son percibidas como estructuras válidas de defensa de derechos individuales y colectivos. Concretamente, en el caso de la comunidad musulmana, esta función es nombrada principalmente en relación a las gestiones que se realizan en ámbitos no exclusivamente religiosos como el espacio laboral, educativo, etcétera. Algunos de los testimonios precisan que esta labor de protección y defensa está ampliamente condicionada por las personas que dirijan las entidades y el grado de compromiso con los fines planteados.

---

148. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

149. Comunidad islámica (San Adrián).

150. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

## Creación de espacios para la convivencia

Entre otra serie de actividades de carácter no religioso se encuentran aquellas que tienen como propósito estructurar tiempos y espacios facilitadores de la convivencia entre las personas que conforman la comunidad. Estas actividades se desarrollan fundamentalmente fuera del lugar de culto ya que este es reservado preferentemente para las diferentes liturgias. Estos espacios, expuestos habitualmente como inapropiados para el desarrollo de actividades que no tengan un carácter religioso, son ocasionalmente utilizados para ello destacando especialmente celebraciones y encuentros cotidianos de variada índole (comidas, cenas, etcétera):

Hacemos comidas, alguna fiesta de cumpleaños...<sup>151</sup>

Se hace de todo aquí [...] Hoy tenemos cena con catering y todo<sup>152</sup>.

Está la parte de convivencia. Comer y pasar el rato entre los amigos y los fieles<sup>153</sup>.

Si alguien le nace un crío se viene aquí e invita a comida y comemos aquí juntos<sup>154</sup>.

Aunque su periodicidad no es equiparable a los distintos cultos, la finalidad prioritaria de esta serie de encuentros es, como se adelantara, fortalecer los vínculos de las propias comunidades sirviéndose de actividades que no sean exclusivamente religiosas: «De vez en cuando nos reunimos en la iglesia, hacemos una cena para todos para que haya unión»<sup>155</sup>. Como se mencionara, las posibles reticencias a la realización de estos encuentros, utilizando los lugares donde se realiza el culto, implica establecer también ciertas conexiones con el desarrollo de las actividades religiosas que preserve la significación habitual del espacio:

Cuando los jóvenes han terminado de hacer una reunión terminan haciendo una merienda todos juntos. O el pastor ve bien y tenemos un día una comida de hermandad. Traemos cada uno un poquito de casa...<sup>156</sup>

Cenas sí pero que vengan primeramente a todo el culto. Por ejemplo, culto y luego cena<sup>157</sup>.

---

151. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

152. La Casa de la Alabanza (Tudela).

153. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

154. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

155. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

156. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

157. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).



Comida de Biltokia Cristiana Vño Nuevo en el exterior de su local

Fuente: [www.biltokiacristiana.com](http://www.biltokiacristiana.com)

En esta misma dirección, varias congregaciones de la Iglesia Evangélica de Filadelfia mantienen grupos de jóvenes que tras reuniones, generalmente celebradas los sábados, realizan una cena colectiva.

Entre estas posibilidades de espacios para la convivencia también destaca la realización de actividades deportivas: «Fuera de la mezquita sí: el futbol»<sup>158</sup>, «Deporte con la juventud, pelota...»<sup>159</sup>. Es frecuentemente subrayado que estas actividades deportivas permiten reforzar el espíritu de grupo y, del mismo modo, concede la posibilidad de establecer contacto con otras comunidades que no pertenecen al círculo de relaciones más inmediato.

Por último, la realización de excursiones también es una actividad muy frecuente. Estas iniciativas responden tanto a la necesidad de variar los escenarios de encuentro que faciliten la aproximación de un público nuevo y, al mismo tiempo, fortalecer las relaciones en el seno del colectivo. Si bien en este tipo de actividades destaca fundamentalmente su carácter familiar: «Hemos hecho un viaje a Zaragoza también, así los chavales se conocen entre ellos y conocen un poco las raíces»<sup>160</sup>, también dibujan esa frontera difusa entre actividades específicamente dedicadas a dar a conocer la comunidad y aquellas que actúan como reforzamiento del propio colectivo.

En resumen, desde las propias entidades religiosas se es consciente de la necesidad de que las actividades mantengan un equilibrio entre la formación y el disfrute para que, sobre todo, se puedan establecer lazos de unión efectivos entre los miembros más jóvenes:

---

158. Comunidad islámica (Cintruénigo).

159. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

160. Comunidad islámica (San Adrián).



Excursión Biltokia Cristiana Vino Nuevo (Izquierda) y Centro Familiar Cristiano (Derecha)

Fuente: [www.biltokiacristiana.com](http://www.biltokiacristiana.com)

Hemos comprado material a los niños para hacer un equipo de fútbol. También queremos hacer salida a Senda Viva. No queremos que las actividades sean solo para estudiar porque ya estudian en el cole, queremos actividades deportivas, salidas...<sup>161</sup>

### Otras actividades

Aunque de menor frecuencia, han sido detectadas otra serie de actividades que tampoco tienen un carácter estrictamente religioso y que, en algunos casos, están abiertas a un público no creyente.

#### *a) Círculos de estudio*

Los círculos de estudio son un espacio asociado a la comunidad bahá'í de Navarra donde, según las personas responsables, se busca una «profundización en el tema social, en el tema de la educación de los niños, en el tema de trabajar por la igualdad entre el hombre y la mujer»<sup>162</sup>. En la misma dirección, y en el seno de esta confesión, se impulsan otra serie de actividades que muestran el amplio abanico del público destinatario y el carácter no específicamente religioso de los contenidos tratados:

Tenemos escuelas mensuales para niños que están abiertas a niños no bahá'ís, escuelas para padres, que también viene gente no bahá'í, de hecho, la mayoría. Luego un taller de danza para adolescentes y también un programa específico para adolescentes con clases que lo que más se da es ética desde

161. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

162. Fe bahá'í (Tudela).

un punto de vista bahá'í pero no en plan confesional sino un punto de vista bahá'í entendiendo sobre todo el concepto de unidad de la humanidad<sup>163</sup>.

En relación con las características de este tipo de actividades, en este caso concreto de la Fe bahá'í, se subraya especialmente la posibilidad de desarrollarlas desde una concepción más amplia que la estrictamente religiosa o espiritual. De esta manera, la participación de personas no creyentes y el ensanchamiento hacia espacios no religiosos es percibida como normalizada:

El hecho de que desde 1947 los bahá'ís están trabajando en las Naciones Unidas es porque, aparte de que la Fe bahá'í es una religión, no es simplemente una religión, o sea, solamente espiritual, es más, es un movimiento universal basado en unos principios que afectan directamente a la sociedad y esos temas sociales [...] El tema de la situación de la mujer, todos los temas sociales que necesitan respuesta, pues, en la Fe bahá'í se encuentran muchas soluciones a esos problemas. De hecho, desde Naciones Unidas los bahá'ís están trabajando en tema medioambiental, en tema social, tema de la mujer, tema... de lo que quieras<sup>164</sup>.

En relación a estas actividades señaladas, otras confesiones indican ciertas dificultades para encontrar personal dispuesto y capacitado para su desarrollo. Este elemento es especialmente apuntado en alguna de las comunidades musulmanas donde la impartición de materias o el desarrollo de estas actividades se realizan fundamentalmente a cargo de personas voluntarias de los respectivos grupos. Este hecho, como se comprobaba en la organización de estas entidades, no siempre puede satisfacer completamente las necesidades detectadas. Como resultado, surge la demanda de una profesionalización mayor para adquirir los estándares de calidad buscados: «Falta gente con estudios y con cultura»<sup>165</sup>.

### *b) Agrupaciones musicales*

En el mundo evangélico es muy frecuente la creación de coros. Su misión principal es realizar intervenciones en el espacio del culto pero también ensanchan sus actividades hacia el exterior. Aunque, especialmente en este caso, la consideración de actividad no religiosa tiene nuevamente grandes dificultades debido a la condición difusa de los límites, estos coros adquieren cierta entidad independiente que se plasma en reuniones y ensayos paralelos. Por ejemplo, en el seno de las iglesias de Filadelfia, se ha podido constatar la existencia de varias agrupaciones musicales de estas características (hermanas, jóvenes, etcétera).

---

163. Fe bahá'í (Valle de Erro).

164. Fe bahá'í (Tudela).

165. Comunidad islámica (San Adrián).



Coro evangélico

Fuente: <http://www.ccpamplona.es/>

Uno de los ejemplos más significativos de este tipo de prácticas se encuentra en el grupo Amets de la comunidad Biltokia Cristiana Vino Nuevo. Esta agrupación compuesta por jóvenes ha editado un disco de Euskal praise (Alabanza vasca) donde se subraya especialmente la condición del primer grupo Gospel en euskera. El disco, según las personas responsables de Biltokia Cristiana Vino Nuevo, fue el resultado de colaboraciones con iglesias de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava con el propósito de suplir una carencia de recursos evangélicos en lengua vasca. Se trata de ocho canciones inéditas con las correspondientes pistas para karaoke. El disco tuvo una notable repercusión pública en los medios de comunicación<sup>166</sup>.

166. «Euskal gospela Interneten. Gospela euskaraz kantatzen duen taldeak, Euskal Praise, abesti berri bat grabatu du, «Amets bat daukat». Orain arte atera dituzten kanta guztiak Interneten egongo dira eskuragai MP3 formatuan. ORAIN dela lau urte, euskaraz abestutako lehen gospel diskoa atera zuten Euskal Praise izenarekin. Proiektua Iruñeko kristau ebanjelisten taldeari esker -Biltokia Cristiana-sortu zen, Jane Nolan kanadiarraren eskutik hain zuzen. Aurten, beste abesti bat atera dute, Amets bat daukat, pasa den asteartean Iruñeko Arión estudioetan grabatu zena. Grabaketan Nafarroa eta Gipuzkoako zortzi gazte hartu zuten parte, 12 eta 16 urte bitartekoak. Haien artean Natxo eta Cloe Ward zeuden, Jane Nolan eta Gerardo Warden seme-alabak. Bere familian gertatu den nahasketaren ondorioz, haien artean euskaraz, gaztelaniaz eta ingelesez hitz egiten dute. Nahaste kultural hau Jane Nolan-ek konposatzen dituen abestietan islatzen da. Adibidez, Amets bat daukatabestia ez da gospel hutsa: pop-a eta rap-a nahasten ditu. Beraz, gazteei zuzenduta dago. Horregatik erabaki dute Interneten eskeintzea MP3 formatuarekin, Biltokia Cristianak duen web orrian ([www.biltokiacristiana.org](http://www.biltokiacristiana.org)). Oraingoz Euskal Praise (2003) diskaren zortzi abesti daude eskuragai, eta datorren hilabetean Amets bat daukateskeiniko dute. «Gazteek ametsak behar dituzte», azaltzen du Jane Nolan-ek kantari buruz. «Guk uste dugu Jainkoak amets bat eman digula gure bihotzetan eta sinestu behar dugu amets horretan», azaltzen du Natxo Ward-ek. Bere kasuan, «suertatu» zaion ametsa musika banda bat egitea da. Natxok 13 urte ditu, Iturrama Institutuan ikasten du eta izugarri gustatzen zaio gitarra jotzea. Asko disfrutatu zuen abestiaren grabaketarekin. «Oso dibertigarria izan zen mikrofonoaren aurrean egotea», esaten du. Familiaren asmoa urtero abesti bat ateratzea da. «Honekin ez dugu dirua irabazten», azaltzen du Jane Nolan-ek. Euskal Praise diska kaleratu zutenean, 500 ale saldu zituzten. Beste

Este tipo de actividades se inserta en la mencionada dinámica de acercamiento al público general a través de nuevas fórmulas y expresiones artísticas. En este caso, se relaciona directamente con tendencias novedosas que abogan por el uso de fórmulas creativas para el acercamiento a espacios jóvenes.



Portada CD y actuación de Euskal Praise  
Fuente: [www.biltokiacristiana.com](http://www.biltokiacristiana.com)



Grupo de teatro ALAI, campamento de teatro y coreografías en San Fermín  
Fuente: [www.biltokiacristiana.com](http://www.biltokiacristiana.com)

500 ikastola eta parrokiatan banatu zituzten. Aurtengo abestia grabatzeko 500 euro ordaindu dute. Urtero antolatzen dituzten jarduera guztientzako dirulaguntza jasotzen dute, Estatuak sortutako Aniztasun eta Elkarbizitzarako Fundazioari esker. *Diario de Navarra* (11/02/2008) Nerea Alejos. Iruñea.



Danzas sagradas en el Auditorio de Barañain (Año 2004)

Fuente: <http://www.mikyodorje.com>

Este sería también el caso de movimientos de ámbito estatal como son La industria<sup>167</sup> y Contracorriente<sup>168</sup>.

167. La industria se define principalmente como un instrumento para las iglesias: «Nuestro deseo es servir a las iglesias locales de España ofreciéndonos como instrumento para llegar a los jóvenes». Este carácter instrumental se define en dos vertientes. En primer lugar, «para crear contactos con jóvenes de instituto, con el fin de que la iglesia local continúe la labor de evangelización y discipulado». En segundo lugar, «para animar, exhortar, formar y ministrar a los jóvenes que están en la iglesia y en la periferia». En lo concerniente a su trayectoria, se apunta un trabajo prioritario en los espacios educativos juveniles: «Llevamos dos años entrando a institutos con un espectáculo que transmite valores cristianos a través de varias disciplinas artísticas. La aceptación de los institutos, por parte de alumnos y profesores, ha sido excelente. Los jóvenes han respondido al mensaje y muchos de ellos han mostrado interés en descubrir más. Queremos unir este esfuerzo a los eventos de jóvenes que hemos estado haciendo en tantas iglesias evangélicas de España durante los últimos seis años. Queremos que los nuevos contactos puedan conocer a los jóvenes de las iglesias, escuchar el mensaje de Jesús, y así, puedan verse involucrados en la vida de la iglesia local y ver crecer su relación con Jesús». De esta forma, se subraya la capacidad de estas fórmulas para ayudar a discipular: «Nuestra pasión es ver a adolescentes y jóvenes vivir como verdaderos discípulos de Jesús, aplicando sus enseñanzas, amándose a sí mismos y a los demás, e impactando el mundo que les rodea. A través de nuestro evento para grupos de jóvenes anhelamos colaborar en el proceso de discipulado que están desarrollando las iglesias locales». Incluso se definen estratégicamente las formas de actuación apoyadas en diferentes programas de formación artística con duraciones variables (campamentos, cursos intensivos, etcétera): «Nuestra propuesta para trabajar junto a vuestra iglesia es, por ejemplo: De lunes a viernes, entrar a los institutos de la ciudad con el programa «Atrévete». Hacer contactos. El viernes por la tarde noche, invitar a los nuevos contactos y a los jóvenes de la iglesia a un tiempo para conocerse, con actividades y talleres. El sábado por la noche, acabar con un evento artístico con un claro y desafiante mensaje cristiano para los jóvenes de la iglesia y los nuevos contactos». Fuente: <http://www.la-industria.org>

168. Las características de este movimiento son las siguientes: «ContraCorriente existe para levantar una generación de jóvenes apasionados y comprometidos al cien por cien para vivir de acuerdo a las enseñanzas de Jesucristo [...] La misión es motivar, preparar y movilizar a los jóvenes para cumplir el gran mandamiento (Marcos 12:30-31) y la gran comisión (Mateo 28:19-20) [...] Motivar a través de eventos que inspiren y desafíen a los jóvenes a lanzarse a la voluntad de Dios



Imágenes de campamentos desarrollados en Siete Robles-Zazpi Haritzak

Fuente: <http://www.sieterobles.org>

### *c) Grupos de teatro y danza*

Varias confesiones religiosas tienen adscritas a sus entidades locales una serie de grupos organizados que realizan representaciones teatrales, títeres, etcétera. En el espacio de las danzas, estas han sido detectadas en varias de las iglesias evangélicas de Filadelfia a cargo de las personas jóvenes que las componen. Aunque son generalmente realizadas en el espacio de los cultos, adquieren ocasionalmente una proyección exterior no necesariamente asociada a estas prácticas.

Del mismo modo, las danzas sagradas organizadas por el Centro Budista Karmapa Mikyö Dorje responderían también a las características de actividades no definidas exclusivamente por su componente religioso.

### *d) Campamentos juveniles y retiros*

Una fórmula de intensificar la práctica o facilitar el acceso distendido a ella es a través de los campamentos y retiros espirituales. En el caso de los primeros, fundamentalmente dirigidos a edades infantiles y jóvenes (aunque también destinados a mujeres y familias), permite el reforzamiento de los vínculos comunitarios y el desarrollo de actividades que no pueden realizarse en el espacio común de encuentro cotidiano como es el lugar de culto. Esta fórmula es especialmente frecuente entre las iglesias evangélicas y, concretamente en Navarra, existe un lugar de referencia que es el Centro de Campamentos y Retiros Siete Robles-Zazpi Haritzak. Este punto concentra gran parte de las actividades de las entidades evangélicas navarras y de otras procedentes de distintos territorios.

---

[...] Preparar a través de la enseñanza, discipulado, y entrenamiento, capacitándoles para transmitir este mismo proceso a otros [...] Movilizar a través de misiones, actividades evangelísticas y creativas, con el fin de cumplir los objetivos anteriores [...] ContraCorriente busca ser relevante en la estrategia para alcanzar a esta generación con calidad, creatividad y autenticidad. Tiene un carácter interdenominacional y promueve la unidad del pueblo de Dios, ofreciendo recursos y apoyo a las iglesias locales». Fuente: <http://www.contracorriente.org>

Los contenidos de estos encuentros son variados (aeromodelismo, campamento de inglés, campamento de teatro, etcétera).

#### *e) Concursos*

Entre las variadas actividades que vienen siendo expuestas también se encuentra la organización de concursos. Aunque no es una fórmula ampliamente extendida en cuanto a la proyección pública, en el caso del Centro de Meditación Budista Karma Samten Ling de Pamplona se realizó un concurso de cuentos con estas características en el año 2002. Como viene siendo manejado a lo largo del texto, este tipo de iniciativas son incluidas en el espacio no religioso pero, como queda nítidamente reflejado en la presentación del concurso, generalmente son desarrollados a modo de fórmulas aptas para una difusión exterior y transmisión efectiva de contenidos con una dimensión eminentemente espiritual/religiosa. En este caso destacaría especialmente el ya señalado vínculo con nuevas formas de comunicación y contacto:

En todas las culturas los cuentos han jugado un papel importante como elemento de transmisión de valores, enseñanzas y otros elementos socio-culturales. Actualmente con el desarrollo de los modernos medios de comunicación se está perdiendo esa vieja costumbre de contar cuentos. Más que el hábito de contar cuentos, lo que creemos que es verdaderamente interesante es mantener el cuento como vehículo de transmisión de enseñanzas, que enriquece tanto a quien escucha como a quien la cuenta. El objetivo de este «Concurso de Cuentos Budistas» que organiza chenrezy.net es intentar unir por un lado los actuales medios de comunicación, en este caso internet, con ese lenguaje metafórico con el que se transmiten las enseñanzas en los cuentos. Es por esto, por lo que invitamos a todas las personas interesadas a que participen, creando sus propios cuentos inéditos. Con el único requisito de situarlos en un entorno budista. Al mismo tiempo, es una forma de divulgar el budismo en internet y avanzar hacia esa Shanga virtual, que no deja de ser un medio más para la expansión del Dharma<sup>169</sup>.

#### *f) Otras actividades*

Por último, entre otras actividades son citados también los cursos de idiomas. Por un lado, clases de inglés gratuitas. Estas clases han tenido fuerte repercusión y participación en los entornos de inserción. Por ejemplo, en el caso del Servicio Religioso Evangélico de la Universidad Pública de Navarra, además de la asistencia espiritual, entre las actividades asociadas que desarrollan se encuentra el denominado *English Club*. Este espacio es definido como en punto de encuentro

---

169. Fuente: <http://www.chenrezy.net/castellano/virtual/concuen/concurso1.html>



Componentes del English Club Pamplona en el año 2011  
Fuente: [www.englishclubspamplona.com](http://www.englishclubspamplona.com)

de jóvenes universitarios para el aprendizaje y perfeccionamiento de la lengua inglesa. Por otro lado, clases de español dirigidas al colectivo inmigrante. Por ejemplo, la Iglesia del Señor destina cursos de estas características a mujeres que ejercen la prostitución en la calle.

A un nivel menor, también se habla de pequeños encuentros entre personas de la comunidad para el desarrollo de otras actividades conjuntas sin especificar su contenido: «Las mujeres tienen una reunión mensual en la cual comparten actividades propias de las señoras»<sup>170</sup>.

### **Espacios para las actividades**

Como se ha podido comprobar, el desarrollo de las distintas actividades estará vinculado al lugar de culto o al margen de este. Cuando el local permite realizar las actividades en su interior (debido a sus dimensiones, comodidad, etcétera), generalmente se realizan en él como forma de identificación y vínculo de espacios. En los casos donde no es posible por inadecuación de local o inexistencia de este, se recurre principalmente a otros espacios privados o emplazamientos públicos cotidianos.

### ***Espacios privados***

La utilización de los espacios privados suele producirse en los inicios de las comunidades debido fundamentalmente a la carencia de un local. Por lo general, los espacios privados utilizados son principalmente los hogares particulares: «Hemos conocido a gente de a pie, como se suele decir, cristianos, y hemos hecho algún tipo de charla coloquio en casa, reuniones hogareñas y poco más»<sup>171</sup>. Este recurso es señalado como única alternativa posible a la carencia de otros

---

170. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

171. Fe bahá'í (Tudela).

espacios aunque se considere poco efectista en relación al objeto de las actividades. Por ello, en las ocasiones que se afirma utilizar los hogares particulares se señala como una realidad obstaculizadora para un desarrollo normalizado de las actividades programadas:

Nosotros, al no tener un centro, un local, las actividades las debemos realizar en nuestro propio hogar, en nuestro propio piso y en Occidente la gente es bastante reacia a ir a las casas. Sin embargo, a un acto público en un local municipal es más fácil pero sí que es un obstáculo porque nosotros por disponibilidad de tiempo, y tampoco tenemos grandes recursos, las actividades las ofrecemos en nuestra propia casa y hay personas que son reacias a eso [...] Además, confunden el que tú invites a alguien a casa y tal, como no es lo habitual, rápidamente la gente confunde con un proselitismo, cuando en la Fe bahá'í está prohibido el proselitismo, o sea que es curioso. Esa hospitalidad, ese abrir tu casa y decir, bueno, las casas están para eso, para que estemos unos amigos y nos reunamos, es algo normal, en Occidente eso es un poco...<sup>172</sup>

Esta citada inadecuación de lugares para el desarrollo de ciertas actividades lleva a algunas de las entidades a manejar fórmulas espaciales de carácter híbrido. En este apartado se encontraría, por ejemplo, la iniciativa de la comunidad musulmana de Pamplona de conformar un espacio donde hacer converger tanto las actividades religiosas como aquellas que tienen un sentido cultural/social. Esta disposición del espacio en una doble dirección que apunta la comunidad musulmana está justificada por una concepción propia del lugar de culto que contempla estas posibilidades como ya fuera adelantado anteriormente:

Viene gente aquí, ya se juntan y lo primero que buscan los musulmanes es una mezquita donde se reúnen, hablan, resuelven sus problemas familiares o lo que sea. Para nosotros la mezquita no solamente es para el culto sino también para muchas cosas como problemas, ayuda a otra gente, como refugio para algunos que necesitan ayuda y así<sup>173</sup>.

En las propias palabras de sus responsables se pretende un escenario no excluyente, «abierto y con movimiento para todo el mundo»<sup>174</sup>, que pueda ser capaz de facilitar ese acercamiento: «Queremos que este centro sea cívico, aparte de religioso, lo cultural de nuestra cultura, tenemos la parte social, la parte de ocio y deporte, la parte de educación y cultura, me refiero a enseñanza, todo

---

172. Fe bahá'í (Tudela).

173. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

174. Comunidad islámica (San Adrián).

lo que necesita la persona»<sup>175</sup>. Se indica además que esta peculiar concepción aperturista del espacio gestionado por la comunidad musulmana de Pamplona demanda el apoyo de las instituciones como un beneficio general para el conjunto de la sociedad. No obstante, aunque en la actualidad parezca no contar con un excesivo interés para su desarrollo, «al Gobierno de Navarra le viene bien un centro de estas características aunque no creo que sean conscientes»<sup>176</sup>, cabe señalarse que en sus primeros pasos, este espacio es presentado a través de la página web de la Comunidad Islámica de Pamplona de la siguiente forma:

La nueva mezquita se encuentra en la calle Dr. Salva (San Jorge) y su planta tiene unos 500 m<sup>2</sup> de planta más otros 100 en la parte superior y capacidad para más de 500 personas. Son datos que contrastan con el espacio de que disponían hasta ahora en la calle Monte Ibañeta, ya que solo tiene unos 65 m<sup>2</sup> cuadrados y capacidad para 80 personas. Otra de las novedades se refiere a la propiedad del lugar: mientras que el nuevo local ha sido comprado, la primera mezquita se encuentra en situación de alquiler. El amplio espacio se divide en distintas áreas que tratan de dar respuesta a las necesidades de la comunidad. Aunque la mayor parte la ocupa la sala de oración, también hay espacio para el despacho del imán, un almacén, la sala para la ablución [un pequeño espacio donde lavarse antes de la oración], aulas para la enseñanza religiosa de los niños, otros despachos, una sala de internet y una pequeña biblioteca «para todo el que quiera conocer el islam». La nueva mezquita estará abierta durante todo el día, los siete días de la semana<sup>177</sup>.

### *Espacios públicos*

En el campo de los espacios de concurrencia pública, existe una serie de lugares (vía pública, hospitales, prisiones, etcétera) donde son potencialmente desarrolladas las actividades de las diferentes confesiones. La constatación de actividades en este tipo de espacios regularizados y normativizados, además de evaluar la visibilidad del colectivo, permite testar en profundidad aspectos relativos a la calidad de la convivencia.

#### a) LA CALLE

Uno de los primeros espacios de actividad que emerge como escenario lógico (en el sentido de prolongación del espacio privado) y primario (por su recurrencia, disponibilidad y cercanía con otros espacios), es la vía pública. Entre el amplio abanico de actividades desarrolladas en la vía pública, las más repetidas son

---

175. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

176. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

177. Fuente: <http://mezquitaelbadr.blogspot.com/>

jornadas, deporte, reuniones, concentración de congregaciones, comunicación del mensaje religioso, exposiciones, reparto de folletos, conciertos, difusión de textos sagrados y literatura de carácter religioso, representaciones teatrales, comunicación de testimonios y, sobre todo, extensión de las celebraciones religiosas (especialmente las festividades más significadas) que, principalmente por problema de espacio, no pueden desarrollarse en el interior de los lugares de culto: «Hacemos para el verano campañas en los parques al lado del Ebro, salimos a las calles...»<sup>178</sup>

Atendiendo al contexto geográfico del territorio, la posibilidad de un escenario climatológico desfavorable hace que estas actividades se desarrollen fundamentalmente en verano, permitiendo una cierta periodicidad:

Hacemos sobre todo en verano. Todos los fines de semana normalmente en verano. O un fin de semana sí y otro no. Según se tercié. Hacemos obras de teatro en la calle evangelizando y tratando de dar a conocer el Evangelio, alabanzas, cánticos, testimonios de personas que han sido rehabilitados de las drogas, ese tipo de cosas<sup>179</sup>.

Desde la apuntada significación simbólica que resulta de la realización de estas actividades en el entorno, la calle es una muestra máxima de visibilización y normalización. Por ello, la obtención de permisos para su desarrollo en lugares relevantes del municipio también es especialmente valorada desde el punto de vista del reconocimiento social e institucional: «Ahora vamos a tener un evento en el paseo del Queiles que es un paseo muy importante aquí»<sup>180</sup>. En los mismos términos, en el caso de la celebración anual del Día del Evangelio a cargo de la comunidad evangélica de Navarra, también se destaca su realización en un céntrico parque de Pamplona. Esta cita es apuntada como un evento de gran significatividad también desde el punto de vista de la organización interna del conjunto de las entidades que conforman el denominado Consejo Evangélico de Navarra:

En Navarra la fecha especial es el día del Evangelio. Normalmente suele ser después de los sanfermines aunque este año lo hemos hecho antes. Nos juntamos todas las entidades evangélicas de Navarra y hacemos un evento que dura todo el día. Comemos juntos, se hacen obras de teatro, se comparte...<sup>181</sup>

---

178. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

179. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

180. La Casa de la Alabanza (Tudela).

181. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).



Eventos en la vía pública de la iglesia Biltokia Cristiana Vino Nuevo

Fuente: Biltokia Cristiana

En definitiva, las actuaciones en la vía pública enfatizan el carácter social de estas actividades insertas en dinámicas variadas tanto desde el punto de vista del número como de las personas destinatarias:

No paramos de hacer cosas. Conferencias tenemos prácticamente todos los años con ministros de otros países. Luego también tenemos actos culturales, bastantes, el último fue en diciembre, un concierto de música góspel en el que estaban aquí 300 personas y no cabíamos ya de tanta gente. Fue impresionante y tuvo mucho éxito. Campañas con niños, grupos de teatro y esas cosas. Estamos constantemente haciendo cosas. No paramos. Y siempre de cara a la calle<sup>182</sup>.

#### b) CENTROS CULTURALES

Otro de los espacios más señalado es el centro cívico/cultural. En relación a él hay que subrayar su protagonismo en la mayoría de los municipios navarros como espacio de actividades de diversa índole. En el caso de las entidades religiosas, se exponen actividades puntuales como mesas redondas, exposiciones, conferencias, charlas-coloquio, actuaciones, etcétera. Su utilización se debe fundamentalmente a la idoneidad de las instalaciones para el desarrollo de las actividades programadas pero también es un recurso para acercar a las comunidades un público que, si bien está interesado en las actividades, «vienen creyentes pero también viene otra gente interesada por la temática»<sup>183</sup>, manifiesta cierto recelo a acercarse a un espacio netamente religioso como son los lugares de culto. Es decir, además de las facilidades que estos espacios conceden al estar especialmente preparados para el desarrollo de las actividades, su neutralidad es un elemento intencionadamente buscado.

182. La Casa de la Alabanza (Tudela).

183. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

Sin embargo, esta condición puede también convertirse en una fuente de conflicto. Así, si bien es frecuente la cesión de estos espacios para el desarrollo de actividades, «Nos cedieron un centro cívico, el centro cívico La Rúa, donde después dimos una conferencia, una charla coloquio para dar a conocer, que los bahá'ís están en Tudela»<sup>184</sup>, como podrá ser abordado en posteriores apartados, son relatadas un importante número de dificultades derivadas de la imposibilidad de acceso por la condición de entidades de carácter religioso de las organizaciones que solicitan su utilización.

### c) CENTROS HOSPITALARIOS

Entre aquellas comunidades más extensas, es habitual que las personas responsables de las confesiones consultadas tengan presencia en los centros hospitalarios. Esta asistencia se justifica por diversos motivos. En primer lugar, con el objeto de realizar visitas a aquellas personas enfermas pertenecientes a la comunidad que así lo requieran. Esta sería la dimensión derivada fundamentalmente de la condición grupal:

Los propios creyentes nos piden que estemos y les atendamos espiritualmente [...] Hacemos visitación a los miembros, a los contactos que hay, enfermos...<sup>185</sup>

Por otro lado, en ocasiones, no solo se efectúa la que en la mayoría de las ocasiones se denomina *visitación* (entendida como encuentro breve) sino que también se extiende a las necesidades de cuidados y atención que pueda requerirse en una situación de esas características. Por último, de forma más extensiva, los centros hospitalarios también son señalados como espacios para la oración, predicación, evangelización, etcétera.

Generalmente, estas prácticas de atención y cuidado a personas enfermas se desarrollan bajo los propios preceptos religiosos que dispone cada una de las confesiones. Por ejemplo, en el caso de la comunidad musulmana, se hace una alusión directa a estas actuaciones como insertas en la atención de personas con necesidades de salud: «Los musulmanes tenemos la obligación de visitar a los enfermos»<sup>186</sup>. Sin embargo, también se precisa que este no es un hábito grupalmente instituido de obligado cumplimiento para el conjunto del colectivo sino frecuentemente un ejercicio derivado de la condición de comunidad compartida:

---

184. Fe bahá'í (Tudela).

185. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

186. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

De forma personal sí. Cuando uno está mal o tiene algún accidente hacemos anuncio aquí que tenemos uno de nuestra comunidad o un hermano nuestro que está mal, tiene accidente, una enfermedad y vamos a verlo, si necesita ayuda le ayudamos<sup>187</sup>.

El hecho de subrayar este carácter personal de las actividades realizadas en estos espacios apunta también a las razones de la emergencia de algunas dificultades detectadas en el acceso a los centros hospitalarios. La denominada fórmula de la *visitación* o acompañamiento es una actividad que se desarrolla con total normalidad en el caso de que se produzca desde esa dimensión personal, sin embargo, cuando alguna de las confesiones ha apostado por una presencia en los espacios hospitalarios en su condición de entidad religiosa son varias las dificultades declaradas. La mayoría de estos obstáculos se centran en las desiguales condiciones respecto al uso de los espacios frente a la confesión religiosa mayoritaria. Aunque esta realidad no es extensiva al conjunto de las confesiones y frecuentemente depende de realidades concretas: «Yo entro hasta la UVI como cualquier sacerdote y nunca he tenido problemas»<sup>188</sup>, se alude a la existencia de un agravio comparativo con respecto al resto de confesiones que deriva en negaciones ante las solicitudes de utilización de espacios:

En Tudela no se permite la entrada de otras entidades en los hospitales. Esto hace 15 años se solicitó y no lo hemos vuelto a intentar porque no se nos ha dado oportunidad. No se puede entrar a los hospitales a predicar absolutamente nada. Solamente tiene derecho el capellán. Si una persona de la Iglesia te llama directamente... pero tú no puedes tener un despacho ni puedes presentar la posibilidad de que las personas sean visitadas por un pastor. A nivel personal sí se puede, nadie pregunta. Pero nosotros pedimos tener un despacho pastoral porque, y esto al final va a ser necesario, como esto va creciendo, hay muchas personas que se pegan muchos meses en el hospital y, tener un despacho ahí nos vendría muy bien para poder atender eso. Y la posibilidad de poder celebrar cultos. Si hay una capilla... ¿Por qué no se puede permitir a todas? [...] Ahora se ha cambiado de director y voy a volver a solicitar. Pero siempre hemos recibido un no y muy rotundo<sup>189</sup>.

En resumen, existe una evidente presencia de actividades en el ámbito de los espacios hospitalarios. Estas actuaciones no solo se producen por iniciativa de las propias entidades religiosas sino también, en ocasiones, por la atención

---

187. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

188. Iglesia Evangélica Bautista (Pamplona).

189. La Casa de la Alabanza (Tudela).

de una demanda directa por parte de las personas que componen la comunidad u personas cercanas a estas:

Estamos ahí para echar una mano. Siempre que ha habido enfermedades o algún fallecimiento del un ser querido que ha sido joven en un accidente han acudido a nosotros para que intentemos aliviar ese dolor. Los últimos accidentes de esos chavales jóvenes que murieron han acudido a la Iglesia. Que sean familia o no acudimos para aliviar un poco y eso se nota<sup>190</sup>.

#### d) CENTROS PENITENCIARIOS

La visita a centros penitenciarios, aunque menos frecuente, también es una actividad señalada por varias entidades. Al igual que los centros hospitalarios, la finalidad de esta actividad es, por un lado, la asistencia personal, fundamentalmente en relación al apoyo en los procesos de desintoxicación de sustancias estupefacientes. Es decir, inserta en el espacio de la denominada *ayuda/acción social*. Por otro lado, también se hace nítida alusión a la presencia derivada de un ejercicio de traslación de la práctica espiritual al espacio penitenciario («Se predica la palabra»<sup>191</sup>) con el objeto de que el mensaje religioso contribuya a un proceso de reinserción social:

Entramos dos veces a la semana, martes y jueves, se conversa con los presos y se intenta hablar del Evangelio y que el camino de la droga no es el correcto [...] Luego una vez al año hacemos conciertos en la cárcel<sup>192</sup>.

En determinadas ocasiones incluso se constata un trabajo común entre las instituciones penitenciarias y las entidades religiosas para articular y desarrollar los mencionados procesos de reinserción:

Nos dan presos que están pagando condenas para poder pagarlas dentro del centro [...] A lo mejor la policía te llama, nos consultan: «Oye, mira, ese chico puede ingresar ahí». Instituciones penitenciarias también nos llaman: «este chico tiene estos puntos ¿entraría en vuestro centro?». Hacemos todos los meses reunión de tratamiento con instituciones penitenciarias. Una vez al mes nos reunimos con el subdirector, la junta de tratamiento, con otros centros...<sup>193</sup>

---

190. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

191. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

192. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

193. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

En esta dinámica de colaboración podría ser inscrito también el taller de meditación desarrollado por el Centro de Meditación Budista Karma Santem Ling en la prisión de Pamplona y que desde la propia entidad se describe como un proyecto deseado desde tiempo atrás. La finalidad de esta actividad, desarrollada en otras prisiones del Estado, es acercar la meditación a la población reclusa del centro penitenciario:

Cuando personas vinculadas a la prisión y conocedoras por su propia experiencia meditativa del poder transformador y de la beneficiosa influencia que podría aportar a los internos, plantearon al centro la posibilidad de llevar a cabo un taller de meditación se encontraron con una respuesta más que favorable, entusiasta<sup>194</sup>.

La actividad es valorada de forma muy positiva desde las facilidades suministradas para la entrada, divulgación y desarrollo. El taller fue realizado por aproximadamente cuarenta personas con una media de asistencia de diez por sesión. Sus contenidos pueden apreciarse en el siguiente testimonio:

A modo de presentación decidimos proyectar el vídeo documental: «Haciendo tiempo, haciendo Vipassana». En él se muestra lo que supuso tanto para la población reclusa, como para los funcionarios de la prisión de Tihar en la India, la realización de diez días de meditación Vipassana en el propio centro penitenciario. La asistencia a la proyección fue bastante numerosa y despertó cierto interés por el taller. En él comenzamos la actividad con la intención de finalizar el mes de junio de 2010. Tal expectativa se ha cumplido y manejamos la idea de continuar los meses de julio y agosto, y volver a comenzar en octubre. En cuanto a la materialización del curso diremos que hemos llevado a cabo sesiones de dos horas de las cuales 50 minutos correspondían a la práctica de la meditación sentada y en silencio, con una introducción a la meditación con soporte musical y una enseñanza sobre meditación grabada en Karma Samten Ling tal y como se imparte en la práctica diaria. La hora restante la hemos dedicado a compartir abierta y distendidamente con los participantes en el taller, para aclarar dudas relativas a la práctica, a las enseñanzas escuchadas y sobre cualquier temática particular que pudiera surgir [...] Teniendo en cuenta que la situación de privación de libertad es en sí misma dura y un buen caldo de cultivo para vivir emociones muy negativas, con el sufrimiento que ello acarrea, la práctica de la meditación ha resultado ser, en boca de los propios internos, un buen

---

194. <http://www.chenrezy.net>

instrumento para afrontar de mejor manera los conflictos de convivencia, para superar los juicios, culpas y lamentaciones y en definitiva para situarse más en el aquí y ahora<sup>195</sup>.

En relación a estas actividades en la doble dimensión señalada («ayuda/ acción social» y ejercicio espiritual), es remarcable el señalamiento de recientes dificultades de acceso por parte de algunas entidades a los centros penitenciarios: «No es tan fácil, no dan permiso»<sup>196</sup>. Aunque, como ha podido exponerse, la demanda procede ocasionalmente de los propios centros, es transmitida la presencia de obstáculos incluso desde comunidades que venían desempeñando estas tareas habitualmente:

Se han cambiado las leyes y no nos dejan entrar. Antes sí hacíamos. Subíamos y hacíamos los rezos de los viernes, las fiestas concretas como el Ramadán o el fin del Ramadán y el del sacrificio. Solíamos estar con ellos y pasarlo con los reclusos. No podemos por la nueva norma que está muy complicada. Es que la han complicado no sé por qué. Antes hicimos una buena labor que todos los que estaban allí adentro no han vuelto a entrar. Recordarles, más o menos hacer el trabajo ese de lo que es la fe, el arrepentimiento y esas cosas<sup>197</sup>.

Pese a que, como se precisara, y salvo las excepciones citadas, las actividades en centros penitenciarios no están extendidas, alguna de las entidades consultada manifiesta su disposición futura a incorporar este ámbito de actuación entre sus objetivos próximos: «Estamos en ello, muy pronto vamos ir a predicar»<sup>198</sup>.

#### e) OTROS ESPACIOS

Entre otra serie de espacios para el desarrollo de actividades destaca fundamentalmente la mención a ubicaciones como, por ejemplo, la Universidad Pública de Navarra (UPNA) o la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) al ser citadas por varias confesiones como lugares para realización de encuentros. Estos son principalmente señalados a través del formato de mesas redondas o jornadas. En el primero de los casos se tratan de acontecimientos puntuales con objeto de abordar un tema de interés. Sería el caso, por ejemplo, de las menciones efectuadas por la comunidad bahá'í en torno a una mesa redonda de reflexión con motivo del Día de los Derechos Humanos. Del mismo modo, en el Centro Asociado de la UNED en Tudela se han realizado actos

---

195. Fuente: <http://www.chenrezy.net>

196. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

197. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

198. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).



Imágenes de la presentación en el Centro Asociado UNED de Tudela  
Fuente: <http://www.unedtudela.es>

como la presentación del VIII Tour Mundial por la Paz Interior Universidad Monástica Gaden Shartse.

En la modalidad de jornadas destacan las señaladas por el Centro de Meditación Budista Karma Santem Ling en colaboración con la Fundación Hemen&Orain. Estas jornadas, celebradas en tres ocasiones durante los años 2001-2002, se presentaban como un «nuevo espacio de intercambio de conocimientos y experiencias entre especialistas en diferentes ramas de la ciencia y el pensamiento occidental y de quienes aportan sus conocimientos sobre la Sabiduría Profunda nacida de la filosofía y las prácticas meditativas orientales»<sup>199</sup>. Su desarrollo incluía conferencias y mesas redondas abiertas a la participación pública.

Este tipo de espacios son utilizados fundamentalmente desde una mayor accesibilidad por determinadas confesiones y con la intención de conceder a los grupos una dimensión más allá de la espiritualidad. No obstante, como se expone en el siguiente testimonio, y en relación al centro organizador de las conferencias, esta estrategia de acercamiento ha sido abandonada esencialmente debido a que no respondía a las motivaciones fundacionales del grupo o a las dinámicas estratégicas de funcionamiento interno. Es decir, en los términos anteriormente anotados de conceder una mayor relevancia a la práctica cotidiana frente a otras actividades con un carácter más puntual:

En un principio se hizo en la Universidad Pública de Navarra una serie de actividades, de mesas redondas, ciclos, que nos parecía tenían que ser trimestrales. Es decir, mover a un nivel, no publicitario pero sí intelectual, pero eso no era lo que realmente nos motivaba y lo que a la gente a la que

---

199. Fuente: <http://www.chenrezy.net/castellano/centro/eventos/2002/upna3.html>



Conferencia del filósofo Antonio Lameiro y el profesor Josetxo Beriain

Fuente: <http://www.chenrezy.net>

teníamos que llegar nos respondía, entonces, eso ha sido una experimentación y lo hemos dejado y seguimos ya con lo que realmente creemos que es nuestra vocación y la aportación que podemos hacer porque hay un sector muy fuerte que lo está demandando<sup>200</sup>.

El uso de estos espacios también ha sido constatado para la realización de asambleas insertas en las dinámicas organizativas de las confesiones. Este sería el caso de la reciente utilización de las instalaciones de la Universidad Pública de Navarra, en concreto, el Aula Fernando Remacha del Edificio El Sario, para la celebración de una asamblea de circuito del grupo Testigos Cristianos de Jehová.

Por último, también son nombrados otros espacios de actuación como ayuntamientos y servicios sociales: «Hemos tenido charlas ahí en el ayuntamiento, hubo a través de otras asociaciones o de servicio social de Castejón, hubo unas conferencias sobre el islam y sobre la religión»<sup>201</sup>; cementerios: «Hicimos otro acto de proclamación el día de Todos los Santos en el cementerio»<sup>202</sup>; frontones: «Las actividades se realizan en un frontón, en el frontón del pueblo»<sup>203</sup>; o espacios sin definir al aire libre donde compartir colectivamente el tiempo de ocio: «Hacemos excursiones a nivel de comunidad, nos vamos al campo, pasamos el día, compartimos y disfrutamos del aire libre»<sup>204</sup>.

---

200. Centro Karma Samten Ling (Pamplona.)

201. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

202. La actividad desarrollada en este espacio consistía en hacer entrega a la entrada del cementerio de «una palabra oculta acerca de la vida después de la muerte, es un texto sagrado». Fe bahá'í (Tudela).

203. Fe bahá'í (Valle de Erro).

204. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).



Asistentes a la asamblea de circuito (25/10/2010)

Fuente: <http://www.noticiasdenavarra.com>

## Problemas derivados de la práctica religiosa, celebraciones o actividades

Una de las evidencias constadas a través de los diferentes contactos con las entidades religiosas minoritarias en Navarra es la presencia de una serie de dificultades de índole cotidiana que, pese a ser coincidentes en algunos casos con aquellas que pueden encontrar otras agrupaciones u organizaciones de carácter social, disponen algunas peculiaridades que merecen ser expuestas con detenimiento. La siguiente enumeración, además de conocer esta serie de obstáculos, pretende también, mediante su inserción en los contextos concretos, profundizar en el conocimiento del escenario religioso minoritario identificado anteriormente como objetivo principal de esta investigación.

En términos generales, no puede hablarse de un escenario que impida el ejercicio de la práctica religiosa a las confesiones minoritarias tanto en relación a las actividades cotidianas como en el marco de las celebraciones significadas. No obstante, los discursos describen escenarios ausentes de obstáculos donde todas las actividades se desarrollan con normalidad: «se pueden hacer todas»<sup>205</sup> pero también escenarios con problemas concretos. Es la comunidad musulmana el colectivo que señala más problemas para la práctica religiosa y el mayor número de obstáculos. Ello obliga a un desarrollo específico que ayude, al mismo tiempo, a comprender los motivos de este escenario diferenciado con respecto al resto de confesiones.

En resumen, en primer lugar, serán expuestas aquellas limitaciones comunes al conjunto de las confesiones en ámbitos como el económico, la accesibilidad a los escenarios públicos o la inadaptación de la práctica a las dinámicas de las diferentes instituciones presentes en la vida cotidiana. En segundo lugar,

---

205. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

se particularizará en los problemas transmitidos por parte de la comunidad musulmana asentada en Navarra.

### **Algunas limitaciones comunes: financiación, accesibilidad e inadaptación contextual**

Entre estas dificultades que podrían identificarse como comunes a otra serie de grupos organizados destaca como uno de los mayores impedimentos la financiación. Como se presentara en la descripción de las entidades, en la mayoría de ellas la autofinanciación es la fórmula de gestión económica prioritaria. Este hecho dibujaba evidentes carencias, por un lado, para la adquisición y mantenimiento de estructuras y, por otro, para el soporte monetario de las actividades cotidianas. Esta traba concerniente a la financiación, extensible a la práctica totalidad de las entidades consultadas, es definida como una dificultad relevante para el desarrollo de las actividades planificadas. Es decir, para, además de mantener las actividades cotidianas de las comunidades, apostar por la señalada proyección exterior en las direcciones previamente apuntadas como la «ayuda/acción social», la difusión, etcétera:

Hay muchas cosas que hacer pero las deudas que tenemos entre nosotros [...] Tenemos que hacer muchas cosas pero siempre depende del bolsillo<sup>206</sup>.

Las limitaciones económicas no solo inciden en el enfrentamiento a proyectos o actividades de envergadura. También pueden provocar que la práctica deba adaptarse a los escenarios de carencia en términos generales (estructuras organizativas, miembros, espacios, etcétera) entre los que se encuentra el factor económico por su evidente vínculo con todos ellos: «Al no existir una asamblea local, no podemos realizar grandes proyectos, entonces, en función de los que estamos y de los que somos, pues básicamente hemos dado prioridad a algunos días sagrados que tenemos en nuestro calendario»<sup>207</sup>.

Entre la indicada extensión del problema al conjunto de las comunidades consultadas, existen criterios sociodemográficos que marcan el nivel de incidencia. De este modo, la capacidad de las entidades religiosas ubicadas en los ámbitos rurales manifiesta una desigual incidencia frente a la de los núcleos urbanos. La razón estriba, por un lado, y rescatando la dimensión financiera, en la ausencia de recursos económicos derivada de un menor número de miembros como ocurre habitualmente en los núcleos rurales. Por otro, las mayores dificultades se perciben desde un menor acceso a ofertas

---

206. Comunidad islámica (San Adrián).

207. Fe bahá'í (Tudela).

existentes que puedan no requerir el desarrollo de determinadas actividades: «En las ciudades no tienes problemas para los chiquillos y para las mujeres para aprender el idioma»<sup>208</sup>.

En lo concerniente a la accesibilidad, también surgen dificultades asociadas a la utilización de espacios públicos para el desarrollo de actividades no religiosas promovidas por entidades religiosas. En los contactos establecidos han sido nombrados problemas para acceder a espacios públicos (principalmente salas de cultura, bibliotecas, etcétera) donde llevar a cabo actividades que no tengan un contenido religioso. Este veto nace de las restricciones legales que las entidades religiosas tienen en el acceso y que es vivido como paradójico. Por un lado, las entidades muestran receptividad a la inscripción formal y, por otro, no encuentran las ventajas de este reconocimiento institucional a la hora de facilitar el desarrollo de sus actividades:

Ahora está más complicado. Las normas nuevas están complicando más las cosas. Antes sí pero ahora está todo más complicado. Están diciendo que las confesiones religiosas no tienen derecho a las instalaciones públicas [...] En Navarra se está estrechando cada vez más el círculo. Más exigentes. No, más cerrados. Cada vez cierran más las instalaciones públicas. Te dan el título de ser una asociación cultural pero no tienes el derecho de utilizar las instalaciones y eso no lo entendemos. Si tienes una asociación que es deportiva, ¿dónde vas a sacar el terreno? Tienes que compartir con otro. Te dicen que no. Si tienes chavales te dicen: «Te los enseñamos nosotros». Entonces, ¿para qué me he sacado el título? Es un lío<sup>209</sup>.

Uno de los espacios principales donde medir la incidencia de las posibles restricciones en el ámbito de la accesibilidad es la vía pública. Por lo general, en los encuentros mantenidos no son apuntadas restricciones o denegaciones de permisos para la utilización de este espacio público:

Pidiendo el permiso nunca se nos ha denegado [...] A nosotros la verdad es que no y salimos mucho a la calle. Hacemos en Navidad chocolatada, repar-timos regalitos a la gente [...] Jamás hemos tenido ningún problema<sup>210</sup>.

No obstante, es frecuente que determinadas personas incidan en que, si bien no se producen esas negativas formales a la utilización de estos espacios, su acceso no se realiza en igualdad de condiciones. Como resultado, las solicitudes para el uso de un emplazamiento público son atendidas pero no en todos

---

208. Comunidad islámica (San Adrián).

209. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

210. La Casa de la Alabanza (Tudela).

los términos demandados. Generalmente se incide en el hecho de que no se satisface la solicitud en relación a los emplazamientos y se traslada la actividad a otros lugares periféricos o de menor significación en el entorno social. Este proceder es interpretado como discriminatorio:

En principio no hemos tenido ningún problema. A la hora de pedir los permisos a veces te desplazan a ciertos lugares que no son los más adecuados cuando para cualquier fiesta popular ponen los estrados en los lugares principales de la ciudad. O sea, hacen excepción de personas, esa es la realidad [...] A veces son excusas para no dar permisos a las minorías<sup>211</sup>.

Por último, otras dificultades para la práctica resultan de incompatibilidades con algunas instituciones como, por ejemplo, el ámbito educativo. En el caso de la comunidad bahá'í, y expuestas con anterioridad las peculiaridades de su calendario y la importancia que este representa en el desarrollo de la práctica cotidiana, se manifiesta que la posibilidad de reconocer las celebraciones propias de esta confesión como festivas depende de cada centro. Si bien se subraya la disposición mutua al entendimiento, figura entre las demandas prioritarias la posibilidad de que exista un reconocimiento legal que ampare a este alumnado su ausencia del centro en las festividades. Como queda patente a través del siguiente testimonio, el proceso habitual se produce mediante un contacto con la persona responsable de la institución escolar correspondiente:

Nosotros enviamos una carta al colegio, a la dirección, señalando los nueve días sagrados por los que nuestros hijos, esos días, hacen fiesta. A nivel informativo. Siempre y cuando podemos, puntualizamos una cosa y es que, si el profesor cree que no es conveniente para el alumno que pierda tantos días, pues bueno, la flexibilidad siempre existe. Pero, por ejemplo, el día que es el nacimiento de Bahá'u'lláh es como decir a los cristianos el 25 de diciembre que no van al colegio porque es el nacimiento de Jesús, es una cosa que se respeta. Pero siempre y cuando no haya ningún tipo de objeción por parte del centro [...] Aún así, aunque somos muy tolerantes con esa legalidad, sin embargo, sí que nos gustaría que fueran reconocidas esas fiestas sagradas, como un reconocimiento, como se reconoce el día 25. A nivel legal sería interesante que eso fuera reconocido, de tal manera que nuestros hijos puedan no asistir a las clases sin que, entre comillas, faltaran a clase sino que sencillamente es un día sagrado para ellos. Eso de momento no lo tenemos<sup>212</sup>.

---

211. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

212. Fe bahá'í (Tudela).

Como se indicara al comienzo de este apartado, es la comunidad musulmana la confesión minoritaria que apunta mayores dificultades para la práctica religiosa en el territorio navarro. Pese a que no es posible hablar de unanimidad total ya que hay testimonios que, continuando con los señalados previamente, catalogan al territorio navarro como un espacio de libertad religiosa: «aquí si tú quieres ser religioso la verdad es que no te molesta nadie»<sup>213</sup>, es también significativa la definición de una compleja realidad cotidiana en el espacio de la práctica.

La manifestación de insatisfacciones en referencia a la práctica religiosa está a menudo ligada a una evaluación comparativa con otros territorios. Dado que un amplio número de las personas que componen la comunidad musulmana navarra proceden de otros países, son estos (siendo escenarios donde la mayoría de la población practica la religión musulmana) los tomados como referente para destacar alguna de las carencias. Por ejemplo, la disposición de las infraestructuras para el culto: «En tu país, cada 3 km o menos, cada 100 metros tienes una mezquita, aquí de pueblo en pueblo cada 30 o 15 kilómetros»<sup>214</sup>. Aunque se revela que la práctica religiosa en el país de origen y en el actual de residencia no difiere respecto a las cuestiones fundamentales, se reconoce un mayor nivel de esfuerzo y ciertos cambios debido a las exigencias del nuevo contexto:

Como lo haces allí, lo haces aquí, pero algunas cosas pequeñas cambian [...] El cambio es la vida, manejar la vida, pero los pilares del islam que son cuatro, hay que practicarlos en cualquier sitio y en cualquier momento<sup>215</sup>.

Pero no solo se establece esta dinámica comparativa con respecto a los espacios para la práctica sino también en relación a la accesibilidad a determinados lugares de ocio como bares, restaurantes, etcétera. Estos, además de facilitar el establecimiento de relaciones sociales, y aunque no sean estrictamente lugares para el culto, deben permitir que la práctica religiosa se produzca de forma coherente. En este sentido, la comunidad musulmana apunta que en el contexto navarro se produce una escasez de lugares reservados al ocio que puedan ser utilizados en estos términos. Esta deficiencia es también considerada en relación a la oferta de recursos de ocio existentes en otros territorios cercanos:

Quieres salir con la familia pero no sabes dónde llevarla a menos que sean parques de día y todo eso. Lugares para comer, cenar, tomarse algo... son cosas que hace falta. Y luego ya nos refugiamos entre casa y casa: tú me

---

213. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

214. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

215. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

invitas, te invito, cambiamos... lo que más solemos hacer para romper con la rutina del trabajo y de la vida cotidiana. Por ejemplo, vas a Francia y no tienes ese problema porque hay un marroquí, un turco, un argelino o un Líbano que tiene un restaurante abierto que todo el mundo puede ir a comer o tiene un snack de sándwich o esas cosas o una tetería o un café-bar. Aquí en España echamos de menos esas cosas<sup>216</sup>.

Otra de las prácticas donde es detectada alguna situación problemática es el ámbito de la alimentación. Las referencias hablan de un mayor nivel de esfuerzo ya que, si bien en la actualidad no se apunta complicaciones serias, la situación inicial (asociada generalmente a la llegada de las primeras personas que practicaban la religión musulmana) era percibida como un gran problema ante la ausencia de carnicerías que cubrieran las demandas existentes. En este momento, en el caso de Pamplona son nombradas dos carnicerías *halal* ubicadas en el barrio de La Milagrosa (carnicería Aba El Harety) y San Jorge (carnicería Ahmed Tamas). Esta realidad dista de la existente años atrás:

Ahora menos mal que tenemos carnicerías de todo pero al principio no podíamos comer carne [...] Yo me quedé más de seis meses sin comer carne en España<sup>217</sup>.

Como ha podido comprobarse, gran parte de las dificultades mencionadas son vinculadas fundamentalmente a la inserción de la práctica en un territorio no musulmán. En consecuencia, se considera que es el conjunto del contexto actual el que imprime ciertos obstáculos para el desarrollo normalizado de la práctica religiosa en Navarra. La repercusión que estas dificultades pueden tener alcanza, en ocasiones, unos niveles tan elevados que la dimensión personal de la práctica religiosa es apuntada como uno de los aspectos más negativos. Se manifiesta nítidamente que es necesario un esfuerzo añadido para la práctica en un contexto no coincidente con la religión profesada: «Es difícil ser musulmán en un ámbito que no lo es, hacemos mucho esfuerzo para practicar»<sup>218</sup>. Resulta habitual rescatar testimonios donde se manifiesta que existe preferencia por el modo de llevar a cabo la práctica en los lugares de origen frente al contexto de residencia actual. En la mayoría de los casos estas preferencias se sostienen en las indicadas carencias de significatividad asociadas a la práctica: «Aquí no es como allí, aquí no sientes nada»<sup>219</sup>. Las preocupaciones sobre estos obstáculos contextuales se incrementan especialmente al considerar la incidencia que pueden tener sobre la descendencia:

---

216. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

217. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

218. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

219. Mujer musulmana (Villafranca).

La forma de sentir la religión aquí y allí es distinta. Los niños lo notan enseguida. Yo comparo el sentimiento que tiene mi hijo (Argelia) del Ramadán y el que tiene mi sobrino que vive aquí (Tudela) e influye mucho. Es como si uno que vive aquí se va a un país musulmán y va a celebrar la Navidad, no es que no va a celebrar la Navidad y esas cosas, evidentemente está solo, el ambiente y eso no lo tiene. Lo mismo que pasa aquí<sup>220</sup>.

Estas diferencias no representan obstáculos insalvables, sin embargo, las dificultades en la práctica, e incluso el temor a su ausencia, pueden llegar a ser señaladas como causa para efectuar el regreso entre aquellas personas de la comunidad musulmana originarias de otros países. Especialmente al considerar la descendencia y el alto riesgo de que un escenario no religioso pueda afectar a su desarrollo:

No más difícil... igual no practican nada [...] Por los hijos por no perder la religión porque soy responsable de ellos<sup>221</sup>.

En este caso, el retorno representa el restablecimiento de un contexto adecuado para la práctica religiosa y muestra un deseo de retomar las mismas condiciones sociales ambientales donde crecieron los progenitores:

Es por las hijas, pensando siempre por ellas. Ahora empiezan mayores y estoy pensando [...] Porque cuando sales a la calle no sabes qué hacen [...] Allí también salen las niñas y todo pero hay límites [...] Para fumar, para... no tienen derecho<sup>222</sup>.

A las personas adultas se les atribuye un nivel alto de fe que les permite sobreponerse a contextos desfavorables ya que priman sus referentes anteriores. Sin embargo, la comunidad musulmana afirma que son las personas que han nacido en territorio navarro las que encuentran mayores dificultades, hasta el punto de ser contemplada la posibilidad del abandono de la práctica, siendo esta una realidad no deseada por la mayoría de los progenitores:

Si la persona tiene una fe muy alta practica su religión sin tener en cuenta el entorno ni nada, pero si la fe es muy baja, y le molesta... Esto no es por los padres sino por los niños. Los que han nacido aquí, los jóvenes de aquí, tienen dificultades para practicar. Poco a poco irán dejándolo. Porque el

---

220. Mujer musulmana conversa (Tudela).

221. Hombre musulmán (Villafranca).

222. Mujer musulmana (Villafranca).

joven que vive aquí no tiene amigos musulmanes y tiene amigos españoles que viven con toda libertad, de beber, de fumar, de coger una novia, de hacer lo que quiere y que al mismo tiempo son sus amigos. Entonces, afecta. Ese es un problema para los musulmanes porque el musulmán siempre quiere que sus hijos sean musulmanes<sup>223</sup>.

Como se comprueba, la práctica religiosa está significativamente influenciada por factores que, si bien en los países de origen no se presentan como problemáticos, en el contexto actual de residencia son definidos como tal. Una de las preocupaciones principales descansa en que la incidencia de alguno de estos factores, o la suma de varios, pueden causar debilitamiento de la práctica (mediante alguna actitud de autolimitación) e, incluso, su abandono total. La realidad cotidiana es percibida como un espacio de fuerte presión debido a los obstáculos que genera para el desarrollo normalizado de la práctica. Estas dificultades son de índole diversa (económicos, familiares, laborales, etcétera):

La mayoría que practican quedan aquí practicando pero, digamos, su nivel de práctica baja porque la vida aquí pide mucho, es dura, la vida no es como en nuestro país, hay mucha diferencia. En tu país no piensas ni en el alquiler, ni la luz, ni el agua, ni nada. Trabajas pero tampoco piensas ni en el alquiler ni la luz ni en el agua. Pero aquí no. Aquí la vida te pide hasta la basura tienes que pensar en ella, no como nuestros países. Entonces, aquí la vida es muy dura, es muy difícil vivir en España, no solamente en España. España me imagino que es el más fácil comparando con los demás países en Europa. Entonces, es difícil. Entonces, la gente está trabajando y duro, el trabajo aquí ya sabes que no es como nuestro país. En nuestro país trabajas pero normal, vienes ni cansado ni nada. Trabajas poco porque... y aquí el trabajo es duro. Entonces, vienes muy cansado... la mayoría no vienen pronto del trabajo también, entonces no tienen tiempo ni para acudir a la mezquita y hay gente que viene solamente el viernes o el sábado y domingo. Entonces, eso va disminuyendo la fe de cada persona. Hay quien deja, no digo que no, hay quien deja hasta de rezar, de hacer las oraciones. Son pocos, muy pocos y hay otra gente que siguen pero con un nivel que baja, que va bajando poco a poco con el tiempo y también con las responsabilidades porque uno tiene hijos no como uno que no tiene y todo influye sobre la gente<sup>224</sup>.

En relación a estas circunstancias también se manifiesta que la personalidad individual es determinante en el enfrentamiento de las posibles dificultades. En

---

223. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

224. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

consecuencia, si bien la presión puede resultar importante, el entorno cercano es considerado un recurso de apoyo fundamental. Por tanto, el problema del abandono se concentra especialmente en las personas que carecen de ese entorno social cercano o unas disposiciones personales que impiden la conformación adecuada:

Se debe a la falta de fe. Si hay poca fe... entonces la gente enseguida... Y luego a la cualidad de la persona o la formación de la persona misma. Cada persona, sus cualidades, su carácter, su autoestima... entonces hay quien puede... mientras tiene buenas amistades se refugia en la mezquita y los compañeros y le ayuda mucho. Las personas que por naturaleza son personas tímidas o personas solitarias tienen problemas o tienen miedo de tener más amistades, son las que más suelen caer en la depresión, en el refugio, cortar con todo y acaban abandonando.

### **Espacios colectivos para la celebración y el encuentro**

En este marco descrito concurren otra serie de dificultades asociadas al contexto de inserción donde destacan la falta de espacios públicos que puedan conjugar las celebraciones religiosas y su indudable componente social.

Esta realidad, debido al importante volumen de miembros en Navarra, afecta especialmente a la comunidad musulmana. Por ejemplo, es notable el número de alusiones a la imposibilidad para que la realización de la fiesta del sacrificio del cordero transcurra en la vía pública debido a los impedimentos legales existentes: «Matarlos fuera no puedes porque viene la guardia y te multa»<sup>225</sup>. Ante esta carencia, las personas consultadas afirman que los domicilios particulares se convierten en el refugio para esta celebración: «La gente lo mata escondidos en su casa y así»<sup>226</sup>. Desde el plano simbólico, ello provoca una dispersión evidente en una celebración de naturaleza eminentemente colectiva: «la fiesta del cordero cada uno lo hace por su cuenta»<sup>227</sup>. Este hecho produce la consiguiente pérdida de significación derivada del aislamiento.

La concurrencia de compromisos laborales, restricciones de índole sanitaria e impedimentos legales, impide que el desarrollo de la celebración impulse el contenido de reafirmación identitaria que está inevitablemente asociado a este tipo de acontecimientos. Además, en el caso del colectivo musulmán presente en Navarra, su componente migratorio imprime una especial necesidad de conceder a estas celebraciones esta dimensión grupal: «A todo el mundo le gusta celebrar las fiestas con sus amigos y encima que nosotros estamos aquí como

---

225. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

226. Comunidad islámica (San Adrián).

227. Comunidad islámica (San Adrián).

extranjeros aprovechamos esos días»<sup>228</sup>. Estas especificidades son manifestadas nítidamente desde la perspectiva que el discurso de algunas mujeres aporta ante la ausencia del núcleo familiar cercano, dibujando con precisión los problemas derivados de las citadas circunstancias:

Cada familia tiene que estar reunida en este día y los inmigrantes aquí... por eso y, además, la mujer pasa ese día llorando porque ve que los hijos están en el colegio, el marido en el trabajo... como si no hay nada. Y, además, si llama la familia y se ve que están todos en la misma casa celebrando ese día y todo... Las mujeres empezamos el primer día con un rezo. Allí se celebra entre familias pero aquí no pasa. Aquí la mujer va a la mezquita, termina de rezar y empieza a llorar porque no saben dónde ir ni con quién va a pasar la fiesta<sup>229</sup>.

En lo concerniente a las demandas derivadas de esta situación, existen distintas voces que, tomando como referencia la propia legislación vigente, demandan a las autoridades, en el caso concreto de fiestas como la del sacrificio del cordero, la necesidad de articular espacios adecuados para llevar a cabo esta celebración:

Queremos que haya por lo menos en toda Navarra un lugar donde se pueda sacrificar. Como la ley ya está firmada la han sacado y el acuerdo está hecho, que nos den una parcela, un matadero, o algún sitio donde podamos hacer esta fiesta con nuestros niños y pasarlo bien mientras se sacrifica el cordero<sup>230</sup>.

Estas demandas han tenido incluso su reflejo en la opinión pública tras la movilización de varias personas para presentar un escrito formal ante el Ayuntamiento de Tudela avalado por varios centenares de firmas<sup>231</sup>.

---

228. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

229. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

230. Comunidad islámica «Mezquita Al-Badr» (Pamplona).

231. «Más de 200 familias musulmanas residentes en Tudela han suscrito con sus firmas un documento en el que se pide al Ayuntamiento que habilite un lugar que reúna todas las condiciones higiénico-sanitarias necesarias para poder llevar a cabo la Fiesta del Cordero, que este año se celebrará el 27 o 28 de noviembre, y en la que cada familia lleva a cabo el ritual de sacrificar un cordero degollándolo. Según explicó Noredine Elasy, portavoz de la recién creada Asociación Marroquí Sin Fronteras, «nos dirigimos al Ayuntamiento y al municipio porque, al fin y al cabo, también nosotros somos ciudadanos, empadronados en Tudela y que pagamos nuestros impuestos. Lo que ocurre es que representamos a un colectivo concreto que tiene sus propios códigos, creencias y valores». La Fiesta del Cordero se celebra aproximadamente un mes después del fin del Ramadán y, debido a sus características, conlleva incompatibilidades con la ordenanza sanitaria. «Lo ideal para nosotros sería contar con una nave en la que se pudieran guardar los

## El mundo laboral

Otro de los ámbitos de emergencia de conflictos es el laboral. De nuevo, es la comunidad musulmana la que indica mayores dificultades para compaginar la práctica religiosa con el mundo del trabajo. Las dificultades u obstáculos que impiden compatibilizar ambos elementos se centran principalmente en la efectucción de los rezos diarios y en las celebraciones destacadas.

Al igual que fuese señalado al comienzo del apartado, pese a que es habitual verbalizar dificultades, no puede hablarse de unanimidad en los discursos recogidos. Ello es principalmente debido a la variabilidad de circunstancias personales existentes en las relaciones con el ámbito laboral. Por ejemplo, en referencia a las dificultades principales, es decir, los problemas para efectuar los rezos diarios y las celebraciones, se produce variabilidad en la evaluación de las situaciones cotidianas. Atendiendo al primero de estos factores mencionados, es notable el señalamiento de problemas para compatibilizar los cinco rezos diarios con la jornada laboral, especialmente en las jornadas con turnos:

Los que les toca trabajar de seis a dos no tienen problemas porque rezan y van a trabajar [...] El que trabaja de turnos de dos a diez casi los cuatro rezos que faltan son en este tiempo<sup>232</sup>.

Subrayando de nuevo la disparidad de situaciones, algunas personas indican que los problemas generados no son graves debido a que la propia religión musulmana contempla la posibilidad de ajustar la práctica a condiciones especiales como las que puedan producirse en el ámbito laboral:

La religión musulmana dice... si estás trabajando... es tuyo, tu empresa, tuyo... pero si estás en una empresa... estamos aquí de extranjeros... a la tarde te rezas todo. Tenemos cinco, por ejemplo, a la mañana a las seis, después a la una, después a las cuatro, después a las nueve o las diez... cuando te viene bien te duchas, te rezas estos cinco y ya está, completo. Ninguna complicación<sup>233</sup>.

---

animales y luego sacrificarlos, disponiendo de agua y lo básico para no crear molestias y cumplir con la normativa», declaró Elasy. En este sentido, la comunidad musulmana está a la espera de mantener una reunión con responsables municipales que fue solicitada hace un par de semanas y apoyada con la firma de 200 familias que profesan esta religión. «El acto podría estar además abierto al conocimiento de los autóctonos porque hablamos de una celebración que no provoca ningún choque con la manera de pensar ni las creencias básicas de los tudelanos. Hablamos de algo con patrones positivos y significativos de nuestra cultura que ayudarían a desmarginar», opinó Noredine Elasy». <http://www.webislam.com>

232. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

233. Hombre musulmán (Villafranca). Estas adaptaciones son señaladas por más personas incluyéndolas también en una dimensión del calendario que difiere con la del entorno: «Yo si

Sin embargo, y continuando con las tesis expuestas, es también manifiesto que algunas de las solicitudes realizadas para abandonar momentáneamente el puesto de trabajo para la efectuación de rezos han encontrado la negativa inicial por parte de las personas responsables de los centros de trabajo. A este respecto son numerosos los testimonios que inciden en estas realidades y muestran los diversos esfuerzos que han tenido que realizarse para tratar de solucionar algunas situaciones de conflicto:

Sufrimos mucho con los dueños del trabajo, no digo todos, pero hay muchos que no dejan a la gente hacer la oración que es de dos o tres minutos. No cuesta nada [...] Con el encargado siempre luchando, bueno, gracias a Dios al final ya él aceptó pero bueno... luchando con él. Siempre le digo yo, por ejemplo, el viernes, bueno por las oraciones no tengo ningún problema, nunca he tenido ningún problema, pero por el viernes sí he tenido problemas con ellos. Empezamos nosotros a las dos y media y nosotros aquí no terminamos hasta casi las tres la oración. Entonces, no puedo llegar en el momento y fui diciéndole: «¡Oye! me quitas una hora del trabajo... quítame una hora pero no puedo venir en esa hora porque yo no puedo dejar la gente sin oración y así». Pero, al final, gracias a Dios ha podido entenderme y aceptó que me deja venir media hora con retraso [...] Hay gente que lo hace escondidos. ¿Por qué lo haces escondido? Yo no, yo prefiero que lo hagas normal. Le pides por favor que voy por dos minutos y vuelvo, como vas al baño, igualmente, no te va a impedir ir al baño... ¿me imagino? Pues por dos minutos o tres minutos yo no veo que hay un problema. ¿Por qué le impiden? ¿Por qué no le dejan?<sup>234</sup>

Como fuese señalado en el apartado previo, esta identificación de obstáculos en el ámbito laboral guarda relación con el establecimiento de una comparativa con otras realidades donde el ejercicio de la práctica se ve facilitado por la existencia de un contexto musulmán. De este modo, las negativas recibidas son también comprendidas en una dinámica de inadecuación al contexto navarro:

---

puedo voy a rezar y si no puedo no voy porque hay una cosa. ¿Sabes que los musulmanes no tienen fiestas? Los musulmanes no tienen sábado o domingo... los musulmanes tienen dos fiestas, cuando acaba el Ramadán y la fiesta del cordero o de Abraham. Estas son las fiestas que tienen los musulmanes. El fin de semana no tiene. Los fines de semana, por ejemplo los viernes, cuando llega la hora de rezar tienes que dejar lo que tienes. Vete a rezar y luego vuelve a tu trabajo. Aquí los cristianos dicen que Dios ha hecho el mundo en seis días y descansó el séptimo, por eso tienen el domingo. Los musulmanes tenemos lo mismo, tenemos la misma creencia pero esto de descansar el séptimo día no. Lo único la hora de rezar del viernes que es muy importante. Que es una hora y media o así». Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreira).

234. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

Para pedir fiesta tenemos dificultades, muchas, la verdad. Con la empresa que estoy yo, pides el día festivo del último día del Ramadán y te lo niega. ¡Que no y que no! Que para eso tienes que estar en tu país. Lo normal son dificultades [...] En los países árabes se cambia el horario, se trabaja de nueve a tres y aquí tienes que estar hasta las ocho de la tarde y aunque estés en el Ramadán y si te tienes que quedar más tarde, te tienes que quedar. Si el dueño dice que no quiere saber nada de Ramadán, tú tienes que trabajar y vale [...] Allá, por ejemplo, siempre en la oración de los viernes rezamos fuera de la mezquita en la calle. También el que llama a la gente a rezar aquí no lo puedes hacer porque no puedes levantar la voz a todo el pueblo porque hay pocos musulmanes y tienes que darle una hoja a cada uno para que sepan el horario de rezo y acudan a él. En el caso de los países musulmanes sabes que hay uno que se sube en la torre con el micrófono y a llamar. Hay muchas cosas. El jefe es musulmán, los que tienes alrededor son musulmanes, la mezquita al lado y él comprende. No vas a tener ningún problema<sup>235</sup>.

Lo que está claro es que estás en un país que no es musulmán, la jornada laboral no la van a reducir por tu caso excepcional<sup>236</sup>.

Pese a la asunción normalizada de la inadecuación contextual, se pone de manifiesto un sentimiento extendido de discriminación en términos comparativos con respecto al resto de población ante otro tipo de licencias laborales temporales concedidas habitualmente como pueden ser las pausas empleadas para fumar, tomar café, etcétera. Se deduce que si son concedidas algunas exenciones momentáneas del puesto de trabajo para las actividades mencionadas, también debería hacerse con la práctica religiosa ya que el tiempo requerido para efectuar los rezos es similar:

A los españoles para fumar les dan cinco minutos, pero a ellas, algunas mujeres piden: «Yo no fumo, el tiempo que les das a ellas para fumar dámelo a mí para rezar». Y no quieren, no te dan para rezar. No tienes derecho a salir cinco minutos porque rezar no cuesta más que cinco minutos<sup>237</sup>.

En el otro de los aspectos mencionados, el de las celebraciones, hay gran variabilidad de realidades que van desde las negativas a la concesión de días festivos: «Si toca en fin de semana lo hacemos pero no puedes pedirte días de trabajo»<sup>238</sup>, las situaciones indefinidas: «Algunos dan fiesta y algunos no»<sup>239</sup>, por

---

235. Comunidad islámica (Cintruénigo).

236. Mujer musulmana conversa (Tudela).

237. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

238. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreira).

239. Hombre musulmán (Villafranca).

último, la ausencia de problemas: «No ha supuesto nunca un problema pedir ese día de fiesta»<sup>240</sup>. Las mayores disonancias también se producen directamente con algunas de las personas responsables de las empresas en el momento de conceder días festivos en las celebraciones más significadas. En este sentido, también cabría subrayarse la variabilidad de situaciones ya que, en ocasiones, no son señalados obstáculos de relevancia. La posibilidad de entendimiento con estas personas responsables se ve facilitada si disponen de experiencias previas con el colectivo musulmán: «Está acostumbrado a llevar gente musulmana y es respetuoso, nunca han tenido problemas con él»<sup>241</sup>.

Es habitualmente el mes del Ramadán el que concentra el mayor número de dificultades referentes a la práctica religiosa en el ámbito laboral. Una de las principales barreras subrayadas concierne a las personas musulmanas que trabajan a turnos y no pueden adaptar libremente los descansos durante el turno de tarde. En este tipo de situaciones se reclama la articulación de iniciativas que permitan una mayor flexibilidad para que pueda retrasarse un par de horas su descanso:

Los que trabajan a turnos de dos a diez el único tiempo que tienen para comer es a las seis pero los musulmanes están en ayuno y no pueden comer a las seis. Entonces, no les dan otra solución. O coméis a esta hora o no coméis hasta las diez [...] No es justo porque el grupo este que come a las seis, se queda el otro trabajando y a las ocho libra la media hora para comer<sup>242</sup>.

Como consecuencia de estos obstáculos señalados, los testimonios recogidos describen incluso estados de sufrimiento entre la comunidad musulmana: «Hay muchos que sufren»<sup>243</sup>. Se señala especialmente el miedo a solicitar variaciones que faciliten la práctica religiosa pero que puedan tener repercusiones negativas en el mantenimiento del puesto de trabajo: «El problema está que si no vas, los jefes van a llamar a otro y van a complicarte la vida»<sup>244</sup>. Por tanto, en épocas como el mes de Ramadán, y al igual que se apreciara en el ejercicio de prácticas cotidianas como los rezos, algunas personas recurren a fórmulas no contempladas formalmente que les permita compaginar la práctica religiosa y su actividad laboral:

Llega la hora de romper el ayuno y un bocadillo [...] Trabajo y como. No tenemos otra manera<sup>245</sup>.

---

240. Mujer musulmana conversa (Tudela).

241. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreita).

242. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

243. Comunidad islámica mezquita Arrahma (Tudela).

244. Comunidad islámica (San Adrián).

245. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

En general, además de los obstáculos que puedan existir en cada espacio, se extiende una percepción entre la comunidad musulmana sobre las enormes dificultades existentes para dar solución a estas problemáticas. Las expectativas extendidas en este terreno, sin incluir algunos escenarios improbables que realmente facilitarían el desenvolvimiento positivo de estas realidades: «ojalá que cayese siempre sábado o domingo, ojalá porque no va uno por favor y no sé qué...»<sup>246</sup>, se dirigen a exigir el cumplimiento de los acuerdos ya existentes en materia religiosa, «los acuerdos que están firmados que se cumplan»<sup>247</sup>. Esta reclamación se realiza pese a que se parte de una carencia informativa entre muchas personas sobre las propias disposiciones legales en vigencia y, del mismo modo, las oportunidades reales de conquista. En otros casos, y relacionado directamente con las posibles consecuencias, pese a ser conscientes de las posibilidades contempladas legalmente, se produce una renuncia a emprender actuaciones tratando de evitar situaciones conflictivas:

La gente todavía no sabe que en España la ley lo recoge. Nosotros los musulmanes que trabajamos en la fábrica podemos celebrar ese día pero nadie lo hace porque todavía no saben las cosas que hay que hacer [...] Tenemos derecho a guardar el día pero ya sabes cómo va el tema. Si estás trabajando ¿cómo le vas a explicar a tu jefe que mañana es día del cordero? [...] No queremos meternos en líos pero la ley existe<sup>248</sup>.

Como consecuencia, incluso las personas que tienen un puesto de trabajo fijo y, por lo tanto, sus peticiones pueden tener más eco, indican que recurren a sus días de vacaciones para evitar cualquier tipo de enfrentamiento. La propia comunidad musulmana comprende que, en ocasiones, pueda llegar a ser complejo compatibilizar la práctica religiosa con el mundo laboral. Así, en plantillas significativamente compuestas por personas musulmanas, puede producirse una confluencia masiva de demandas que, en caso de responder afirmativamente a todas ellas, supondría una parada de la producción con negativas repercusiones para la propia empleabilidad de estas personas: «El problema está donde trabajan cinco marroquíes o cinco musulmanes en una empresa donde no pueden dejar de trabajar los cinco»<sup>249</sup>. En este tipo de situaciones, de las que se tiene constancia en el territorio navarro, se apuesta por un entendimiento con el objeto de satisfacer en mayor grado las demandas generadas. En determinadas celebraciones, como la fiesta de sacrificio del cordero, aunque el mayor simbolismo se concentre en un día, existe cierto margen de maniobra que es utilizado por las personas empleadoras:

---

246. Hombre musulmán (Villafranca).

247. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

248. Comunidad islámica (San Adrián).

249. Comunidad islámica (San Adrián).

El jefe sabe que si no matas el cordero el primer día lo puedes matar el siguiente [...] A veces nosotros nos entendemos entre nosotros. Lo que ocurre es que el día principal del cordero es uno. Se puede matar los dos días siguientes pero en el primero nos juntamos todos<sup>250</sup>.

En esta misma dinámica, retomando las dificultades indicadas para el desarrollo del mes de ayuno y partiendo de un reconocimiento inicial a que es una actividad voluntaria, se plantean varias demandas para tratar de subsanar o adaptar al máximo el espacio laboral con la práctica religiosa:

Yo acepto porque es mi trabajo pero tampoco es normal. Si nosotros tenemos una religión que nos obliga y estamos encantados, yo no lo hago con fuerza, lo hago con propia voluntad el ayuno. Entonces, normalmente me respetan en este momento y yo, llega el momento de romper el ayuno y tengo que romper el ayuno normal. ¿Por qué no nos hacen, por ejemplo, en el Ramadán un tiempo especial para los musulmanes? Digamos, que empiezan por ejemplo a las ocho... pues trabajan el día entero. Como no comen al mediodía, pues no paran. Terminan y... ¿que van una hora antes de romper el ayuno? Pues que van una hora antes y ya está, no pasa nada. Se puede arreglar eso, es un mes [...] Adaptarlo. Pero nadie se preocupa. Nadie le interesa el caso. Les da igual. Comes o no comes, les da igual<sup>251</sup>.

Ante las incidencias señaladas, todos los potenciales esfuerzos que pudieran realizarse con el objeto de compatibilizar el ámbito religioso y laboral son señalados mayoritariamente por la comunidad musulmana como acciones con una positiva repercusión al representar un reconocimiento fundamental de sus derechos religiosos:

El musulmán no pide mucho, el musulmán pide siempre respeto. Yo creo que si les dan solo las fiestas, les dan a ellos la mitad de los derechos<sup>252</sup>.

Sin embargo, esta disposición y voluntad para resolver situaciones de conflictividad no son definidas como la tónica habitual. Por el contrario, la desatención hacia ellas es vivida como despreocupación y desinterés hacia cuestiones que tienen una gran relevancia para las personas que componen la comunidad musulmana en Navarra. También se admiten mejoras graduales en relación al eje temporal: «Yo creo que cada año se nota algo de cambio»<sup>253</sup>. Como resultado,

---

250. Comunidad islámica (San Adrián).

251. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

252. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

253. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

la situación en algunos centros de trabajo ha abandonado —sin que se señalen las causas concretas— la conflictividad presente en años anteriores.

El desconocimiento por parte de la comunidad musulmana del sistema legal vigente: «No sabemos cómo es la ley en España sobre el islam... qué derechos tenemos como musulmanes...»<sup>254</sup>, divergente con el de los países de origen, es señalado como un obstáculo importante a la hora de mejorar las situaciones citadas. Por último, aunque es clara la actitud de defensa de los derechos individuales y colectivos, se reconoce que debe ir acompañada de una sensibilización y concienciación que contextualice las demandas en el marco legal vigente. Pero este trabajo de reconocimiento de derechos debe articularse de manera paralela a una toma de conciencia hacia los deberes por parte de las propias comunidades musulmanas:

Como decía un amigo, como hay derechos, hay deberes también. Tenemos que explicarlo también entre nosotros porque hay gente que está siempre hablando de derechos pero hay que saber que hay unos deberes y entre los dos tiene que estar<sup>255</sup>.

### El ámbito escolar

La edad supone una diferencia con respecto a la práctica y, por tanto, también lo es respecto a los obstáculos. En el caso de los y las menores descendientes de personas musulmanas, al plantear la práctica desde una perspectiva de la no obligatoriedad sino habitualmente como un ensayo: «Practicar, practicar todavía no, hace Ramadán dos días o tres al año, para acostumbrarse»<sup>256</sup>, permite una mayor compatibilización. Así, el espacio educativo, que es el que mayoritariamente ocupan los y las menores, es, por lo general, un ámbito de no conflictividad en lo concerniente a las relaciones con el resto del alumnado: «En la escuela los niños no tienen ningún problema de convivencia»<sup>257</sup>. Por ejemplo, no se indican problemas de relevancia en aspectos como la oración debido a esa falta de obligatoriedad señalada: «Los niños no tienen obligación de rezar hasta aproximadamente los 12 años por eso no hay problema en los colegios»<sup>258</sup>. Esta realidad cambia cuando la práctica adquiere la condición obligatoria en el marco de los centros educativos de secundaria: «Los que tienen obligación son los que van del Instituto hasta Bachiller»<sup>259</sup>. En tal caso, se destaca que resulta factible compatibilizar tanto la práctica de los rezos diarios con los

---

254. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

255. Comunidad islámica (San Adrián).

256. Mujer y hombre musulmán (Villafranca).

257. Comunidad islámica (Cintruénigo).

258. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

259. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

horarios escolares y, al igual que era descrito para otras confesiones, existe la posibilidad de solicitar a la dirección del centro la ausencia del alumnado en los días coincidentes con alguna de las celebraciones:

Del Instituto salen aproximadamente a las dos. Rezan a la madrugada y cuando vuelven a casa, entonces, no hay problema [...] Podemos pedir al director del colegio que no van a venir hoy, que tienen fiesta y no pasa nada porque lo pedimos antes<sup>260</sup>.

Pese a estas facilidades, y enlazando con la relevancia del carácter simbólico de estos actos, se reconoce que los numerosos niños y niñas que forman parte de la comunidad musulmana de Navarra no otorgan una gran significatividad a la celebración debido a que carece de actividades específicas y visibles en términos similares a las que se reproducen en otras fiestas locales:

Saben que tienen fiesta pero no se ve nada. Solo ir a la mezquita, rezar, que es para los mayores, y vuelven a casa. Pero para ellos no es una fiesta. Porque tú les dices que es una fiesta y no se encuentran contentos porque no ven la fiesta<sup>261</sup>.

Por último, en el espacio educativo es detectable algún tipo de desconfianza en la utilización de ciertos servicios escolares como, por ejemplo, el comedor. Este servicio es definido como infrautilizado debido a ciertos temores a que la atención no sea suficiente como para evitar que niños y niñas ingieran alimentos que no están contemplados en la práctica de la religión musulmana. Los testimonios recogidos apuntan a una mejora en este ámbito pero siguen manteniéndose situaciones de desconfianza:

La mayoría no concedemos a los niños que comen en los comedores porque como son pequeños y no sabes... porque hay muchas veces que ha pasado... porque la profesora no sabe y le da carne o le da cosas que tiene grasas de cerdo... y no saben. Por eso, hemos evitado de no comer en el comedor. Hay profesoras que son jóvenes... que no saben... le dan cualquier cosa, no saben. No les vamos a culpar<sup>262</sup>.

Este hecho es también trasladable a otras confesiones. Por ejemplo, en el caso del adventismo la existencia de una dieta vegetariana y el rechazo al consumo de carne de cerdo se encuentran entre estas realidades.

---

260. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

261. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

262. Comunidad islámica (Cintruéngio).

### La utilización del velo (hiyab): una evidencia visual de la práctica religiosa

El uso del velo por las mujeres musulmanas es incluido entre los aspectos de la práctica religiosa que se ven dificultados por las fuertes repercusiones sociales que acarrea. Pese a que la mayor parte de los testimonios indican que los principales efectos se encuadrarían en la esfera de la percepción y, por tanto, estas son difícilmente mesurables; también han sido recogidas voces con una mención expresa a esta realidad que permite este abordaje particularizado.

En primer lugar, la utilización del velo supone una evidencia visual simbólica de la práctica religiosa que suscita reacciones de desaprobación entre parte de la población. Podría afirmarse que este elemento duplica su fuerte carga simbólica en dos direcciones. Por un lado, su uso entre las mujeres musulmanas es representado como un ejercicio de identificación y respeto hacia la religión que profesan. Por otro lado, la referida reprobación que su utilización suscita en parte de la sociedad. En relación a esta última, las respuestas son asociadas a la contemplación de la diferencia o interpretadas como la transgresión de la norma: «Hay algunas mujeres que miran mal»<sup>263</sup>. Del mismo modo, al igual que viene ocurriendo con el resto de ámbitos, por la señalada inadecuación contextual de esta práctica:

Los mayores por ejemplo a nosotros las mujeres musulmanas... cada española o español que nos ve dice: «¡Quítate ese pañuelo! ¡Que estás en España! ¡Por qué estás así? ¡Tienes que ponerte como nosotras!»<sup>264</sup>

Mientras el resto de prácticas pueden efectuarse en espacios privados o contextos como los lugares de culto, la vestimenta representa una evidencia física perceptible por el conjunto de la sociedad<sup>265</sup>. En el caso de la confesión musulmana, el uso del velo permite a la sociedad realizar una identificación acerca de la religión profesada y, en consecuencia, se inicia la vinculación con

---

263. Hombre musulmán (Villafranca).

264. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

265. Conviene precisar que pese a indicar que otras prácticas carecen de esa repercusión simbólica, las experiencias cotidianas demuestran que la utilización del velo no es el único proceder religioso que cobra cierta visibilidad y, por lo tanto, es susceptible de ser percibido: «Me pasó un caso que fui con la familia. Un domingo a comer en un... tampoco se puede llamar parque... un área de servicio en la carretera a Zaragoza. Entonces, había de todo, de todo el mundo. Nos pusimos a comer. Todo iba normal, todo iba bien, con las miradas de siempre, lo normal, típico y tal. Pero llegó el momento que había que rezar. Una cosa mía que tenía que hacer. Entonces, una vez que cogí ya mi alfombra y me he puesto a hacer mis cosas me sentí ya observado, criticado. Como si estás haciendo algo que ya... Antes estaba todo bien, estabas comiendo y todo el mundo estaba comiendo o estaba a lo que estaba pero una vez que empiezas a hacer un rito así, un culto, entonces todo el mundo: ¿qué está haciendo este hombre? ¿cómo se hace? y ¿para qué?». Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

determinados prejuicios o estereotipos. Aunque en posteriores apartados podrá realizarse un abordaje en profundidad de esta peculiar conformación de la percepción social de la comunidad musulmana, en el caso del velo su rechazo deviene primordialmente de un vínculo con cuestiones de género. Desde la comunidad musulmana se recalca que la desaprobación social se extiende debido a la consideración de que el velo es resultado de una imposición: «Al ver nuestro exterior, la forma de vestirnos nosotras, ya interiorizan que estamos sometidos al marido»<sup>266</sup>. El icono que suministra la práctica sirve como elemento para extender una percepción social negativa que define como desiguales las relaciones entre hombres y mujeres musulmanas:

En alguna ocasión me han dicho por la calle: «¿Y tú por qué andas así?». Y yo: «¿Cómo voy a andar pues?». «Con pañuelo, ¿por qué no te lo quitas?». Y yo: «¿por qué me lo voy a quitar si lo he hecho desde pequeña?». «No, no, no lo has hecho desde pequeña, es tu marido que te obliga a hacerlo y mira cómo anda él, se pone lo que le gusta pero a ti te ha obligado a llevar el pañuelo»<sup>267</sup>.

Este proceder debe también ser enmarcado en una especial atención de las sociedades modernas hacia aspectos relacionados con la imagen. Ello provoca que la crítica se prolongue hacia las dificultades que una excesiva atención sobre estos elementos visuales puede generar a la hora de permitir un acercamiento normalizado entre ambas comunidades:

En el islam todo es interno por así decirlo. Lo que se visualiza es lo que es nuestro informe que es lo que digo yo que una vez que entras en eso es cuando entra la sociedad. Porque si tú rezas, estás en tu casa, rezas en tu casa, nadie se involucra en eso. Si haces ayuno, tampoco. Lo que es visual es lo que es la vestimenta y ahí la sociedad... en esta sociedad que se guía sobre todo por el estereotipo del físico... pues claro, ya es como una barrera que pones [...] Te ven de una forma que no te dan opción a que te conozcan porque es a primera vista, no te conocen de nada, no saben tu vida diaria»<sup>268</sup>.

La llegada de un mayor número de mujeres musulmanas a Navarra (generalmente asociado a los citados procesos de reagrupación familiar) ha supuesto que la población perciba esta práctica con mayor normalidad frente a la situación vivida por las primeras mujeres musulmanas. Atendiendo a la coordenada

---

266. Mujer musulmana conversa (Tudela).

267. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

268. Mujer musulmana conversa (Tudela).

temporal, el aumento de la población que compone la comunidad musulmana ha generado también un incremento de su presencia en los espacios sociales cotidianos y, por lo tanto, una rutinización de estas prácticas:

En cuatro años he visto bastante cambio aquí en Tudela que es lo que más me mueve yo, sí. Ya no te miran tanto, también somos más ahora. Digamos que la sociedad se va acostumbrando a nuestro físico por así decirlo<sup>269</sup>.

El desarrollo de esta práctica por parte de la descendencia y la presencia en el territorio navarro de mujeres convertidas al islam añade una nueva realidad de análisis. Relacionado con el primer colectivo, es preciso indicar que las mujeres musulmanas comienzan a utilizar el hiyab cuando consideran que están preparadas. No hay una edad concreta para el inicio pero generalmente se comienza en la adolescencia. Por ello, la implicación de esta práctica ha tenido su mayor alcance en el ámbito educativo. En el territorio navarro, y según las diferentes fuentes consultadas, los Institutos de Educación Secundaria (IES) permiten el uso del velo a las alumnas musulmanas. Pese a no existir una normativa reguladora de esta práctica, su utilización es consentida bajo las mismas exigencias aplicadas al conjunto del alumnado: que no altere la convivencia y que no impida el desarrollo de las actividades escolares.

Esta realidad actual en los centros escolares navarros es fruto de una serie de decisiones aplicadas de forma individualizada en cada uno de los centros. Así, en el año 2007, un instituto de la capital navarra mostró inicialmente reticencias al uso del velo pero se tomó la decisión de su autorización anteponiendo el derecho a la educación de su alumnado. Este acontecimiento emergió recientemente en los medios de comunicación coincidiendo con los debates generados en torno a la utilización del velo en los espacios educativos. La persona responsable del centro donde se produjo este hecho reflejaba en un medio escrito que las reticencias iniciales derivaban del incumplimiento del régimen interno del centro, concretamente, en lo referente a la prohibición de cubrirse la cabeza o el rostro. Sin embargo, la situación fue resuelta sin generar ningún conflicto de convivencia e incluso ha establecido las pautas de actuación para el resto:

Pensamos que, si dejábamos a estas chicas llevar el pañuelo, otros alumnos iban a querer ponerse gorras pero no hubo ningún problema [...] Las alumnas hacen sus actividades escolares, incluida la Educación Física, como los demás [...] En estos tres años no ha habido ningún problema de convivencia. Todo ha transcurrido con normalidad. Incluso, ha llegado una nueva alumna con velo<sup>270</sup>.

---

269. Mujer musulmana conversa (Tudela).

270. Fuente: Sonsoles Echavarren. *Diario de Navarra*. 17 de abril de 2010.



Alumnas fotografiadas en el barrio de San Jorge. B.A.H.

Fuente: *Diario de Navarra*

El discurso de las alumnas destacaba la condición de respeto a la religión islámica como motivo de su uso y enfatizaban que no impedía el desarrollo de ninguna de las actividades cotidianas propias de un centro educativo. Del mismo modo, establecían un símil con otros símbolos de identificación de carácter religioso:

Esto no es un pañuelo, es un velo religioso. No lo llevamos por lucir. Es como quien lleva una cruz o una imagen de la Virgen. Nosotras respetamos eso y pedimos que nos respeten. No hacemos daño a nadie por ir así<sup>271</sup>.

El presidente de la Asociación de Directores de Institutos (ADI) y director de uno de los centros de Educación Secundaria de Pamplona, subrayaba en este mismo medio escrito la inexistencia de una normativa oficial que regule la actuación de los centros ante estas realidades y que, precisamente, el precedente descrito había trazado la senda a seguir: «Si en un centro se ha permitido, otros no lo pueden prohibir». La propia Administración educativa navarra ha subrayado la autonomía de los centros en la regulación de estas situaciones y la línea de actuación seguida es la que ha sido desarrollada, por ejemplo, en los centros de la Ribera navarra, donde se produce una mayor concentración de alumnas.

El segundo grupo de mujeres que incluyen nuevas perspectivas al uso del velo son aquellas que se han convertido al islam. Aunque es un colectivo minoritario, la implicación fundamental de esta realidad es que rompe con la tradicional asociación entre utilización del velo y mujer originaria de otro país. Este hecho provocaba el recurso a la inadecuación contextual entre los argumentos contrarios, sin embargo, la presencia de estas mujeres convertidas al islam, provoca cierto desconcierto entre algunas personas:

---

271. Fuente: Sonsoles Echavarren. *Diario de Navarra*. 17 de abril de 2010.

Mi mujer va con pañuelo, es española, de aquí de Tudela, pero la ven como extranjera, por ejemplo, hasta que... yo soy española... pero hay muchos que la rechazan: «¿cómo, española y vas de esa manera?»<sup>272</sup>»

Estas reacciones ante la utilización del velo se insertan en una cierta dinámica de normalidad atendiendo, como se señalara anteriormente, a su carácter relativamente novedoso. Es precisamente esta actitud lo que impide que se vivencien determinadas realidades como problemáticas o conflictivas «No me enfado o algo, normal para mí»<sup>273</sup>. Sin embargo, también resulta habitual recoger impresiones entre la población musulmana donde se manifiesta cierta sorpresa ante la ausencia de reacciones del mismo grado frente a otras personas pertenecientes a otras confesiones que hacen uso similar de la indumentaria:

No sé, yo no acuso a la sociedad, es normal... veo que es normal. ¿No han visto gente así o le extrañan por que van así? Yo, por ejemplo, los budas, los budistas, van de esa forma como van vestidos. Es normal, es su tradición, es su religión, su forma de vivir, yo no veo ningún problema, yo no veo por qué van así. Por ejemplo, las monjas aquí [...] Ven solamente a los musulmanes que son extraños. Tenemos monjas, tenemos monjas que van casi, casi igual que las nuestras... ¿dónde está el problema?... ningún problema, es una hermana y ya está, ni más ni menos<sup>274</sup>.

Es manifiesta una preocupación en lo concerniente a las dificultades que esta práctica imprime en el acceso al ámbito laboral ya que, en ocasiones, es claramente definida como un obstáculo para la obtención de un puesto de trabajo:

Donde tenemos problema es con las mujeres en el trabajo. Eso sí que es un problema muy grave porque aquí si una va con pañuelo no la aceptan en ningún sitio, muy pocas lo aceptan, muy pocas. Y eso es un problema porque hay mujeres que no tienen, por ejemplo, maridos o no tienen posibilidad de tener dinero de otra manera pues... tienen que salir a trabajar. Y si no quitan el pañuelo o lo que sea... pues no van a trabajar y eso no es fácil. Es muy difícil y tenemos muchos casos que sufren pobres de no tener dinero<sup>275</sup>.

---

272. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

273. Mujer musulmana (Villafranca).

274. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

275. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

Son frecuentes los testimonios que destacan esta realidad donde confluyen la emergencia de contradicciones, el recurso a planteamientos ideológicos, la incorporación de argumentos legales y la necesidad de afrontar con determinación situaciones que, dada la ausencia de antecedentes similares, suponen un mayor esfuerzo de concienciación para el conjunto de la sociedad:

No es una ni dos que me han dicho: «¡Quítate esto para trabajar!». Pero yo veo que no hay ninguna ley que diga a la mujer quítate el pañuelo para trabajar. El pañuelo no es algo que no te deja trabajar ni nada. Es algo de tradición y religión que no tienes que tocar ni pensar en quitarlo. Entonces, no tiene que ver. Por ejemplo, os digo una cosa, mi hija ha hecho un curso de auxiliar de enfermera, ha hecho en el 2001. Para hacer las prácticas en el hospital Reina Sofía el jefe de su cursillo le ha dicho: «Creo que no van a dejarte hacer las prácticas con el pañuelo». Habló con ella y: «¿Por qué?...». «Es que en el Reina Sofía tiene que estar con uniforme». Y le he dicho: «Vale, uniforme vale, un pantalón... respeto esto pero el pañuelo... ¿por qué?». Yo he visto en Francia monjas trabajando con su pañuelo... ¿Cuál es la diferencia? Aquí si las monjas quieren trabajar con su pañuelo, que trabajen y ¿por qué las musulmanas tienen que quitar esto? «Es que no había ninguna mujer con pañuelo...». Y yo le he dicho: «no había pero ahora va a ir mi hija, va a ser la primera y van a venir otras». Entonces, si puede estar con uniforme... tapar el pelo está mejor porque le obligan al gorro. Entonces digo si le obligan al gorro, el pañuelo es mejor porque está más cubierta que el gorro. Entonces si se pone el pañuelo con el gorro no molesta ni nada. Bueno, entonces, ha dicho: «Hablamos con el director del Reina Sofía y todo...». «Habla con quien quieras que mi hija no va a quitar el pañuelo. Si quieres vamos a hablar con el rey, hablamos con el rey... lo que pasa es que mi hija no se va a quitar el pañuelo». Entonces, al final, en septiembre nos ha dicho que sí, que está de acuerdo con el pañuelo. Nos dice que claro, que no hay ninguna ley que dice que tiene que quitarlo. Por eso, tienes que luchar. Una voz no va a llegar sino con todas<sup>276</sup>.

En resumen, aunque el clima social en torno a la utilización del velo no es señalado como de elevada tensión, existe una reconocida incertidumbre sobre la posibilidad de que la actual oposición se transforme en una ley que prohíba su uso en espacios de concurrencia pública.

---

276. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

## V. EL ENTORNO (RELIGIOSO Y NO RELIGIOSO)

Una de las fuentes de conocimiento de la realidad de las confesiones minoritarias es la atención a sus vínculos con el entorno. Es decir, el examen de un espacio social que traspasa el propio lugar de culto como marco físico y comunicativo central. En esta demarcación del entorno serán analizados aspectos como las relaciones con entidades de la misma y distinta confesión, el contacto con el espacio institucional, la inserción en los contextos locales y su percepción.

### **Relaciones con la misma confesión**

Las relaciones con entidades de la misma confesión tienen dos vías preferentes de plasmación. Por un lado, a través del posible contacto generado en el desempeño de las actividades cotidianas y, por otro, en el marco de una inserción en instituciones de carácter federativo.

En relación a las estructuras de trabajo, las fórmulas de contacto son variadas. De este modo, es posible encontrar vínculos establecidos a través de cultos compartidos: «Van a venir ahora en Semana Santa unos monjes de Sri Lanka que, a través de la página web nos han conocido, se han sorprendido, nos han felicitado y han dicho que quieren venir, entonces, querían hacer un retiro con nosotros en Semana Santa y se viene para acá»<sup>1</sup>. La contemplada evolución de las formas de comunicación ha suministrado a las entidades nuevas fórmulas de contacto que en entidades como, por ejemplo, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días son identificadas como fundamentales atendiendo a su proyección mundial. Así, destaca la disposición de un canal de televisión que emite conferencias (en abril y octubre) a escala mundial y de forma simultánea con el objeto de acentuar la característica organización de esta comunidad religiosa.

---

1. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

En el caso de las comunidades musulmanas muestran un funcionamiento bastante independiente. No son habitualmente señaladas fórmulas estables de trabajo conjunto entre las comunidades del entorno cercano o el conjunto del territorio navarro. En las ocasiones que se producen tienen generalmente por objeto lograr ayuda a través de comunidades con una mayor experiencia en la ejecución de los trámites administrativos (inscripción en el registro, petición de subvenciones, inserción en federaciones, etcétera):

Lo que no sabes, preguntas y te dicen. Nos ayudamos uno a otro hasta que conseguimos. Esto creo que pasa en todos los sitios [...] Nosotros cuando hemos hecho lo de la comunidad hemos llamado a uno de Zaragoza en Aragón. Ellos nos facilitan las condiciones. Ellos tienen más experiencia en ello [...] Nosotros si tenemos alguna dificultad contactamos con el de Zaragoza que tiene contacto también con el de Madrid. También preguntamos en Pamplona a personas que tienen experiencia<sup>2</sup>.

Hemos tenido contacto con todas las entidades que han tenido la experiencia antes que nosotros. Nos hemos dirigido, por ejemplo, a Pamplona, a Tudela que está cerca, Zaragoza y ya vamos recogiendo informaciones... de boca a boca... esto se hace así, esto se hace así, hay que presentar tal... y vamos poco a poco informándonos hasta que hemos presentado la solicitud y todo<sup>3</sup>.

En esta misma dirección, en la actualidad y, ante la falta de vínculos permanentes: «No tenemos relación con el resto de las entidades musulmanas inscritas»<sup>4</sup>, se está procediendo a configurar una entidad que agrupe a las comunidades musulmanas de Navarra y La Rioja (con un apoyo fuerte ya que suman casi 30 comunidades musulmanas entre las dos comunidades). Los precursores de esta iniciativa afirman que los detonantes concretos para la configuración de este grupo son variados (consecución del cementerio, libro de enseñanza islámica para los alumnos, etcétera). Pero el motivo principal de esta empresa habría que inscribirlo en la necesidad de acabar con el vacío comunicativo existente y reducir las distancias entre las comunidades musulmanas de Navarra: «Hacer algo para estar más unidos»<sup>5</sup>.

En el caso de las entidades evangélicas, el Consejo Evangélico de Navarra (CENA) es el marco de referencia en el territorio y donde se inscriben un importante número de agrupaciones. Entre las actividades de esta institución destaca una reunión de pastores con periodicidad mensual y con sede en Pamplona donde se dan cita responsables de las diferentes comunidades evan-

---

2. Comunidad mezquita «el Baraka» (Corella).

3. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

4. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

5. Comunidad islámica (San Adrián).

géticas existentes en el territorio. El objeto del encuentro es principalmente intercambiar información sobre el estado de cada agrupación así como dar pie a iniciativas conjuntas.

En la Iglesia Evangélica de Filadelfia se combinan las fórmulas de participación anteriormente señaladas con una mayor periodicidad de contactos entre las iglesias existentes en el territorio navarro y localidades limítrofes. Destaca en este espacio la conveniencia de este tipo de encuentros para la consecución de una comunidad cohesionada:

Nos reunimos una vez al año Madrid para aprobaciones de obreros y cosas de estas. Tenemos también una vez al mes convenciones donde se reúnen todas las iglesias y se hace un ambiente especial. Se llama a un predicador<sup>6</sup>.

En lo concerniente a la pertenencia a federaciones o grupos suprarregionales las realidades son inicialmente diversas: «Es una asociación que está legalizada pero no está federada»<sup>7</sup>, «Nosotros no pero hay muchas iglesias que si están»<sup>8</sup>, «Antes si nos reuníamos pero ahora mismo no»<sup>9</sup>, «De momento no estamos federados, trabajamos con todas las federaciones pero sin identificarnos con ninguna»<sup>10</sup>.

Desde la mayoría de los grupos consultados son numerosas las atribuciones que a este tipo de federaciones (FEREDE, en el caso del mundo evangélico, UCIDE en la comunidad musulmana<sup>11</sup>, etcétera) se conceden. Tanto desde la posibilidad de acceso directo a determinados recursos económicos e informativos para la propia constitución de las entidades: «Digamos que asesoramientos, información, papeleos, por ejemplo, administrativos y luego, día a día, las cosas que se están consiguiendo con el Gobierno nos van informando de lo que hay»<sup>12</sup>, como desde el punto de vista de su capacidad para dar unidad al conjunto de entidades que la componen y evitar una fragmentación que iría en

---

6. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

7. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

8. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

9. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

10. Comunidad islámica «Mezquita Al-Badr» (Pamplona).

11. La representación de la comunidad musulmana se produce a través de la Comisión Islámica de España (CIE). Esta, a su vez, «comprende a la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) con sede en Madrid y a la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), las cuales a su vez tienen vinculadas a las diferentes comunidades islámicas locales, provinciales y autonómicas. El 75% de las comunidades religiosas islámicas figuran vinculadas a la CIE a través de alguna de estas dos federaciones: UCIDE (65%) y FEERI (10%). Del resto se significan algunas comunidades en proceso de formación de pequeñas federaciones con el fin de adscribirse a la CIE». Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2009, Observatorio Andaluz, UCIDE, 2010.

12. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

detrimento de las mismas: «Es importante e interesante cambiar impresiones e información que se transmite periódicamente porque se hace de cara al gobierno y a las comunidades autónomas y municipios, siempre hay una delegación de responsables que miran por los intereses comunes de todos»<sup>13</sup>. En este sentido, incluso se llega a afirmar que la propia existencia como entidad debe mucho a este tipo de organizaciones:

Para nosotros es un organismo fundamental porque el mundo evangélico es muy libre en muchos aspectos. Cada uno interpreta la Biblia como quiere, a su manera, etcétera; pero FEREDE aún todo eso más allá de las denominaciones [...] Es un organismo que no debería desaparecer nunca y que se debe fomentar porque a través de FEREDE tenemos todo, somos alguien dentro de España. Aparte, cualquier problema que tienes, el departamento jurídico te asesora en menos de 24 horas y tienes todo lo que necesitas. Es una puerta tremenda<sup>14</sup>.

Se reconoce la importancia que los contactos establecidos a través de las federaciones suministran en el desarrollo de actividades e inserción en los contextos concretos. La red potencial de contactos a lo largo de toda la península permite transmisión de experiencias y compartir fórmulas de asentamiento:

Estamos en contacto con todas las parroquias de España porque hay unas 35 parroquias en España [...] Nos contamos la experiencia. Hay mucha diferencia entre comunidades de Cataluña, Valencia, La Rioja, etc. entre las culturas, ... nos comentamos un poco cómo podemos encajar, lo que se puede respetar, de estar presentes en las comunidades, de ser útil también para este pueblo<sup>15</sup>.

También son apuntados escenarios de comunicación de experiencias a nivel internacional donde se reproducen los objetivos de los encuentros señalados con anterioridad:

Cada año tenemos en Francia un congreso, en París, donde nos juntamos todas las parroquias ortodoxas de Europa meridional y occidental. Nos juntamos todos y nos comentamos la experiencia y la convivencia de cada país<sup>16</sup>.

Un congreso internacional todos los años de REMAR Internacional<sup>17</sup>.

---

13. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

14. La Casa de la Alabanza (Tudela).

15. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

16. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

17. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

Dado que muchas comunidades se definen como organizativamente limitadas para la organización de determinados actos, su participación de un tejido asociativo más amplio representa un impulso para otro tipo de encuentros que no podrían realizarse en el marco de los ámbitos locales. Sin embargo, esta perspectiva contrasta con el trabajo real que se realiza con las federaciones. Las labores cotidianas no convergen generalmente con la dinámica de la entidad federativa y el margen de autonomía es muy amplio. Por tanto, la pertenencia es un requisito pero no una característica. Esta circunstancia tiene especial relevancia en el seno del espacio evangélico, concretamente entre las iglesias denominadas interdenominacionales. Estas, pese a su pertenencia formal a FEREDE, acentúan su condición «no estructurada»: «Es verdad que nosotros no ejercemos más nuestro derecho a pertenecer a FEREDE que nuestras obligaciones porque no participamos de forma activa en todo lo que ellos hacen y es algo pendiente que tenemos ahí»<sup>18</sup>. Las consideraciones vertidas invitan a la reflexión sobre la manifestada heterogeneidad (que sin embargo no es asociada directamente con falta de cohesión) presente en el denominado espectro evangélico. De este modo, algunas de las entidades que conforman este espectro no esconden sus semejanzas (respecto a la práctica, contenidos, etcétera) con grupos que no pertenecen a esta confesión:

El término evangélico es un término muy amplio [...] Igual hay grupos católicos con los que tenemos más en común. Por ejemplo, esta iglesia es una iglesia carismática e igual yo tengo más enlace con grupos carismáticos católicos aquí [...] Tenemos la etiqueta de evangélico pero en muchos sentidos teológicos estamos más cerca de los carismáticos católicos<sup>19</sup>.

## **Diálogo interreligioso**

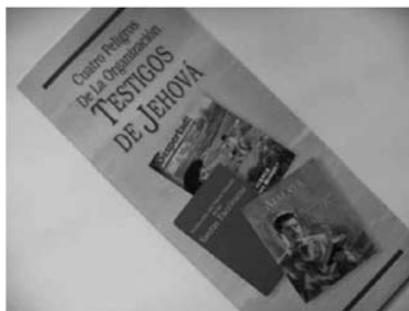
En el ámbito de las relaciones con otras confesiones, las comunidades religiosas contactadas en Navarra no señalan su pertenencia a foros, plataformas, asociaciones o federaciones interconfesionales o ecuménicas con un carácter activo, entendiendo por estas aquellas que establecen encuentros periódicos y con una mínima estructura organizativa. Sin embargo, la recurrencia al diálogo interreligioso<sup>20</sup> es notable y las posturas en torno a él se encuentran generalmente definidas. Existen tres tendencias claramente diferenciadas en relación a la esfera del diálogo interreligioso: ausencia de contactos, relaciones de carácter informal y, por último, encuentros prolongados en el tiempo.

---

18. La Casa de la Alabanza (Tudela).

19. Biltokia Cristiana Vino Nuevo (Pamplona).

20. Véase glosario en la web: Diálogo interreligioso (nota 3 p. 13).



Tríptico: «Cuatro peligros de la organización Testigos de Jehová»

### Ausencia de contactos

En primer lugar, se encuentran aquellas confesiones o entidades que no mantienen contactos con otras instancias religiosas en un sentido amplio del término. En este escenario podrían ubicarse los grupos que renuncian expresamente a intercambiar necesidades, experiencias o expectativas con otras organizaciones de carácter religioso. Pero también aquellos que, por diversos motivos, no tienen la oportunidad de construir estos cauces de comunicación o los circunscriben a una confesión concreta.

Entre el amplio abanico de entidades visitadas ninguna se ha manifestado abiertamente contraria al establecimiento de este tipo de encuentros desde un punto de vista colectivo. No obstante, alguna entidad ha manifestado la imposibilidad de establecer un diálogo con organizaciones concretas con las que no mantienen «puntos en común» debido tanto a discrepancias de carácter religioso como experiencias vitales e incluso ha podido ser constatada la publicitación de estos desencuentros: (véase tríptico).

En un marco similar podría incluirse, por ejemplo, aquellas entidades que, desde una decisión particular, renuncian a la participación en foros o mesas de diálogo que incluyan otras confesiones. Es decir, en el caso de comunidades como la Iglesia Evangélica Bautista de Pamplona se afirma que, pese a las invitaciones recibidas, «nosotros aceptamos un foro religioso cristianos, es decir, con cualquier confesión cristiana podemos tener un diálogo religioso pero no con otras religiones»<sup>21</sup>. Este pronunciamiento no impide compartir espacios de reflexión y debate público en iniciativas como las jornadas sobre «Minorías religiosas en Navarra: contexto general y gestión convivencial» organizadas en octubre de 2010 por la Cátedra Unesco de Ciudadanía, Convivencia y Pluralismo de la Universidad Pública de Navarra<sup>22</sup>.

---

21. Iglesia Evangélica Bautista (Pamplona).

22. Más información sobre el contenido y desarrollo de las jornadas en: [www1.unavarra.es/catedraunesco](http://www1.unavarra.es/catedraunesco)

En algunos casos, y según los diversos testimonios recogidos, podría hablarse de actitudes poco proclives a tender puentes en esta dirección debido a motivos como la ausencia de invitación a iniciativas de estas características: «No hemos estado porque no se nos ha invitado»<sup>23</sup> o barreras idiomáticas: «El idioma es fundamental para poder explicar lo que tenemos que explicar, si no estás preparado en eso no puedes estar diciendo a la gente cualquier cosa, sobre todo en este momento»<sup>24</sup>. Por último, la propia presencia reciente en el lugar puede provocar que, al igual que los contactos para otras actividades, estos no existan en los términos deseados para iniciar un diálogo de estas características: «Es una parroquia recién constituida y hay dificultades, no nos conoce mucha gente y no hay contactos»<sup>25</sup>.

Como se anticipa, la tendencia es fundamentalmente aperturista. Desde el entendimiento en el conjunto de espacios y escenarios sociales: «Nos llevamos bien con todo el mundo, somos gente de paz»<sup>26</sup>, es comúnmente citada la predisposición a este tipo de relaciones aunque no dispongan de un carácter institucionalizado:

Siempre formas parte de cosas. Hablamos con todos, estamos con todos y nuestra visión es muy abierta [...] Hemos intentado algo sobre todo con las instituciones católicas [...] Nos ayudamos mutuamente pero nada más<sup>27</sup>.

Por ejemplo, aquí hay una iglesia de ecuatorianos y por ahora no tenemos relación pero no estamos cerrados. En el futuro se podrá hablar, todos hacemos prácticamente lo mismo. Si nos necesitamos ¿por qué no?<sup>28</sup>

Pero la disposición aperturista no logra plasmarse en la constitución de estructuras permanentes o fórmulas de trabajo institucionalizadas. De ahí que las propias dinámicas en materia de diálogo interreligioso adquieran en algunas de las entidades una dimensión participativa que delega en marcos organizacionales superiores al nivel local. Es precisamente en este último nivel donde, a falta de otras experiencias concretas, se concentran ciertas expectativas futuras de trabajo: «Tenemos interés e intención de contactar y crear algo a nivel local, entre los objetivos sería ese, formar parte de algún grupo interreligioso, algún tipo de actividad interreligiosa»<sup>29</sup>. En algunos casos también se esgrime como mayor impedimento para la articulación de cauces

---

23. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

24. Comunidad islámica (San Adrián).

25. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

26. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

27. La Casa de la Alabanza (Tudela).

28. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

29. Fe bahá'í (Tudela).



Mesa redonda de las confesiones minoritarias existentes en Navarra  
Fuente: Cátedra UNESCO de Ciudadanía, Convivencia y Pluralismo

de diálogo interreligioso la falta de competencia en este tipo de asuntos. Es decir, se conoce la existencia de estos encuentros pero se supone delegada en otras instituciones más representativas y habituadas a estos actos. En resumen, este tipo de relaciones se circunscriben a los niveles de trabajo correspondientes a lo que podrían denominarse «expertos»:

Nosotros aquí no lo hacemos pero creo que en Madrid si se hace [...] Lo hacen a nivel de expertos. Nos invitan cuando hacen alguna cosa pero nosotros somos gente normal<sup>30</sup>.

En un plano más estructural también se llega a afirmar que estas prácticas no pueden ser asumidas por las propias confesiones sino que debe existir una iniciativa institucional que agrupe estos intereses y coordine los deseos de diálogo para que estos puedan llevarse a la práctica: «No hay coordinación entre las confesiones [...] El Estado no trabaja en conjunto sino con cada uno y en su confesión por lo que es difícil»<sup>31</sup>. Por ello, en algunos casos, las actividades desarrolladas son insertas en motivaciones desde un punto de vista de índole organizativo en un marco más amplio, generalmente a nivel estatal: «En varias comunidades autónomas se está integrado en lo que se llama plataformas de diálogo interreligioso»<sup>32</sup>.

---

30. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

31. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

32. Fe bahá'í (Valle de Erro).

### **Diálogo no formalizado en una estructura permanente**

En segundo lugar, se encontrarían aquellos grupos que establecen relaciones con otras confesiones pero sin llegar a estructurarse en instituciones de trabajo permanente. Esta sería la situación más habitual entre las confesiones religiosas minoritarias asentadas en Navarra. En este espacio podría hablarse de un amplio espectro de contactos: personas conocidas que profesan otra religión, encuentros cotidianos con otras personas, amistades o visitas puntuales: «Conocemos a personas de otras religiones como adventistas y así»<sup>33</sup>, «Tenemos relaciones en plan de amistad pero no llega a un plan de plataforma»<sup>34</sup>, «Hemos contactado con un sacerdote cristiano»<sup>35</sup>. Esta tipología de relaciones adquiriría una condición informal y, por tanto, no resultaría de un impulso por establecer cauces de diálogo en materia religiosa. En algunas ocasiones, se subraya especialmente que estos contactos no se producen entre representantes de instituciones sino entre personas de base de otras confesiones: «Con el cura no nos solemos juntar, solo con la gente normal»<sup>36</sup>. Las entidades que establecen estas relaciones alegan motivos principalmente religiosos:

Tenemos vocación ecuménica, por supuesto, es decir, de coincidir con otras sensibilidades espirituales [...] Hemos tenido iniciativas para crear foros de encuentro con musulmanes y con cristianos<sup>37</sup>.

Para nosotros es muy positiva porque está entre los objetivos prioritarios de la Fe bahá'í, fomentar el espíritu de la relación interreligiosa<sup>38</sup>.

Las actividades en esta dirección tienen, como se indicaba, un carácter puntual. Entre los acontecimientos de estas características destacarían, por ejemplo, las jornadas «Diálogo Interreligioso Cristianismo-Budismo» organizadas por el Centro de Meditación Budista Karma Samten Ling y patrocinadas por la fundación Hemen Orain que tuvieron lugar en la Escuela de Estudios Sanitarios de la Universidad Pública de Navarra en febrero de 2003. Este encuentro, que contaba con la presencia de teólogos de Oriente y Occidente, se presentaba desde la necesidad de impulsar un «diálogo interreligioso para sondear respuestas a la crisis planetaria global que vivimos hoy en día»<sup>39</sup>. Las sesiones efectuadas llevaban por título «Confluencias del budismo tibetano y la aspiración a lo trascendente del hombre occidental» y «Experiencia-vivencia, aquí y ahora, del

---

33. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

34. Comunidad islámica «Mezquita Al-Badr» (Pamplona).

35. Fe bahá'í (Tudela).

36. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

37. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

38. Fe bahá'í (Tudela).

39. <http://www.chenrezy.net/castellano/centro/eventos/2003/dialogo.html>



Visita al Monasterio de Leyre. Plegarias en tibetano y encuentro con el Abad  
Fuente: <http://www.chenrezy.ne>

cristianismo y el budismo». De igual forma, el budismo navarro apunta su participación en diversos encuentros de carácter interreligioso organizados por el Arzobispado de Pamplona que tuvieron lugar en el marco del aniversario del nacimiento de San Francisco Javier.

En este mismo espacio de actividades se encontrarían algunas visitas significadas como, por ejemplo, por evidente su repercusión, la realizada por el Dalai Lama a Navarra en junio del año 1990<sup>40</sup>. Uno de los centros budistas en Navarra destaca la implicación que esta visita tuvo para la sociedad navarra en su conjunto y, en especial, en lo concerniente a las relaciones de otras religiones con la confesión mayoritaria:

---

40. La prensa reflejó el acontecimiento de forma destacada y resulta significativa, enlazando con inicial importancia concedida al vínculo de los contextos con la práctica religiosa, la simbólica asociación entre la confesión católica y el territorio navarro a través del intercambio institucional de regalos: «Lamas, monjes, servicios de seguridad y algunos seguidores del premio Nobel de la Paz han culminado una visita a Navarra de dos días de duración, invitados por el Gobierno de esta comunidad, que ha despertado las simpatías y la curiosidad de los ciudadanos por las andanzas de un hombre sencillo vestido únicamente con una túnica de color azafrán y calzado con sandalias, que ha repartido sonrisas y alguna que otra sonora carcajada en el transcurso de los actos oficiales ofrecidos en su honor [...] De Navarra, la comitiva budista se ha llevado una reproducción de la efigie de san Miguel de Aralar, como símbolo de la espiritualidad de Navarra, y una edición de lujo del libro sobre el palacio de la Diputación [...] Políticos y periodistas se han dirigido a él en todo momento llamándose «Su Santidad», y él, invariablemente, ha encabezado sus discursos llamando «hermanos y hermanas» a todos los presentes, a quienes ha considerado en todo momento «nuevos seres humanos a quienes tengo el inmenso gusto de conocer» [...] Además del Parlamento y de la Diputación, el Dalai visitó ayer el monasterio de San Salvador de Leyre y celebró un acto ecuménico con el arzobispo de Pamplona, José María Cirarda, en la parroquia de San Miguel, de la capital navarra. El Dalai pronunció una oración en tibetano y Cirarda lo recibió en inglés a las puertas de la iglesia. Ambos encendieron unos cirios portados por jóvenes universitarios y el acto acabó con unos minutos de reflexión en silencio» Fuente: [http://www.elpais.com/articulo/espana/GYATSO/\\_TENZIN/\\_DALAI\\_LAMA/CHINA/NAVARRA/CHINA/TIBET/Buda/ha/venido/Pamplona/elpepiesp/19900605elpepinac\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/espana/GYATSO/_TENZIN/_DALAI_LAMA/CHINA/NAVARRA/CHINA/TIBET/Buda/ha/venido/Pamplona/elpepiesp/19900605elpepinac_4/Tes)



Imágenes de las jornadas  
Fuente: <http://www.chenrezy.net>

La iglesia lo acoge como líder religioso, que en Navarra fue un boom, y el Gobierno de Navarra [...] Fue muy importante para todo el trabajo que se estaba haciendo de abrir la sociedad y la mentalidad a este pluralismo del que hoy podemos estar hablando<sup>41</sup>.

En un orden menor también se incluirían, las visitas que, invitados por el Centro de Estudios y Meditación Budista Karmapa Mikyö Dorje, diferentes lamas y monjes han realizado al territorio navarro. Como ejemplo, los lamas y monjes de la comunidad de «Pal Karmae Sangha» de Rumtek aprovecharon durante su estancia en Navarra en el año 2004 para visitar el Monasterio de Leyre, «manteniendo así el espíritu ecuménico del fundador del Centro KMD, J.J. Juanotena, Bodhisattva Lama Jesús»<sup>42</sup>:

El descrito escenario de los encuentros interreligiosos también requiere cierta estructura. Determinados grupos que practican el diálogo interreligioso indican que su apertura no contempla todas las iniciativas planteadas sino que estas tienen que tener un grado de formalidad adecuado para que su presencia pueda considerarse conveniente:

No vamos a todas las llamadas que hay, sino que respondan un poco al nivel de seriedad que buscamos en la comunicación [...] Depende de la seriedad, del nivel del programa, de participación, qué es lo que se busca, participas o no<sup>43</sup>.

---

41. Centro Karmapa Mikyö Dorje (Pamplona).

42. <http://www.chenrezy.net>

43. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

Por último, la posibilidad del diálogo interreligioso, aunque se realice desde una escala «doméstica», es decir, inserta en el citado marco de convivencia cotidiana: «Cristiano que yo puedo, hablo con él»<sup>44</sup>, generalmente supone, como cabría pensar, menos dificultades que el entendimiento con aquellas personas declaradas agnósticas o ateas a las cuales se les adscribe habitualmente una menor disposición dialéctica:

Hay mucha gente que no tiene ninguna religión [...] No saben nada y dicen: «creéis mucho de este Dios de Mohamed... eso no es verdad no hay Dios ni nada...» [...] Esos no entienden mucho [...] Cerrados<sup>45</sup>.

### **Contactos prolongados y actividades compartidas**

En último lugar, se encontrarían aquellas relaciones que se prolongan en el tiempo y que, en ocasiones, suponen incluso una ayuda importante para el desarrollo de las actividades de las propias entidades. En este espacio el beneficio se extiende a la cesión de espacios, las liturgias compartidas, experiencias de predicación conjunta, etcétera: «Tenemos buena relación con jesuitas, nosotros encantados»<sup>46</sup>, «Tenemos una relación perfecta con el párroco de la iglesia, nosotros vamos, hemos predicado en sus liturgias, ellos han venido y han predicado aquí»<sup>47</sup>. Como es señalado en el primer testimonio, en el caso de Tudela se produce incluso una cesión de aulas para la impartición de religión islámica a niños y niñas en horario extraescolar. En otras ocasiones, los encuentros entre diversas confesiones derivan en actividades comunes como las oraciones conjuntas. En uno de los casos esta actividad nace de la relación recíproca entre comunidades cristianas especificando que esta apertura es posible desde la búsqueda de la unidad fundamentada en criterios y bases compartidas. La valoración de esta actividad (como una novedad en el marco de la localidad) fue muy positiva pese a como puede comprobarse en el propio discurso, la presencia de iniciales temores:

Nosotros hace poco tuvimos una reunión con las iglesias de la ciudad [...] Se invitó a todos [...] Se hace una reunión a la oración fraternal [...] Hicimos una con los adventistas y con católicos que vinieron monjas seglares y estuvimos aproximadamente unas 50 personas [...] Vienen católicos, adventistas, estuvieron también de la Iglesia Evangélica de Filadelfia algunos miembros y vienen con ciertos miedos, tabúes. ¿Qué nos irán a decir? Pero fue todo lo contrario porque buscamos la unidad y primar todo lo que nos une más

---

44. Hombre musulmán (Villafranca).

45. Mujer musulmana (Villafranca).

46. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

47. La Casa de la Alabanza (Tudela).

que los puntos que nos separan. Buscando la relación de la convivencia con lo que nos une lo demás se disipa. El respeto mutuo entre todos es la base de la convivencia<sup>48</sup>.

Del mismo modo, e insertos en esa dinámica de colaboración entre comunidades, podría también incluirse que la cesión de espacios entre distintas confesiones, fundamentalmente entre el espectro cristiano, es una realidad que frecuentemente deriva en el establecimiento de vínculos que puedan dar cabida a la posibilidad de diálogo aunque no sea adquiera una dimensión institucionalizada.

### Foro Espiritual de Estella

En el marco de los encuentros e iniciativas de diálogo interreligioso existentes en Navarra, es el Foro Espiritual de Estella el señalado con mayor insistencia entre las confesiones consultadas. Este es aludido como la principal referencia en materia de diálogo interreligioso en el territorio navarro aunque no se haya participado directamente en él. Si bien es manifiesta esta centralidad, las confesiones minoritarias con mayor volumen de personas como, por ejemplo, comunidad evangélica y musulmana, no participan asiduamente, salvo casos puntuales, en las dinámicas y encuentros de este Foro.

Lo están haciendo en Estella, reuniones de un montón de iglesias. Cada año me parece que se reúnen. No hemos ido y este año tampoco<sup>49</sup>.

A nivel organizativo, este encuentro con varios años de experiencia, cuenta con el apoyo del Ayuntamiento de Estella y el Instituto «Tierra Estella» que realizan la cesión de infraestructuras y servicios. También es apoyado por la fundación Pluralismo y Convivencia, así como AUDIR (Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso UNESCO-CAT). El colectivo organizador del mismo es la entidad «Alalba. Fe, Diálogo y Encuentro» que posee sede en San Lorenzo de El Escorial (Madrid) y una delegación en Zubielki (Navarra). Entre sus contenidos sobresale la creación de redes espirituales a través de «encuentros, foros y ceremonias de carácter universal y ecuménico»<sup>50</sup>. Precisamente, el nacimiento del Foro Espiritual de Estella es definido en los siguientes términos:

---

48. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

49. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

50. «La Asociación dirige su vocación al campo de los nuevos medios de comunicación social, con el objeto de incidir en los mismos, fomentando los valores de filiación divina y fraternidad humana. La Asociación alienta igualmente el nacimiento, desarrollo y fortalecimiento de las redes espirituales de carácter plural, abierto y no sectario que están surgiendo en nuestros días,

El Foro Espiritual de Estella nace del convencimiento de que en un tiempo de pluralismo religioso y cultural como el nuestro, el diálogo entre las diferentes tradiciones religiosas y espirituales constituye un valor en sí mismo y un cambio profundo en las relaciones mutuas entre dichas tradiciones. Supone además un factor decisivo para el establecimiento de una convivencia social justa y pacífica<sup>51</sup>.

Este encuentro, pese a que algunas entidades lo señalan como susceptible de mejoras en aspectos concernientes a su organización y desarrollo, supone una iniciativa ecuménica de relevancia en el territorio y, en términos generales, adquiere una evaluación positiva por parte de las confesiones que han tomado parte en él. En consecuencia, es descrito como un espacio actual que desarrolla una línea de trabajo de interés. Además, tanto los contenidos de las mesas redondas u otras actividades como, por ejemplo, los recitales de poesía mística, tienen una importante proyección exterior debido a su posterior difusión pública a través de formatos como DVD. Como resultado, es frecuente recoger testimonios positivos y los consiguientes deseos de continuidad de esta iniciativa:

Hemos colaborado en las dos ediciones que ha habido [...] La veo muy buena y espero que se desarrolle más. Me parece muy enriquecedor [...] Me parece que la gente que lo organiza es gente muy honesta y muy generosa [...] Se nota que no quieren protagonismo sino que sinceramente quieren promover la causa del diálogo interreligioso y se agradece<sup>52</sup>.

## Consulta, reconocimiento y relación con instituciones

Desde el comienzo se apuntaba que uno de los aspectos centrales para conocer la realidad de las confesiones minoritarias es examinar su inserción en el contexto

---

merced a las grandes posibilidades de comunicación e intercambio de información que generan las nuevas tecnologías y muy especialmente Internet. Trabajamos activamente en la articulación y fortalecimiento de redes espirituales, alternativas... así como de todas aquellas voluntades creadoras dispuestas a participar activamente en el cambio positivo de estos tiempos. Deseamos en síntesis alentar a los hombres y mujeres de buena voluntad a establecer rectas relaciones y a constituir redes de mutua cooperación con vistas al acercamiento entre las comunidades religiosas y espirituales y a la elevación de la humanidad de acuerdo con los principios universales de amor y paz. La Asociación trata de poner en práctica ese ideario de síntesis espiritual mediante la organización de encuentros, foros, ceremonias... de carácter universal y ecuménico». Información extraída de la página web de la entidad (<http://www.foroespirtual.org>).

51. <http://www.foroespirtual.org>

52. Fe bahá'í (Valle de Erro).

navarro. Para ello, los dos siguientes apartados comprenden a este en una doble dirección. En primer lugar, el marco institucional y, posteriormente, el entorno de proximidad del espacio físico cotidiano de relación.

Anteriormente era recalcada la importancia del reconocimiento social en las estrategias de trabajo de las entidades. Es decir, la necesidad de cobrar una imagen pública no problemática en un escenario religioso definido por la preeminencia de la confesión católica. Una de las mayores fuentes de reconocimiento se deposita en el ámbito institucional con el que es preciso entablar relaciones: «Tratamos de establecer unas buenas relaciones con los gobernantes y tratamos de informarles de nuestra presencia y actividades»<sup>53</sup>.

### **Marco legal y registro de las entidades religiosas**

El primer paso para una posibilidad real de reconocimiento es la inscripción en el registro de entidades religiosas. Este trámite concede una existencia social que actúa como aval en la presentación del propio proyecto en aspectos organizativos cotidianos como, por ejemplo, la solicitud de un préstamo hipotecario para la compra del local, los contactos con las entidades locales, etcétera. El registro es contemplado además como una adquisición jurídica de derechos y devolución de obligaciones ante el Estado. También es habitualmente percibido como una vía de igualación ante el resto de confesiones y, especialmente, ante la mayoritaria. En resumen, cada entidad logra en su práctica cotidiana una significación que no pasa desapercibida en el discurso de los grupos visitados y que, en muchas ocasiones, es indicado como una fórmula de equiparación de derechos y reconocimiento explícito:

Nuestra mejor defensa es decir que estamos reconocidos por el gobierno español y eso te da una fuerza a la hora de defender tu proyecto porque sino automáticamente la gente te dice que no [...] Ese peso jurídico a nosotros nos da una posibilidad tremenda. Espero que se siga manteniendo y que de alguna manera se marque la diferenciación entre las organizaciones [...] Nosotros tenemos unas obligaciones también frente al estado, no tributamos porque no estamos dados de alta en la seguridad social, pero nosotros tenemos los mismos derechos que los católicos por ejemplo, exactamente igual<sup>54</sup>.

El cumplimiento del ordenamiento jurídico común para el resto de ciudadanos y ciudadanas es una fundamentación recurrente entre las entidades.

---

53. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Pamplona).

54. La Casa de la Alabanza (Tudela).

Destaca que las posibles relaciones institucionales deben ser enmarcadas en esta dimensión convivencial que, por lo general, se define como no conflictiva y común al resto de la ciudadanía:

Lo básico. Nuestros impuestos, nuestras obligaciones y nuestros derechos, si más [...] Cumplir con las normas que están establecidas o las leyes y punto<sup>55</sup>.

Algunas comunidades interpretan esta serie de contactos con las instituciones a través del cumplimiento de la legislación vigente como positivos ya que se insertan en una dinámica normalizada y, como consecuencia, suponen un reconocimiento a la labor que se desempeña:

Hace poco llamaron la policía de Navarra para decirnos que iban a visitarnos y ver los papeles que teníamos. Han estado por aquí y les hemos entregado una copia de la autorización que tenemos. Normal<sup>56</sup>.

Si bien se define como una meta alcanzable la equiparación de derechos con el conjunto de la ciudadanía, existen demandas por parte de algunas confesiones que se dirigen a lograr una plasmación legal de este reconocimiento en el propio seno de las confesiones minoritarias. Es decir, permitir alcanzar un estatus similar de reconocimiento que aquellas confesiones amparadas bajo la fórmula del Notorio Arraigo<sup>57</sup>. En uno de los contactos mantenidos con miembros de la comunidad bahá'í se incidía en el carácter restrictivo que esta fórmula suponía para determinadas confesiones que no disponen de este estatus jurídico. El interés del siguiente testimonio subyace en la importancia otorgada al reconocimiento jurídico como fórmula de acceso a un reconocimiento social.

---

55. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

56. Comunidad islámica (San Adrián).

57. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa, de 5 de julio de 1980, en su artículo 7, párrafo 1º, dicta lo siguiente: «El Estado, teniendo en cuenta las creencias 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». Por tanto, más allá del registro, existe una segunda categoría de reconocimiento oficial bajo el concepto Notorio Arraigo. Esta categoría puede ser solicitada a la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia. Esta comisión está compuesta por miembros de la Administración, representantes de las confesiones que cuentan con este reconocimiento y expertos de varios campos. La obtención de este reconocimiento permite a las confesiones establecer acuerdos o convenios de cooperación con el Estado español y beneficiarse de, entre otras, medidas en materia fiscal. En la actualidad las confesiones minoritarias que disponen del estatus de notorio arraigo son las siguientes comunidades: evangélica, judía, mormona, testigos de Jehová y budista. El modo de interlocución con el Estado se realiza a través de las estructuras federativas de cada confesión.

Del mismo modo, traslada nítidamente la necesidad de equiparar al conjunto de confesiones en sus relaciones con el Estado:

Creo que eso del notorio arraigo me parece un tema bastante antidemocrático porque, por ejemplo, la Fe bahá'í lleva en España desde el año 1938 y yo no sé que notorio arraigo tenemos que demostrar para estar en igualdad de condiciones [...] ¿Qué es el notorio arraigo? ¿Qué seamos más? No sé, cuando hay muchos países en la Unión europea como, por ejemplo, Francia, con todo lo que se dice de Francia que es un estado como muy restrictivo con el hecho religioso, la Fe bahá'í está reconocida como una asociación de culto que es el rango máximo que puede tener una religión en Francia, o sea, asociación de culto no es algo menor en Francia sino como aquí sería una confesión que tiene un convenio con el Estado y, sin embargo, aquí todavía andamos ahí [...] Además es algo bastante endogámico cómo se ha gestionado [...] Esto del notorio arraigo es como un club privado con derecho de admisión. Desde el punto de vista jurídico decía eso. Al final se convirtió durante diez años que no se admitía a nadie, había representantes de las religiones que estaban ya dentro y de nadie más, entonces, ¿puedo entrar? No [...] No sé cómo está el tema ahora, yo no soy representante de la comunidad bahá'í en España, sé que hubo unos años que se estuvo mirando el tema y se decidió no solicitarlo porque había otras confesiones que no tenían notorio arraigo y que nos parecían bastante más potentes numéricamente que nosotros y lo habían pedido y les habían rechazado y parece ser que si lo pides y eres rechazado como que ya estas ahí en una especie de limbo. Entonces preferíamos asegurar y esperar un poco más. Pero bueno, no sé, si el Ministerio de Justicia te reconoce como una entidad religiosa, yo no sé por qué hay que hacer como un segundo embudo para tener el notorio arraigo. Es como una especie de mención de calidad, entonces sí que eres un ser, o sea, una entidad religiosa digna de los mismos derechos pero sino no [...] Yo creo que desde el momento en que el Ministerio de Justicia te está reconociendo..., o sea, yo no creo que el Estado no tiene que entrar en valorar lo que cree la gente. Si no es ilegal, si está reconocido por el Ministerio, ya debería tratarte de una manera equilibrada<sup>58</sup>.

Por último, como se comprobaba inicialmente en el momento de acotar el campo de identificación del escenario religioso y, posteriormente, a la hora de cuantificar el espacio de las confesiones minoritarias mediante los registros; las posturas no son concordantes en el conjunto de las agrupaciones visitadas. La formalización del registro en el Ministerio de Justicia trata de ser evitada en alguna ocasión debido a la no consideración (o consideración matizada)

---

58. Fe bahá'í (Valle de Erro).

del grupo como entidad religiosa. En estos casos, la cobertura legal necesaria para el desarrollo de la entidad busca fórmulas paralelas como, por ejemplo, el registro en el espacio de las asociaciones culturales:

Hay dos tipos de funcionamiento y organización. Por un lado, a nivel de estamento social para tener la cobertura legalizada. En ese sentido, este centro funciona como una asociación de la cual el presidente es Aitor. Pero respecto a la actividad que se realiza en el centro, la directora del centro es Antxoni. Existe una diferencia entre la dirección espiritual y la dirección a efectos legales. La inscripción en el registro de asociaciones está realizada como asociación cultural<sup>59</sup>.

### Apertura vs. cierre

El establecimiento de relaciones requiere un paso previo: la consulta. La demanda de información por parte de instituciones cercanas (vecinales, municipales, etcétera) o el interés hacia las actividades que estas desempeñan suele ser el punto de partida para iniciar posibles relaciones: «Nos preguntan cuántos estamos, cuál es la convivencia, cómo andamos con las obras, cómo va la comunidad, etcétera»<sup>60</sup>. En esta dirección, se apunta mayoritariamente, y salvo puntuales excepciones, que no existen interlocuciones estables de este tipo. Aunque el deseo de la mayoría de las entidades sería contar con canales de comunicación con el entorno cercano, la realidad es muy distinta:

Cuando me mandaste el e-mail yo dije: «esto me suena raro, ¿qué nos pregunten qué pensamos?». Y me costó contestarlo porque dije: «qué raro que me vengan a preguntar lo que pienso» [...] Nunca, ningún organismo público, nunca<sup>61</sup>.

Nadie ha venido aquí a interesarse en qué es lo que creemos y hacer foros, que sería interesante, hacer conferencias y poder plasmar en la sociedad qué creen los evangélicos<sup>62</sup>.

Los posibles contactos son habitualmente producto de la emergencia de una necesidad concreta. Y, por tanto, son las propias entidades las que ordinariamente toman la iniciativa para presentarse o articular una posible demanda ante las autoridades competentes:

---

59. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

60. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

61. La Casa de la Alabanza (Tudela).

62. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

Nosotros hace dos o tres años nos presentamos al ayuntamiento para decirles quiénes éramos, les llevamos un dossier, le regalamos una Biblia al alcalde o a la primera teniente de alcalde, el alcalde no estaba en ese momento porque tenía cosas que hacer. Nos recibieron, las relaciones son buenas y la colaboración en cuanto nosotros solicitamos permisos para nuestras actividades lúdicas, en parques, etcétera, son buenas. Estamos dentro del orden de la ley y ellos los permisos que les hemos solicitado nos los han concedido. De momento no hay ningún problema<sup>63</sup>.

Si nosotros necesitamos alguna cosa por lo que sea pues vamos a ellos y hablamos con ellos<sup>64</sup>.

Nosotros hemos mandado cartas y no nos han contestado<sup>65</sup>.

A pesar de hacerse patente la generalizada disposición aperturista al diálogo, se manifiestan situaciones de desinterés o falta de atención de estas demandas por parte de las instituciones. De tal forma, se dibuja una gran distancia entre instituciones y entidades religiosas achacable a una falta de disposición por parte de las primeras: «Siempre ha sido muy lejana, como muy distante, pero no por nuestra culpa»<sup>66</sup>. Entre las causas esgrimidas desde las entidades que parecen dar explicación a esta señalada desatención hacia el ámbito institucional prevalecen argumentaciones sostenidas en la incidencia de las ideas preconcebidas acerca de la tradicional postura adoptada:

No nos parece que la administración pública tenga ninguna sensibilidad respecto a opciones religiosas que no sean la mayoritaria, la católica y, no es que no queramos, no hay ninguna opción de tener relación con la administración, no creo que haya vamos [...] Es una utopía en Navarra y a nivel de España pensar que la administración sea sensible al budismo, no es que les estorbes, es que no existes porque su demanda va por otro lado y están implicados en otra cosa [...] Demandamos que haya una apertura de mente y se note que tienen en cuenta todas las sensibilidades espirituales o tradiciones religiosas<sup>67</sup>.

Esta percepción negativa se concentra especialmente en los entes locales: «Lo peor es con los ayuntamientos, como que no existimos, no quieren»<sup>68</sup>, «Con

---

63. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

64. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

65. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

66. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

67. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

68. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

el ayuntamiento no hay ninguna relación»<sup>69</sup> y choca con la estimación de la importancia que estas instituciones poseen para facilitar el desarrollo efectivo de las entidades religiosas: «Una mezquita en el pueblo tiene que tener relación con el ayuntamiento porque cualquier necesidad tiene que acudir ahí»<sup>70</sup>.

Otra de las razones de peso para mantener la citada desconfianza se encuentra en la actitud que ciertas instituciones muestran debido a su inmersión en la denominada «arena política». Como resultado, las entidades recelan de los intereses reales escondidos bajo determinadas actuaciones que se producen desde las instituciones locales y sus actores:

La verdad que en este último tiempo ha sido muy buena porque durante muchos años no habían respondido nunca a nada y el día del concierto enviaron una representación. Esto es que se acercan las elecciones y quieren votos. Antes éramos poquitos y entonces era como que no interesaba. Era una minoría y tal. Yo creo que al ver nuestro trabajo aquí dijeron: «aquí tenemos que estar». Y tenemos relación con todos los representantes de todos los partidos políticos. Hablamos con todos ellos, les mostramos nuestras necesidades, todo. Y la verdad es que, ahora, está siendo muy cordial. Responden. Hasta ahora, nada, nunca. Les invitabas a 20.000 cosas y nunca aparecían. Y verdaderamente ahora han aparecido, les mandamos una carta de agradecimiento, nos han contestado, nos hemos quedado... pero somos muy independientes políticamente no defendemos ni a uno ni a otro. Hablamos con todos los representantes de todos los partidos políticos<sup>71</sup>.

Estos días me dirigí al Ayuntamiento para hacer lo que es la cultura de la Biblia y se nos ha denegado porque dicen que estaban bajos de presupuesto. Yo quiero pensar que es eso pero estamos en elecciones igual las cosas que priman es que no saben si estarán y por eso no se quieren comprometer [...] Los grupos minoritarios... realmente... es una demagogia... les importamos muy poco. Ellos donde sí se interesan es donde pueden sacar votos y donde pueden encontrar interesante para ellos, para sus funciones. Pero los grupos minoritarios les preocupan muy poco<sup>72</sup>.

Con los partidos políticos nada [...] Estamos sin más. Nos mantenemos al margen<sup>73</sup>.

---

69. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

70. Comunidad islámica (Cintruénigo).

71. La Casa de la Alabanza (Tudela).

72. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

73. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

Con lo que son los partidos políticos nosotros no mezclamos política con religión [...] Aquí se respetan todas las concepciones políticas que hay pero nosotros aquí es una cosa privada. Lo que prima para nosotros es nuestra fe. Eso está por encima de las confesiones y de los partidos políticos<sup>74</sup>.

Las implicaciones del componente migratorio en la mayoría de las entidades tienen una incidencia notable en el posicionamiento ante el terreno político. Los colectivos donde su masa social es mayoritariamente originaria de otros países subrayan la necesidad de ser cuidadosos con determinadas participaciones políticas ante el desconocimiento de la realidad:

Cuando pasó el atentado este de Madrid pues también hemos contado que pasan cosas muy raras y tenemos que estar muy atentos de no estar implicados con gente que no conocemos para no pasar una mancha a la Iglesia. Tenemos que estar muy atentos todos. Primero hay que ver quién es tu amigo y luego seguir. Hay que hablar con todo el mundo pero si ves que parece muy raro lo mejor sería rechazar. Porque nosotros, como somos extranjeros, no podemos entender muy bien las opiniones o la vida... porque llevamos muy poco tiempo aquí y a lo mejor una persona cree que nosotros tenemos la razón y las otras dicen que nosotros tenemos la razón... Para nosotros nos viene muy difícil comprender las posiciones de cada partido político o de varios grupos diferentes de este país porque tampoco lo podemos entender muy bien porque no llevamos tanto tiempo para poder estudiar muy bien la historia. Por eso, es preferente no tratar estos problemas. No porque da igual lo que pasa. Estamos contra la violencia, estamos por la paz, pero a veces hay unas cosillas que no puedes opinar porque no entiendes muy bien la historia. Y la historia como es un objeto muy raro y muy difícil de este mundo, pues a veces hay que tener mucha paciencia de preguntar, de estudiar, de ver y luego opinar de todo esto. Nosotros preferimos rezar más y que Dios nos ayude para que tengamos la mente iluminada para ver cómo hay que actuar, para no dañar a este pueblo porque este pueblo nos ha acogido a nosotros muy bien. Para nosotros España es un país muy dulce. No sé cómo lo tratan otras comunidades, otras religiones u otros países diferentes pero para los rumanos, para los ortodoxos en general que hay en España, nos parece un país muy dulce, muy acogedor además. Claro, ahora podemos opinar de esto porque ya hemos vivido varios años. Yo llevo viviendo aquí desde el año 2001. Entonces, más o menos ya algo hemos comprendido y hemos ido viendo pero tampoco es suficiente de entender toda la historia de España porque es bastante complicado<sup>75</sup>.

---

74. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

75. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

Es manifiesto el recelo al acercamiento a las instituciones debido a que estas son vinculadas directamente con los partidos políticos que las ocupan en cada momento y no se pretende establecer un nexo directo con ellos que pudiera ir en perjuicio de la obtención del reconocimiento social. De este modo, pese a que en numerosas ocasiones las demandas se dirigen al ámbito económico (acceso a ayudas, apoyo financiero, etcétera), la búsqueda del reconocimiento social a través de la cabeza visible de sus representantes es un elemento cardinal. Esta demanda es especialmente significativa porque ahonda en la necesidad de conferir visibilidad a una serie de actividades sobre las que existe un gran desconocimiento:

Quando hablo con el alcalde o algún representante político, yo aquí no vengo a pedir nada. Nosotros estamos de servicio a la comunidad [...] Si recibimos ayudas de algún tipo, que no necesariamente tiene que ser económica sino decir «están aquí y están haciendo algo» eso ya para nosotros es lo más<sup>76</sup>.

Por último, atendiendo a la citada falta de receptividad de algunas instituciones y aterrizando en un plano eminentemente práctico, en algunas ocasiones se indica que, paradójicamente, resulta más sencillo solventar ciertos problemas a través de las instituciones generales del Estado que desde los propios entes locales: «Desde Madrid podemos solucionar más problemas que desde aquí»<sup>77</sup>.

### **Escenario de contactos: consulta y relaciones estables**

Como se indicara inicialmente, Stepan proponía un modelo empírico para medir la calidad de una democracia basada en las «tolerancias mutuas». Estas eran concebidas como esos «límites mínimos de libertad de acción que deben ser creados por las instituciones políticas vis-a-vis con las autoridades religiosas, y también por los individuos y los grupos religiosos vis-a-vis con las instituciones políticas». Es decir, establecía un necesario vínculo de contactos para el mantenimiento convivencia democrática. En este sentido, y remitiéndonos al escenario local, salvo en aquellas entidades con una trayectoria histórica más dilatada donde la propia presencia continua en el territorio ha propiciado mayores opciones de contacto, se dibuja un escenario con ausencia de relaciones institucionales. Sin embargo, al igual que en otros ámbitos estudiados, existen tendencias y actitudes dispares que obligan a una clasificación de las distintas realidades existentes.

En primer lugar, están las confesiones que no han realizado esfuerzos (o estos no han fructificado) en esta dirección debido a diversos factores entre los

---

76. La Casa de la Alabanza (Tudela).

77. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

que se encuentran, por ejemplo, el conocimiento previo que tenían de la poca efectividad de las mismas: «Ni la hemos buscado, por el conocimiento que tenemos de esas estructuras porque hemos estado trabajando ahí»<sup>78</sup>, la no consideración de la necesidad de estas por falta de espacios de trabajo coincidentes «No tenemos al no hacer actividades»<sup>79</sup>, limitaciones respecto a la capacidad de maniobra: «Con el Gobierno todavía no nos ha dado tiempo de coger unas relaciones, como soy solo para Navarra y La Rioja no llego con todo»<sup>80</sup>, escasa demanda de ese vínculo: «No hemos ido a requerirles nada»<sup>81</sup> o una predisposición negativa hacia la comunidad que representan: «No quieren saber nada de las comunidades musulmanas»<sup>82</sup>. Por último, también cabrían en este espacio aquellas realidades en las que la ausencia de iniciativas se produce derivado de la delegación de estas tareas a las instituciones federativas competentes en las relaciones institucionales tanto locales como estatales:

El Ayuntamiento de Pamplona y el Gobierno de Navarra no tienen competencias para tratar en temas religiosos [...] Yo tengo las relaciones con el gobierno a través de la FEREDE [...] Pertenece a la FEREDE y ya estás representado ante el Estado [...] En España los ayuntamientos no tienen competencia en materia religiosa y es un problema [...] Tenemos buena relación pero no buscamos relaciones oficiales con las instituciones<sup>83</sup>

En varias entrevistas se apuntó que este tipo de actividades son consideradas de una envergadura mayor a las capacidades de la propia entidad y, por tanto, si se producen, son relegadas, al igual que sucedía con el diálogo interreligioso, al plano personal. Es decir, aunque no se establezcan relaciones en un ámbito institucional (gobiernos, ayuntamientos, etcétera), en ocasiones existen vínculos puntuales que facilitan el acercamiento con personas que conforman estos espacios como, por ejemplo, derivadas de contactos laborales o de amistad:

De momento todavía no está bien asentada [...] Hay como personas pero no como entidad<sup>84</sup>.

Yo trabajo en el ayuntamiento [...] Mi mujer trabaja como asistente social para los gitanos y suelen preguntar. Por ella lo pedimos y lo dejaron. Pero venir, no vienen<sup>85</sup>.

---

78. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

79. Fe bahá'í (Tudela).

80. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

81. Comunidad islámica (Cintruénigo).

82. Comunidad islámica (San Adrián).

83. Biltokia Cristiana Vino Nuevo (Pamplona).

84. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

85. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

El alcalde es mi amigo. Le invité aquí hace un mes. Estuvo el alcalde, el sargento de la guardia civil y los municipales. El alcalde conmigo es uña y carne [...] Tengo amistad en la guardia civil, los municipales...»<sup>86</sup>

Estas relaciones pueden considerarse facilitadoras en aspectos como el acceso a la información, superación de trámites burocráticos, contactos con el entorno, etcétera. No obstante, si se establece como objetivo prioritario el reconocimiento, esta modalidad de contacto no resulta suficiente. Del mismo modo, las posibilidades que este tipo de relaciones proveen son más limitadas que un modelo institucional normalizado.

Entre las entidades que afirman mantener relaciones normalizadas y tratos con espacios institucionales el espectro de opciones es amplio. Por lo general, podría apuntarse que el modelo de relación instituido responde a una doble dirección. Por un lado, el respeto y reconocimiento por el servicio espiritual prestado. Este escenario se ve reafirmado por contactos frecuentes y visitas puntuales como, por ejemplo, actos de inauguración. Estas visitas son la fórmula más común y, como señalan varios de sus responsables, el objeto fundamental es adquirir una notoriedad mediática que no se corresponde con la colaboración cotidiana. Varias de las confesiones establecidas en Navarra han sido objeto de estas visitas en distintas inauguraciones de sus centros de culto como así lo reflejan diversos medios de comunicación:

Alrededor de un centenar de personas acudieron ayer a las 19 horas a la inauguración de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, situada en el barrio de la Rochapea de Pamplona. Aunque el centro está orientado a personas de etnia gitana, el pastor evangélico Agustín Jiménez Jiménez insistió en que sus puertas están abiertas a todo el que quiera. Se trata del segundo centro de estas características en la zona ya que el primero, localizado en Berriozar, se estaba quedando pequeño. «Además, este es un barrio en el que había una gran cantidad de familias que lo solicitaban y era necesario estar más cerca de ellas para poder atender a sus necesidades», explicó Jiménez. Este nuevo templo cuenta con modernas instalaciones y un sistema de insonorización además de una pequeña sala de juegos para los niños. El acto de inauguración y la posterior celebración de las alabanzas contaron con la presencia de numerosos patriarcas de la zona y de la alcaldesa de Pamplona, Yolanda Barcina, que ofrecieron su apoyo a esta comunidad religiosa en esta nueva andadura<sup>87</sup>.

En un acto durante la inauguración de la Mezquita Al Badr de Pamplona los responsables de la Comunidad Islámica de Pamplona Mezquita Al Badr, invitaron a la inauguración de la mezquita a personalidades del Ayuntamiento

---

86. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

87. *Diario de Navarra*, Paula Vilella. Pamplona, 2007-10-22.

de Pamplona, representantes de asociaciones del mundo civil del entorno, y que colaboraban con la comunidad, mediadores sociales, y destacados vecinos del barrio de San Jorge. El presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), Riay Tatary asistió a la Inauguración acompañado por el coordinador de la UCIDE en el norte Fawwaz Nahhas, ambos felicitaron a los responsables de la Comunidad por el trabajo bien logrado y invocaron a Allah que les ayude para seguir con el mismo entusiasmo para mejorar la situación de la comunidad<sup>88</sup>.

Por tanto, y como puede comprobarse en los siguientes testimonios, el espacio de colaboración se detiene generalmente en una dimensión que no puede catalogarse como institucionalizada:

Creo que con las autoridades tenemos lo que se llama un buen testimonio, una buena actitud ellos con nosotros y nosotros con ellos. Cuando pedimos permisos normalmente nos los conceden y no hay ningún problema<sup>89</sup>.

En lo que es la fundación estamos en colaboración o estamos respaldados... en la inauguración estuvo la alcaldesa [...] También estamos respaldados con hombres dentro de la policía, altos cargos de policía que reconocen nuestro movimiento y apoyan<sup>90</sup>.

A un nivel superior, se recogen testimonios que apuntan hacia el establecimiento de fórmulas de contacto que, además del reconocimiento por la labor realizada, logran incluso la cesión de locales o la prestación de servicios de forma puntual. Entre esta tipología podría encontrarse iniciativas como la colaboración con el Ayuntamiento de Pamplona de Biltokia Cristiana Vino Nuevo en la presentación oficial del primer disco de música góspel en euskera. Esta colaboración se desarrolló a través del Área de Programación Infantil en Euskera. El responsable de la entidad apunta que, desde su conocimiento, es la única vez que el Ayuntamiento de Pamplona patrocinaba y financiaba un evento de estas características. En esta ocasión, el evento pudo ser realizado en las instalaciones públicas al ser presentado en su dimensión netamente cultural. Salvo el contenido evangélico de las propias canciones, no hubo ninguna otra mención de carácter religioso. Sin embargo, la mayoría de estas fórmulas de contacto se desarrollan principalmente en las celebraciones:

Buenas no, buenísimas, perfectas si se puede decir. Tenemos la suerte de tener un alcalde, persona muy... buen alcalde y su equipo. Gente muy to-

---

88. Pamplona, 05/06/2010, islamedia.

89. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

90. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

lerante, abierta y que está en lo que se pide... muy tolerante con nosotros. Entonces, nos ha echado muchas manos, nos ha echado muchos cables, mucha paciencia, muchas ayudas y mucho apoyo, claro. En Castejón desde que se abrió la mezquita al alcalde sigue en su puesto y nosotros seguimos con él encantados y deseando que siga el también con nosotros [...] Yo digo que es perfecta. De nuestra parte es pobre o es poca cosa pero la hora que nos hemos presentado o pedido algo desde luego lo han cumplido perfectamente<sup>91</sup>.

Que yo sepa han pasado por aquí tres alcaldes y con ninguno de ellos hemos tenido ningún problema. Con ellos muy bien y cualquier cosa en el tema que ellos puedan ayudarnos muy bien [...] La fiesta del Ramadán hemos realizado en un local ahí. Hemos pedido la llave al Ayuntamiento y ningún problema. Incluso ha estado por aquí la policía diciendo que podían echar una mano para facilitar la circulación porque viene mucha gente, vienen muchos coches<sup>92</sup>.

En relación a este último testimonio, cuando las relaciones entre comunidades e instituciones son especialmente fluidas trasciende el entorno y se ensalzan entre otras comunidades como ejemplo a imitar entre el resto: «En Castejón con el ayuntamiento, con el alcalde, tienen buena relación y les reciben muy bien, todo lo que le piden nunca han dicho que no»<sup>93</sup>. Sin embargo, las realidades son extremadamente diversas en relación a los contextos locales y los diferentes niveles de apertura de los dirigentes políticos que están al cargo de los gobiernos municipales. Por este motivo, desde las propias comunidades se es consciente de que las realidades particulares no pueden hacerse extensivas al conjunto del territorio navarro.

Como se indicara en apartados anteriores, el establecimiento de un vínculo entre instituciones y entidades religiosas puede servir como puente de unión y facilita la mediación entre colectivos. Este hecho es especialmente visible en el caso del papel realizado por determinados grupos adscritos a la Iglesia de Filadelfia. Estos actúan como entidades mediadoras facilitadoras entre los organismos oficiales y el colectivo gitano:

Llevamos una buena relación con el ayuntamiento y el Gobierno de Navarra incluso en algunos casos mediamos, somos mediadores dentro de nuestro pueblo [...] El pastor siempre es ser mediador, un juez de paz<sup>94</sup>.

---

91. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

92. Comunidad islámica (San Adrián).

93. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

94. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

También es posible descubrir vínculos de similares características en otras confesiones como el caso del colectivo ortodoxo rumano donde a través de los servicios sociales y desempeñando labores de traducción y apoyo se logra una acercamiento entre comunidades: «En lo que podemos ayudar sobre los niños o en la traducción de algunas cosas, problemas que surgen...»<sup>95</sup>.

En el extremo de máxima incidencia, cuando estas relaciones existen pueden llegar a fructificar y obtener una plasmación en el espacio de las instituciones representativas. Una de las confesiones consultadas apunta como logro significativo la aprobación en una sesión de gobierno a nivel estatal de una iniciativa surgida desde esta entidad religiosa:

Hubo hace como dos años, una campaña que llevamos a cabo para denunciar en España o llamar la atención de las autoridades españolas sobre la persecución de los bahá'ís en Irán, entonces, a ese respecto, yo era el representante de la comunidad bahá'í española en Navarra para contactar con parlamentarios [...] Contacté con varios parlamentarios de los partidos políticos se llevó el tema a una ponencia al Congreso y se aprobó una declaración de apoyo a los bahá'ís de Irán<sup>96</sup>.

En resumen, pese a la citada multiplicidad de situaciones presentes en el ámbito de las relaciones institucionales, existe una extendida demanda hacia una comunicación superior, con mayor nivel de fluidez y en un horizonte que rebese el plano de los contactos meramente personales. De igual manera, pese a las posibles carencias, como ha podido constatarse, el tipo de relación institucional se inserta generalmente en un ámbito local donde los ayuntamientos son los órganos de contacto más habituales. Por último, atendiendo al conjunto de respuestas recibidas, pese a que se constata una carencia notable de relaciones, la ausencia de enfrentamientos con las instituciones propicia que la evaluación del trato sea mayoritariamente expresada en términos positivos.

## **Relación con el espacio social**

Si el apartado anterior abordaba la especificidad de contactos con el espacio institucional en su dimensión gubernamental, el siguiente escenario comprende un marco más amplio donde tienen cabida las relaciones con el contexto de inserción concreto. La amplitud de este marco no hace referencia tanto a su extensión como al número de variables: espacio físico, vecindario, asociaciones, colegios, etcétera.

---

95. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

96. Fe bahá'í (Valle de Erro).

Atendiendo a criterios de proximidad, el primer círculo de relaciones se establece en el espacio social que denominamos entorno. Este marco de análisis comprendería aquellos escenarios donde convergen las comunidades religiosas con el conjunto de la sociedad. La confluencia se produce desde el mutuo reconocimiento de la existencia de ambos cuerpos sociales que no es baladí considerando la citada y continua necesidad de un grado de reconocimiento que las confesiones religiosas minoritarias precisan. Aunque no sería adecuado predefinir como problemáticos estos contextos de convivencia, algunos testimonios recogidos apuntan dificultades evidentes para un contacto normalizado y, en ocasiones, son perfectamente reconocibles realidades de rechazo.

### Un entorno descentralizado

Una de las peculiaridades del entorno es su tendencia a la descentralización. Entendiendo por esta el proceso mediante el cuál los lugares de culto adquieren ubicaciones alejadas de los centros neurálgicos de cada localidad. Como puede comprobarse en las siguientes imágenes, si bien los emplazamientos de las entidades que se ubican en Pamplona se encuentran en entornos con alta densidad de población, su significatividad espacial con respecto a los lugares de culto de la confesión mayoritaria es menor. De este modo, la mayor parte de estos centros se encuentran en barrios periféricos.

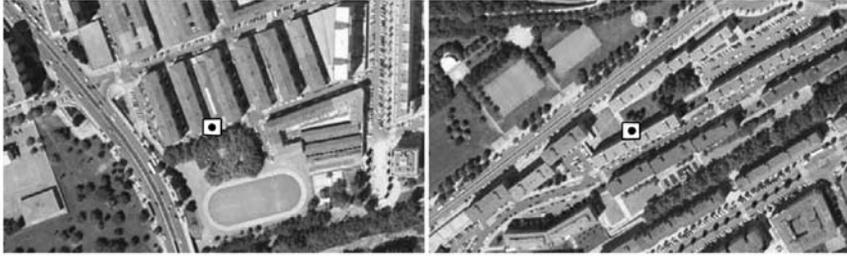
Esta descentralización ha sido, en ocasiones, resultado de una paulatina perifización producida por diversos motivos. Por un lado, los locales alejados del centro urbano representan opciones económicamente más accesibles y reúnen unas condiciones más adecuadas para su utilización como lugares de culto. Por otro lado, este alejamiento facilita la evitación de algunos posibles problemas como, por ejemplo, las molestias generadas al vecindario o las dificultades de aparcamiento. Por ello, esta ubicación apartada es incluso señalada como un elemento positivo por algunas de las comunidades: «Aquí más tranquilo y fuera del pueblo mejor»<sup>97</sup>. Este proceso es especialmente indicado por las iglesias evangélicas de Filadelfia cuyos lugares de culto están siendo reubicados en polígonos industriales.

Por último, también cabría destacar aquellos grupos que requieren para alguna dimensión de la práctica este tipo de ubicaciones alejadas. Como ejemplo más significativo se encontrarían los centros de retiro de los grupos budistas.

Pese a los posibles beneficios de este proceso de alejamiento, es evidente que la distancia física supone en la mayoría de los casos una separación social. En resumen, la propia ubicación incorpora barreras para una práctica normalizada e integrada semejante a otras agrupaciones.

---

97. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).



Ejemplos de emplazamientos integrados en el espacio urbano

Fuente: SITNA



Ejemplos de emplazamientos fuera del espacio urbano

Fuente: SITNA

### El contexto general y particular de convivencia

En la línea de lo que viene siendo apuntado, se produce una evidente atención de las confesiones en relación al espacio físico y social que ocupan. Esta consideración forma parte tanto de los momentos iniciales de constitución como de los sucesivos desarrollos. El vínculo con el escenario de inserción guarda, en ocasiones, un nexo con los propios postulados religiosos que permite afianzar el mantenimiento de estas relaciones:

Existe una visión que se dice en el budismo de los tres tiempos. Está viviendo el presente, el pasado y el futuro al mismo tiempo. Se trabajó mucho desde lo concreto con el entorno con una implicación muy grande de lo que es el

valle, en el pueblo, con el cual hemos tenido siempre una buena relación. Implicados siempre en la resolución de problemas concretos, véase el agua, véase la construcción de una posible cantera<sup>98</sup>.

En cuanto a la conexión con el entorno, cabría retomar inicialmente alguna de las ideas generales sobre el contexto general navarro. Estas relaciones están primeramente mediadas por la definición de un contexto tradicional y mayoritariamente católico. Esta definición previa, con un claro reflejo en el discurso de las confesiones minoritarias, dibuja a las demás confesiones como ajenas a la realidad cotidiana instituida: «Navarra en general tiene un arraigo religioso católico y todo lo que es novedad o que se ignora, se le tiene cierto respeto o recelo»<sup>99</sup>. Esta percepción no genera situaciones conflictivas directas pero instaura ciertos obstáculos. La mencionada preponderancia de la tradición católica acentúa una actitud de desconfianza, rechazo inicial y dificultades evidentes para la expansión de estas entidades. Según las propias confesiones minoritarias, esta realidad parece mitigarse paulatinamente en la actualidad:

Nuestro mensaje es difícil instaurarlo en sitios donde existe una tradición católica muy arraigada [...] Para las entidades minoritarias no es fácil porque la tradición es muy fuerte en este país [...] En un principio tuvimos muchos problemas. Date cuenta, esto, un barrio muy antiguo de Tudela, gente super mayor, esta había sido la Iglesia de toda la vida, aquí la gente se casó, se comulgó, se bautizó, todo. Claro, estaban ofendidísimos con los curas por cómo habían podido vender la iglesia a unos herejes. Entonces nos costó mucho demostrarles que era algo normal. Romper el hielo fue... Ahora todos nos saludan<sup>100</sup>.

Una vez superada la inicial reticencia ante la novedad: «Al principio da mucha sorpresa: “¿qué nos montarán?”»<sup>101</sup>, se subraya mayoritariamente que las relaciones con el entorno se desarrollan de forma armónica. Son por ello numerosos los testimonios que avalan esta afirmación e incluso reiteradas las exigencias que empujan a trasladar esta realidad normalizada:

Con los vecinos lo más normal y lo más sencillo. Tampoco hemos tenido ninguna queja y nadie nos ha llamado la atención para nada. Entonces, podemos decir que vivimos en perfecta armonía, en calma y tranquilidad<sup>102</sup>.

---

98. Centro Karmapa Mikyö Dorje (Pamplona).

99. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

100. La Casa de la Alabanza (Tudela).

101. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

102. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

Con los vecinos estamos muy bien. Muy bien. Los vecinos están encantados que por fin la parroquia que estaba abandonada 36 años ya lleva una vida. Hasta los vecinos ayudan con todo lo que pueden para reformar la parroquia. Los vecinos están encantados con todo esto<sup>103</sup>.

Con los vecinos muy bien. No tenemos ningún problema. Muy bien. Se comportan bien con nosotros<sup>104</sup>.

Bien. Tenemos una vecina que es muy maja y conocemos a todos<sup>105</sup>.

Yo desde mi punto de vista lo veo muy bien. Ninguna queja [...] En general bien. Los vecinos siempre preguntan. Incluso la mujer que nos alquiló el local nos preguntaba para saber lo que hacíamos y no tener problemas con los vecinos<sup>106</sup>.

Tenemos con la asociación de vecinos relaciones buenas. O sea con todo el entorno. Con la parroquia también tenemos buena relación. Con los vecinos está bien<sup>107</sup>.

Relaciones buenas, no diría nada así en especial<sup>108</sup>.

La convivencia está bien. No hemos tenido ningún problema con ninguno de ellos<sup>109</sup>.

Bien, no hay quejas ni nada<sup>110</sup>.

Esto lleva ocho años aquí y la relación es buena<sup>111</sup>.

La convivencia es muy tranquila y muy respetuosa<sup>112</sup>.

La alusión a las diferencias existentes entre contextos trata de recoger las variaciones que se producen entre unos espacios de relación y otros. En términos generales, y considerando algunos de los elementos mencionados con anterior-

---

103. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

104. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

105. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

106. Comunidad islámica (San Adrián).

107. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

108. Fe bahá'í (Valle de Erro).

109. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

110. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

111. Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata (Pamplona).

112. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

ridad, el trato más cercano con una fuerte componente familiar dispensado en las localidades pequeñas es apuntado como un factor determinante tanto en los procesos de acogida como en el desarrollo y mantenimiento de la red de relaciones sociales:

Este, siendo un pueblo pequeño, nos conoce todo el mundo, conocemos a todos los vecinos. El trato es muy agradable y la convivencia es muy normal<sup>113</sup>.

Tengo amistades con los vecinos y todo. Normal [...] Tengo otra familia aquí de verdad. Cuando vengo me siento que aquí tengo familia. Tengo amigos como si fueran mi padre o mi madre, mis hermanas<sup>114</sup>.

El conocimiento que el propio entorno tiene de las comunidades y, en concreto, de las personas que la componen, es cardinal ya que este nivel de personalización deviene determinante en el posterior grado de aceptación del conjunto del colectivo. Como es evidente, se manifiestan mayores posibilidades de desarrollar una convivencia armónica en aquellos espacios donde se produce un conocimiento mutuo entre las partes. En este sentido, los propios discursos de algunas personas responsables reconocen nítidamente estas facilidades y, como consecuencia, las dificultades que otras confesiones pueden encontrar ante la carencia de este escenario. Destacan especialmente las alusiones a personas originarias de otros países que puedan carecer de esa estructura relacional básica que caracteriza a las personas autóctonas. Esta circunstancia, como podrá ser comprobado en la posterior consideración del factor religioso en los procesos de integración, es sustancial:

Como somos de toda la vida de aquí... Al principio, cuando empezó a predicarse aquí, tal vez se veía como algo raro pero ahora después de tantos años y además siendo del pueblo... No hay ningún problema. Trabajando aquí en el pueblo, en las fábricas, nuestros hijos estudian en la escuela... la convivencia es normal [...] No se ven diferencias. Ellos practican su religión y nosotros practicamos la nuestra. Les visitamos, hablamos con ellos y nada más. Y hay de todo. Hay gente que acepta con mucho gusto y otros que ven la religión como algo ya pasado de moda pero bueno... Nosotros no tenemos problemas porque, básicamente, al ser del pueblo nos conocen desde críos. El que uno adopte una religión diferente... hombre, en principio se ve como algo distinto y siempre hay ese temor pero cuando pasa el tiempo y se ven las cosas, la convivencia es muy normal. Nunca hemos tenido problemas

---

113. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

114. Mujer musulmana (Villafranca).

con los vecinos. Todo muy bien. Y es lo que tiene que ser [...] Creo que más problemas sería si viene alguien de fuera. Cuando la gente es de fuera, quizás hasta que se les conoce pues puede ser que... Por ejemplo, ahora que van a poner unos adventistas y si vienen gente de fuera pues al principio se puede ver como algo raro pero cuando se quitan los miedos...<sup>115</sup>

En este tipo de situaciones generalmente prevalece la anterior presencia en el entorno frente al posible estigma asociado al desarrollo de las actividades de responsabilidad en las entidades:

Yo en el barrio no soy un protestante, soy el pastor evangélico. Hay gente en el barrio que me llama reverendo. Llevamos muchos años. Este es mi barrio, yo siempre he vivido aquí. Me conocen antes de ser pastor y eso te da cierta facilidad<sup>116</sup>.

En el lado opuesto se encontrarían aquellas personas que, conocedoras de la dificultad para separar entre los ámbitos privado y público, indican que su representación social expone un sumatorio de atribuciones que, al ser combinadas, establecen obstáculos evidentes para su inserción normalizada:

La gente en el barrio no separa la vida personal con lo que hacemos. Puedes imaginar la bomba atómica que es una familia extranjera, que son curas protestantes casados, con hijos y en ikastola<sup>117</sup>.

### **Problematicidad disimulada y evitación del enfrentamiento**

Pese a que los numerosos testimonios recogidos avalan una definición no conflictiva de los escenarios cotidianos, cuando se procede a profundizar en el marco de estas relaciones, son detectadas una serie de incidencias que podrían llevarnos a conceptualizar realidades en términos de problematicidad disimulada. Esta realidad es producto del ejercicio que ciertas entidades realizan para que los pequeños obstáculos identificados sean desposeídos de relevancia e insertos dentro de una convivencia normalizada. De esta forma, algunas experiencias de convivencia negativas son inicialmente despojadas de notabilidad aunque tengan una posible plasmación posterior en los discursos<sup>118</sup>. Estos acontecimien-

---

115. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

116. Iglesia Evangélica Bautista (Pamplona).

117. Biltokia Cristiana Vino Nuevo (Pamplona).

118. Salvo, evidentemente, que se produzcan casos de agresiones verbales o físicas. En este sentido, en el transcurso de la investigación se recogió un testimonio (aunque no haciendo una alusión directa a la condición religiosa) donde se relata una agresión física con consecuencias graves: «Hay aquí uno que le dieron una paliza... ha perdido la bola. Un marroquí que estaba viviendo aquí, en las fiestas de hace tres o cuatro años... entró en un bar aquí en las fiestas y

tos, tanto en el plano colectivo como individual, no son interpretados como rechazo a la condición religiosa sino a otra serie de factores que forman parte de la convivencia y que son extensibles al conjunto de la sociedad:

Siempre ocurre alguna cosa pero como en todos los sitios [...] En alguna ocasión han venido niños de 18 años y han pegado un golpe en la puerta de la mezquita donde estábamos antes con un palo o así. Pero eso pasa. Con la gente mayor no pasa nada pero eso pasa en las fiestas o así cuando la gente está un poco borracha<sup>119</sup>.

Dificultades nunca he tenido. Siempre hay algún caso excepcional de gente que viene no a preguntarte por curiosidad sino que viene a herirte<sup>120</sup>.

Incluso en los espacios de relación personal también actúa como un factor incidente la propia disposición de las comunidades para desposeer ciertas actitudes de un posible contenido ofensivo que dificulte la convivencia. De este modo, es habitual recurrir a los propios preceptos religiosos para afrontar positivamente la situación evitando generar escenarios de mayor conflicto:

El islam dice que no hay diferencias. Yo me trato contigo bien y tú me tratas conmigo mal, yo te trato contigo bien. Islam dice así. No hay diferencias. Si el otro hace cosas malas yo hago buenas, al contrario, no haces mal<sup>121</sup>.

No obstante, es manifiesto que algunas de las realidades presentes señaladas como no conflictivas son resultado de escenarios problemáticos que han tenido que ser superados mediante actuaciones dirigidas. La ausencia de dificultades en la convivencia implica una cierta actitud que podría denominarse evitación del enfrentamiento. En este espacio sobresalen, por ejemplo, las medidas adoptadas en relación a la ubicación de los espacios de culto. En ocasiones, además de las anteriormente señaladas barreras para el acceso a otros emplazamientos (costes elevados, denegación de permisos, necesidades de aislamiento sonoro, etcétera), es manifiesta la tendencia a establecer lugares

---

estaban los jóvenes y las chicas y abordó a una chica, se puso a bailar con ella y vino su... no era ni siquiera su novio, vino su amigo: «¿qué haces tú con ella?». El otro: «no te importa». Y lo sacaron fuera... dale, dale de patadas aquí en la nuca, perdió la conciencia, llamó la gente al 112 vino la ambulancia, bajó a Tudela y luego... Lo curaron en una semana o así y luego cuando vino aquí ya empezó a comportarse como loco. Se meaba encima, hablaba cosas raras, comía de las basuras y luego han llamado al servicio psiquiátrico, lo han llevado al hospital de Bilbao, un manicomio y de ahí a Marruecos». Hombre musulmán (Castejón).

119. Comunidad islámica (San Adrián).

120. Mujer musulmana conversa (Tudela).

121. Mujer musulmana (Villafranca).

de culto en las afueras de los municipios y en polígonos industriales. Como se adelantaba, las comunidades que se encuentran en esta situación argumentan que uno de los objetivos principales es evitar molestias que, en ocasiones, han derivado en quejas formales por parte del vecindario. Estas quejas no siempre son comprendidas y generan resignación al ser interpretadas como un ejercicio de discriminación religiosa:

Teníamos una Iglesia en Berriozar y de siete a ocho hacíamos los cultos y subíamos arriba y no se oía apenas. Por las quejas de un vecino y nos han cerrado. Y luego nos ponía algunas trabas para abrir imposibles. Te quieren hacer gastar millonadas. Todo era insonorizado pero quieren insonorizar como un búnker. Y es una cosa de siete a ocho. Lo piensas un poco y dices: «no es normal». Parece que ves algo detrás [...] En el actual local, bien. De hecho, nos hemos ido para no tener problemas. De normal no suele haber problemas. En el otro que hemos venido todos estaban encima. En Berriozar el de arriba... el entorno no, uno, pero uno que te fastidia todo. Yo ahí veo más ayuntamiento que... Nos han querido echar de allí. De momento no hay problemas. Hace un año que estamos y no creo que... Tenemos una horica y no creo que es para agobiar a nadie. Por eso hemos cogido un polígono así que estaría bien para ver si podemos estar en paz<sup>122</sup>.

Pese a esta serie de recelos por parte del entorno ante el establecimiento de los lugares de culto, más agudo en función de la confesión religiosa, también se produce una aceptación indirecta cuando su presencia puede solventar algunas realidades conflictivas como eliminar espacios abandonados potencialmente peligrosos:

Hemos hablado sobre la reforma que vamos a hacer y ellos han preguntado porque la parroquia esta se utilizaba antes para drogas y cosas de estas [...] Los vecinos se han alegrado muchísimo de saber el riesgo que había<sup>123</sup>.

### **Actividades conjuntas con el entorno**

Como se ha podido comprobar, los contactos con el entorno no podrían catalogarse como frecuentes. Los encuentros que se producen están generalmente enmarcados en cuestiones formales como, por ejemplo, la asistencia a las reuniones de la comunidad de vecinos donde se encuentran los lugares de culto. Pero son también mencionadas algunas actividades conjuntas especialmente en comunidades con trayectorias dilatadas en el espacio de inserción. Estas actividades

---

122. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

123. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

ocupan ámbitos educativos, religiosos, festivos, etcétera. Y como era señalado en el abordaje del componente ayuda-acción social, se institucionaliza en acuerdos con entidades cercanas como Cáritas, Banco de Alimentos o Cruz Roja a través de fórmulas de colaboración diversas. Hay otra tipología de actuaciones más puntuales como la participación en coloquios o conferencias. Entre los ejemplos existentes, el Centro de Meditación Budista Karma Samten Ling participó en el año 2002 en unas jornadas abiertas sobre espiritualidad cuyo peso temático tenía una fuerte impronta de diálogo interreligioso debido a la presencia de un representante sufi, un lama budista y un teólogo franciscano.

La ausencia de un mayor número de actividades conjuntas entre las entidades religiosas y otras asociaciones que trabajan en el entorno podría explicarse a partir de tres fenómenos. En primer lugar, la citada falta de contactos y, por tanto, el desconocimiento mutuo que permita promover actividades en común. En segundo lugar, aunque de forma minoritaria, la negativa de algunas confesiones a realizar estos encuentros debido a su inadecuación en la dinámica de trabajo cotidiano. Por último, aquellas entidades que, manifestando su deseo de promover este tipo de actividades, creen que los ofrecimientos realizados no encajan con su finalidad.

En el primero de los casos, es decir, aquellas comunidades que tienen cierta proyección hacia el exterior y un deseo manifiesto de establecer vínculos, podrían ubicarse la mayoría de las entidades consultadas. Entre las causas para la no materialización de estas actividades podrían destacarse la ausencia de respuesta por parte del entorno ante las invitaciones realizadas o el hecho de que la presencia de la en la zona sea reciente: «El factor del tiempo no nos ha permitido extendernos más de lo que nos hemos extendido»<sup>124</sup>.

Las entidades que no desean establecer actividades conjuntas argumentan que la práctica religiosa es prioritaria en la dinámica de trabajo establecida. La propia apertura de sus lugares de culto es interpretada como facilitadora de la práctica pero no extensible a trasladar las actividades hacia el exterior. Esta realidad es fundamentalmente mantenida por algunos centros de meditación budista que explicitan la negativa a una proyección social:

La vida del centro es la práctica, no es un centro abierto en el que... ¡oye pasar para aquí! [...] El que viene, viene para practicar y luego se va, viva aquí arriba, como ha sido algún caso de alguien, o viva más allá [...] No pretendemos que tenga proyección social fuera del centro<sup>125</sup>.

La última de las realidades, la concerniente a aquellas entidades que muestran deseo de colaboración (fundamentalmente por las dificultades para el desarrollo

---

124. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

125. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).



También había una actividad que es algo deportivo, un deportivo que no conviene tampoco a nosotras, un deportivo de cariñoso o algo así [...] Por ejemplo, las mujeres aquí necesitan aprender castellano, necesitan ayudar a sus hijos porque casi todas tienen problemas con los hijos [...] El problema que tenemos nosotros es más grande. No necesitamos una relajación deportiva o algo así. Necesitamos más. También necesitan trabajo, buscan trabajo. Cada mujer tiene cuatro o cinco hijos y solo el marido trabaja entonces, lo que necesita ella es buscarle un trabajo, buscarle una ayuda. Y es difícil encontrar trabajo<sup>126</sup>

### Emergencia de conflictos

Como en todo escenario social, hay ocasiones donde los conflictos emergen. Varios de ellos se concentran habitualmente en torno al lugar de culto y comprenden aspectos variables como el uso de los mismos (horario, concentración de personas, utilización de música, etcétera). Sin embargo, cabría hacer una distinción inicial entre dos dimensiones de estos conflictos.

En primer lugar, están aquellas situaciones vinculadas a asuntos que podrían catalogarse de índole vecinal. En este espacio se encontrarían las desavenencias que no proceden del componente religioso sino de la convivencia en un mismo espacio. Entre estas realidades están, por ejemplo, los procesos de acondicionamiento de locales que atañen a las comunidades de vecinos y las entidades que los utilizan:

Tuvimos que meterlos a juicio porque se niegan a arreglar la cubierta. Se niegan. Dicen que esa calle no es de ellos, que no es de nadie. Entonces, tuvimos un juicio, luego nosotros lo perdimos, hubo un problema... Fue un follón la relación primera pero ahora están las cosas más tranquilas. Y las personas ya ven que no somos nada malo<sup>127</sup>.

En segundo lugar, estarían las realidades problemáticas derivadas del uso específico de los locales como lugares de culto. Conviene apuntar que el límite entre ambas tipologías del conflicto es difuso ya que resulta complejo evaluar el nivel de incidencia que el componente religioso supone en la permisividad social. Algunas de las incidencias que han podido ser recogidas revelan que ciertas actividades desarrolladas por las confesiones minoritarias son sancionadas negativamente principalmente por su no concordancia con el contexto tradicional y no tanto por las molestias objetivas causadas. Como se subrayara, es este un escenario de gran complejidad analítica como muestran los propios

---

126. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

127. La Casa de la Alabanza (Tudela).



Centro en el Valle de Etxauri, protestas vecinales y responsables de Vida Nueva

Fuente: *Diario de Navarra* y *Diario de Noticias*

testimonios que enfatizan la ausencia de problemas de relevancia pero reparan en el origen de pequeños choques cotidianos en el espacio religión-cultura:

Hace dos años vino uno a protestar porque pusimos música a las 11 de la mañana en plenos sanfermines y es que acababa de acostarse y justo le metimos música [...] Le digo: «mira majo» [...] Además, la meditación es una actividad muy silenciosa, genera muy poco problema [...] Estaban las campanas de la parroquia repicando y eso no te... «No, eso está interiorizado» me dijo. Como el tren que le pasa a uno que vive en un apeadero, lo interiorizas [...] Le pilló que justo se durmió y le despertamos, ¡pues mira que bien! Pero, vamos, como anécdota, que no hay ningún problema [...] El budismo es ecuanime y dentro de la ecuanimidad, la discreción [...] Hace poco he estado yo en uno de los centros de Donosti donde les habían roto los cristales de abajo porque organizaron mucha bulla. Hacían no sé que historia a la noche y entonces fueron... ¿A quién se le ocurre? Y me dice, ¿y la charanga que se te planta al lado qué? Digo: «si vais a competir, vais bien» [...] Suele haber problemas a veces porque si vas a ceremonias culturales y sacas los cuernos y las trompetas de allí... vas dado. Pero funcionando el sentido común que le llamamos nosotros, no hay problema. La gente que viene, viene a lo que viene y se va<sup>128</sup>.

128. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

Las quejas derivadas de ruidos son una de las problemáticas más frecuentes. Por ejemplo, en el caso de la comunidad evangélica, la utilización de coros para el desarrollo de los cultos es, en ocasiones, fuente de conflictividad vecinal pese a ocupar locales insonorizados: «Lo bueno que tiene esto y locales como este es que no llega arriba, si arriba hubiera un piso tendríamos problemas aunque tampoco porque está insonorizado»<sup>129</sup>. Sin embargo, desde estas entidades se indica que las prácticas musicales son un distintivo y un reclamo para atraer personas a los lugares de culto. Por ello, el propio concepto molestia llega a ser objeto de crítica:

Les gustan los cantes porque cuando cantamos siempre hay gente que entra, le sorprende. ¿A quién no le gusta una rumba? Hacemos rumbas pero para Dios. Entonces, entran<sup>130</sup>.

Les gusta mucho la música, mucha gente entra y se queda escuchando la música. Porque es claro, como está en guitarra eléctrica, piano, batería y todo eso, a la gente le gusta mucho. Además, no hay ningún problema. Casi hay más problema con el aire acondicionado y la calefacción que cuando se engancha hace mucho ruido. No molestamos. Más nos molestan ellos a nosotros porque caminan por la calle y tiran de la cadena y todas las generales pasan por aquí<sup>131</sup>

En lo concerniente a los horarios, las peculiaridades de los espacios religiosos como lugares de encuentro abiertos a sus miembros hacen que difieran según las necesidades propias de cada comunidad. Existen espacios con restricciones horarias atendiendo a un uso razonado del lugar. Otros centros, la minoría, pueden ser utilizados en cualquier momento del día. En relación a los primeros, las limitaciones son las propias de una utilización programada del lugar para la práctica religiosa (cultos, celebraciones, etcétera) o medidas adoptadas para mitigar posibles repercusiones negativas en el vecindario: «Respetamos mucho el horario para rezar, por ejemplo, en verano, cuando rezamos por la noche un poco tarde, los responsables decimos que a las 12 la noche cierran la puerta para no molestar»<sup>132</sup>.

Con respecto a la concentración de personas, son significativas las referencias a molestias ocasionadas en los momentos previos y posteriores a la efectucción de las prácticas o celebraciones religiosas y son debidas principalmente a la concentración de un elevado número de personas en el exterior de los lugares

---

129. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

130. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

131. La Casa de la Alabanza (Tudela).

132. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

de culto. Desde las entidades se argumenta que es ese momento el que es aprovechado por miembros de la comunidad para entablar conversaciones con otras personas con las que no coinciden habitualmente: «Lo que ocurre es que algunos no se ven durante toda la semana hasta el viernes y cuando entran aquí, por respeto no pueden quedarse hablando dentro de la mezquita y salen afuera y hay algunas quejas»<sup>133</sup>.

Por último, la escasez de realidades problemáticas no indica la inexistencia de conflictos acaecidos en una dimensión histórica. En el caso de Navarra, los acontecimientos de estas características tienen fundamentalmente una raíz en las anteriormente señaladas posturas de desconfianza ante las minorías religiosas y su manifestación más evidente es el ámbito local. Una muestra de este tipo de realidades es la producida desde el año 2006 entre el centro de rehabilitación de la Asociación Cristiana Vida Nueva y el Valle de Etxauri, un espacio ubicado a escasos kilómetros de la capital navarra. El origen de los conflictos se inició ante el deseo del centro de ampliar sus instalaciones. Este hecho fue protestado por los habitantes de la localidad de Ciriza y del valle en su conjunto. Las razones alegadas eran las siguientes: sobredimensionamiento del centro e insostenibilidad en el emplazamiento natural y rural, carencias de infraestructuras públicas del valle, dificultades derivadas en la gestión de los servicios de un mayor volumen de población o la posible repercusión en los órganos decisorios locales. La ampliación del centro fue señalada como un «grave problema urbanístico y social» en las dimensiones apuntadas (urbanística, medioambiental, gestión municipal, económica y social).

El conflicto tuvo una relevante repercusión mediática que derivó incluso en intercambio de insultos y amenazas. En sucesivas ocasiones, tanto el vecindario como las personas responsables del centro realizaron manifestaciones públicas en defensa de cada una de las posiciones. En el caso de estas últimas la ampliación del centro fue justificada atendiendo al cumplimiento de un imperativo legal:

Los centros de rehabilitación empezaron a crecer y, por imperativo legal, nos obliga a empadronar a todas las personas que tenemos en ellos. Entonces, los empadronamos en un pueblo que es muy pequeño, donde vivimos y dijeron: os vais a hacer con el control del pueblo [...] Fue una agresión contra la ideología<sup>134</sup>.

Una última resolución judicial detuvo en el año 2008 la pretendida ampliación del centro<sup>135</sup>.

---

133. Comunidad islámica (San Adrián).

134. Iglesia Evangélica Bautista (Pamplona).

135. Los medios escritos se hicieron eco de esta sentencia: «La Justicia ha vuelto a dar la razón al Ayuntamiento de Etxarri (valle de Etxauri) en su negativa a conceder licencias de actividad y

## Realidad encubierta: la ausencia de contactos

La citada problematidad disimulada se encarna perfectamente en algunas de las realidades concernientes al colectivo musulmán. De ahí que este grupo requiera una especial atención tanto por su número como por su especificidad.

Es constatable que, además de las variaciones que se pueden producir por la incidencia de factores como la propia diferencia en la densidad de la población, entorno físico o ubicación espacial, hay otra serie de aspectos determinantes en el volumen de contactos que hace que la especificada realidad no conflictiva se construya frecuentemente a partir de una imposibilidad de recibir impresiones externas. En esta misma dirección, la actitud de cierto alejamiento que ha sido expuesta en anteriores apartados abre la puerta a una reflexión sobre el modo que se producen las relaciones con el entorno. La profundización en ellas desvela que tras la evaluación positiva y no problemática se esconde, en un número importante de casos, una realidad caracterizada por la ausencia de contactos. Es decir, el bajo grado de problematidad relatado en los escenarios cotidianos podría ser interpretado en dos direcciones. En primer término, es evidente que podría aludirse a un contexto social general que tiende a hacer descender el número de interacciones cotidianas y, al mismo tiempo, una desatención hacia

---

de obras a la asociación cristiana evangélica Vida Nueva, que pretendía ampliar sus instalaciones de Ciriza en un terreno lindante entre Etxarri y Ciriza. La entidad, que trabaja con toxicómanos, dice contar con el visto bueno del Gobierno, pero el Ayuntamiento de Etxarri rechaza estas obras «por tratarse de un terreno rústico sin recalificar, existir un gran rechazo popular y desear un crecimiento moderado y responsable en la zona». El Ayuntamiento de Ciriza también se opuso a conceder licencias, pero los tribunales dieron la razón a Vida Nueva. Etxarri se negó a conceder licencias de actividad y de obras a Vida Nueva mediante una resolución en junio de 2006, y la entidad recurrió a los tribunales. Sin embargo, el Juzgado Contencioso-Administrativo n.º 1 de Pamplona desestimó dicho recurso en marzo de este año. Vida Nueva recurrió esa sentencia y, el pasado 29 de septiembre, la Sala de lo Contencioso-Administrativo del Tribunal Superior de Justicia de Navarra ha desestimado este segundo recurso. «La Justicia reconoce que el Ayuntamiento hizo bien en denegar las licencias de actividad y de obras», opinó ayer Patxi Xabier Ilzarbe Legaria, alcalde de Etxarri. «Vida Nueva pretende hacer una urbanización nueva entre los municipios de Etxarri y Ciriza, en terreno rústico sin calificar, aprovechándose de que estos pueblos no tienen Plan Urbanístico sin pasar por encima de la voluntad de sus habitantes», criticó. Los vecinos denunciaban que Vida Nueva esperaba tener más de 300 residentes con la ampliación, aunque la entidad dijo que nunca serían más de 150. Hoy tiene unos 40. «No dudan en mentir y tratan de ahogar económicamente a estos dos pueblos sin recursos (Ciriza tiene 100 habitantes, y Etxarri, 70) a base de pleitos y apelaciones a todas las resoluciones que no les gustan. Consideramos injusto que una empresa pretenda decidir los planes urbanísticos de un pueblo diciendo que el Ayuntamiento no es quién para decidir dónde urbanizar», agregó Ilzarbe. Rafael Gorostidi Urnieta, alcalde de Ciriza, recordó por su parte que «Vida Nueva ha recurrido ante los tribunales los correspondientes impuestos de ICIO y de la Contribución Urbana de 2007, alegando ser los suyos edificios e instalaciones para actividades religiosas». «Sin embargo, cuando les interesa obtener permisos y subvenciones del Gobierno, sí que dicen ser un centro de rehabilitación. Mienten», sentenció» <http://www.diariodenavarra.es/> (02/10/2008).

el «obrar ajeno». De esta forma, algunos testimonios normalizan la ausencia de contactos en esta dimensión señalada:

No tenemos mucho contacto tampoco por eso no... ¡Hola! ¡Hola! ¿Qué tal? [...] Además a la gente muchas veces no le interesa saber las cosas ni tampoco se meten en los demás ni quieren saber los demás lo que hacen<sup>136</sup>.

En segundo término, especialmente en el caso de la comunidad musulmana, hay que tener en consideración que, como se señalaba, su conformación actual dibuja una mayoría de personas originarias de otros países (principalmente Marruecos y Argelia). Por tanto, desde el punto de vista cultural es trasladada una barrera entre personas autóctonas y alóctonas. Este hecho provoca que se reconozcan más facilidades para crear relaciones entre las personas que componen la comunidad musulmana que con el resto de la sociedad: «Es más fácil para la comunidad musulmana relacionarse entre ella»<sup>137</sup>. Entre los obstáculos principales para otros encuentros están las mencionadas dificultades idiomáticas especialmente incidentes en el período inmediatamente posterior a la llegada:

Me conocen todos ahora. Empecé un poco vergonzosa porque no sé hablar y eso pero ahora... siempre me dice: cuando sales no vuelves de lo mucho que hablas<sup>138</sup>.

Como hablan muy rápido algunas cosas no entendemos<sup>139</sup>.

Entre otras circunstancias también es destacada la dimensión formativa. En varias de las entrevistas mantenidas se hacía alusión a que, en algunos casos, las personas que componen las comunidades no poseen una formación extensa. Este hecho es señalado como muy influyente en el momento de establecer relaciones con las personas del entorno. Pero, al mismo tiempo, deja entrever un elevado ejercicio de autorresponsabilidad y exigencia sustentado en elementos culturales y religiosos. Como resultado, se instaura un cierto halo de desconfianza que mitiga las posibilidades de entablar relaciones:

Si miramos el nivel cultural de la asociación o del flujo de inmigración que tenemos aquí en Castejón es un nivel un poco así muy bajo. Entonces, a la gente le cuesta un poco así relacionarse, le cuesta hablar, le cuesta salir...

---

136. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

137. Comunidad islámica (Cintruénigo).

138. Mujer musulmana (Villafranca).

139. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

Siempre hubo un poco ese miedo de no hacer grandes pasos, de no abrirse [...] Los contactos deberían ser más. Quiriendo los dos claro. El problema es que nosotros no queremos, no queremos... Bueno, no es cuestión que no queremos... tenemos miedo por falta de medios de comunicación, por falta de información misma. Y la falta de información en tu propia religión. Si tú eres cristiano y no eres capaz de enseñarme o explicarme lo que es el cristianismo, entonces es difícil que vayas a aportar algo. Entonces, si eres musulmán y tu nivel y tu religión es pobre, poco vas a aportar tú también. Entonces, tú lo que sabes... es el mínimo para practicarlo o vivirlo tuyo. Entonces, si llevas el mínimo, te quedas el mínimo, y no aportas nada. No enriqueces, ni enseñas, ni nada<sup>140</sup>.

Si bien es cierto que algunos testimonios apuntan al establecimiento de relaciones donde la religión no adquiere la condición de ser un factor determinante: «Las relaciones entre un musulmán son iguales con un español no musulmán que con un musulmán»<sup>141</sup>, la realidad cuestiona esta circunstancia. En este sentido, es especialmente significativo el establecimiento de una actitud tendente al abandono, en determinados contextos cotidianos, del componente identitario religioso para articular una convivencia «normalizada». Esta estrategia tiene un importante peso en la actitud de la comunidad musulmana y consigue trazar una clara línea de separación entre, por un lado, la práctica religiosa en los lugares de culto o el ámbito privado y, por otro, el espacio de convivencia público:

Quando le estás explicando lo de la religión musulmana... eso es normal. Te dicen: «¡Qué religiones! Esto no puede ser». Pero tú lo tomas como broma para hacerle entender lo que es la religión porque si cada vez que te dicen eso te enfadas... no es buen camino. Esa es la estrategia. Saber estar. Nunca he llegado a renunciar a la religión. Simplemente te dicen: «¿por qué no hacéis que no sea un mes sino una semana? Un dios que haga eso no es bueno, es malo». Pero lo tomas en buen sentido<sup>142</sup>.

Es precisamente este obrar en un contexto «desfavorable» el que dirige a considerar la especificidad de este colectivo como ejemplo de una de las preguntas que iniciaba esta investigación: ¿Qué conlleva profesar una religión minoritaria en el territorio navarro?

---

140. Comunidad islámica «Anour» (Castejón)

141. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela)

142. Comunidad islámica (Cintruénigo)

### *Dos niveles de relación*

El análisis de la convivencia entre la comunidad musulmana y las personas autóctonas debe reparar en la existencia de dos ámbitos de relación y, a su vez, dos comportamientos nítidamente diferenciados. Por un lado, un núcleo central de contacto personal con el entorno más cercano, por otro, un nivel macro de convivencia entre sociedades.

En lo concerniente al primero, abarcaría todo aquel espacio que pudiera definir la relación cotidiana directa con el vecindario desde un marco fundamentalmente familiar. En este escenario, no son señaladas grandes dificultades debido a la presentada estrategia de separación de ámbitos entre práctica religiosa y relaciones. Solo existen algunas excepciones derivadas de las situaciones iniciales de llegada (reiterando el señalado vínculo mayoritario existente en la comunidad musulmana con el tránsito migratorio). La comunidad musulmana se ve ocasionalmente obligada a sortear un obstáculo en la convivencia debido a un cierto grado de inquietud entre el vecindario (en algunos casos incluso llega a definirse como miedo), apoyado en una representación social negativa sobre este colectivo. Esta representación no es exclusivamente religiosa e incorpora la asociación entre colectivo migrante y realidad problemática: «Siempre cuando es algo nuevo... cuando he entrado en este barrio soy el único inmigrante y me ven... problemas»<sup>143</sup>. Este ambiente de desconfianza inicial desaparece generalmente con el paso del tiempo aunque en ocasiones sea requerido un plazo extenso, no obstante, supone un *hándicap* para el desarrollo normalizado de la convivencia:

Lo que pasa aquí es que cuando la familia entra a un piso nuevo, todos tienen miedo de esta familia. Tienen miedo porque no los conocen y además si son musulmanes... si son musulmanes y ven que la mujer va con pañuelo, el hombre va con ropa larga... tienen miedo por lo que ha habido sobre el islam, el terrorismo y todo eso [...] No pueden conocerte bien hasta que pasan dos o tres años. Entonces, ya saben que es una familia tranquila, maja... necesitan tiempo para conocerse pero la primera vez hasta no te saludan<sup>144</sup>.

Con respecto al nivel macro, englobarían un cúmulo de elementos donde predomina el carácter religioso pero también cultural, político o histórico (todos ellos mediatizados por acontecimientos que superan el ámbito local), y que llevan a atribuir la existencia de dos colectividades diferenciadas. Es en este último donde se señalan las mayores dificultades para la convivencia y, precisamente, en la dirección de una ausencia de la misma. Esto es, se incide en la separación existente entre un ámbito de relación vecinal y un nivel

---

143. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreira).

144. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

macro de relaciones donde el componente religioso es definitorio: «En los casos individuales yo creo que bastante bien, cada persona con sus vecinos se llevan bien pero si ya el concepto musulmán es mencionado... no creo que haya convivencia»<sup>145</sup>.

Frecuentemente, los contactos existentes en las dinámicas cotidianas no adquieren una consistencia suficiente para mantener un vínculo fuerte. De esta manera, las relaciones se reducen generalmente a encuentros cotidianos casuales, definidos por la falta de estabilidad y permanencia en el tiempo, que no llegan a ser reconocidos como amistades: «Tengo amigos aquí españoles pero si nos vemos así por casualidad pero para tener planes de salir o eso no»<sup>146</sup>. En definitiva, el marco relacional individual parece no presentar excesivas dificultades que sí son percibidas en su traslación al nivel colectivo y la repercusión social:

Yo conozco españoles, yo tengo buenas relaciones con españoles, no digo que no y mucha gente también aquí tiene muy buenas relaciones, pero no lo ves, no se nota, no se nota en la sociedad, no se nota. Porque no hay cosas comunes, no hay. No hay algo que una las dos. Eso es lo que falta<sup>147</sup>.

Por último, cabría añadir la propia especificidad del territorio navarro en relación al desarrollo de estos contactos ya que el grupo de pares que representa la cuadrilla desarrolla un peso específico notable en las relaciones cotidianas de la población autóctona.

### *Espacios por compartir*

Retomando la dimensión espacial como objeto de análisis, es preciso realizar una serie de apreciaciones en este campo. La menor frecuencia de contactos puede ser interpretada desde una evidente ausencia de espacios compartidos con el resto de población destacando especialmente los lugares de ocio. Si son generalmente estos espacios donde se posibilita el incremento en el volumen de contactos con personas que no forman parte del entorno más cercano, en el caso de las personas que componen la comunidad musulmana este ejercicio está, en cierta medida, condicionado o limitado.

Se apunta que hay lugares muy frecuentados por la población autóctona, por ejemplo los bares, donde no acuden miembros de la comunidad musulmana al definirlos como espacios incompatibles con la práctica: «Yo no voy a los bares, no bebo, no salgo por la noche, no soy de fiestas...»<sup>148</sup>. Entre las razones apuntadas para no frecuentarlos se indican aspectos como incomodi-

---

145. Comunidad islámica «Anour» (Castejón)

146. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreira)

147. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela)

148. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreira)

dad personal, asociación con la vida nocturna, inadecuación para el descanso, incompatibilidad con el modelo de vida, etcétera:

Se oyen casos. De vez en cuando se oyen. A la gente que le pasan estas cosas... en los bares por la noche se juntan con la juventud y la juventud sabes cómo es... están todos en un bar los españoles ahí... y tú se nota cómo quieres integrar con ellos y ellos te ven como qué lo estás pasando bien y tú estás metido ahí como un bicho raro [...] En los pueblos, olvídate de la vida nocturna porque yo creo... estas cosas de los bares de... porque el inmigrante ha venido aquí a mejorar su vida, no para estar en los bares. Si quieres pasar tiempo puedes ir a la playa. Eso también descansa, no tienes que ir a los bares y siempre estas cosas hay problemas hasta entre los españoles<sup>149</sup>.

Como resultado, y frente a las costumbres locales, los espacios de ocio accesibles para la comunidad musulmana se identifican principalmente con comercios o locutorios regentados por personas que forman parte de ella: «Aquí de ocio hay locales de comercio, locutorios y lo nocturno no es lo nuestro»<sup>150</sup>. Por tanto, el mayor volumen de horas de ocio se desarrollan en lugares donde las posibilidades de establecer contactos con personas autóctonas son limitadas. Conviene precisar que, al igual que otros ámbitos objeto de estudio en esta investigación, esta realidad no es extensible al conjunto de la comunidad musulmana: «En la calle no tengo relación con los españoles, cuando voy al bar sí que tengo con una cuadrilla pero cuando estoy en la calle no»<sup>151</sup>.

Se alude a comportamientos cotidianos que no benefician el establecimiento de contactos y actividades comunes entre las comunidades musulmanas y la población autóctona en ámbitos fundamentales como el espacio público. Por ejemplo, se manifiesta una reclusión en los hogares particulares, fundamentalmente entre las mujeres, motivada por diversas causas: dificultades idiomáticas, inactividad laboral, etcétera. Conviene insistir que este proceder no está vinculado con un precepto religioso. Es decir, la alusión a esta posible desatención de ciertas necesidades de desarrollo camina sobre las indeterminadas fronteras del terreno cultural donde conviven tanto tradiciones como hábitos o costumbres y que invita a detener la atención sobre la distancia o cercanía entre colectividades. Precisamente, en lo concerniente a esta realidad descrita, y tomando como referencia el eje temporal, la situación parece haber sufrido una mejora sustancial:

---

149. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

150. Comunidad islámica (Cintruénigo).

151. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreita).

Al principio había problemas para que las madres salieran a las calles con sus bebés porque, ya sabes, es importante en la puericultura de los bebés que paseen para evitar el raquitismo, para que tomen la luz solar y todo esto. Eso los bebés, pero luego, los niños más mocicos, por toda la sociabilidad, el juego y todo esto [...] No salen de casa. No los sacan. Igual salen de la escuela y a casa y ahora en verano no van a la piscina, no salen a jugar, no salen al parque<sup>152</sup>.

Esta actitud desvela un excesivo celo por la planificación, convertida en sobreprotección y, principalmente, un intento de preservar a los miembros más jóvenes de la comunidad de un entorno que, como se indicara, se considera poco adecuado para el desarrollo de ciertas actitudes:

Pedimos también un buen futuro para los jóvenes que tenemos y yo de lo que muchos no encuentran a dónde acudir, no encuentran las manos que los apoyen y ayuden. Y yo me imagino que si no encuentran a nadie que los proteja, ya sabes, de la droga, de la mala conducta, entonces es fácil ir a la ruina. Aquí no es difícil, todo permitido, todo lo encuentran con facilidad los jóvenes y no encuentran un centro donde se van, un lugar de juego o algo así. Eso queremos nosotros para el futuro, hacer un centro de juego para los jóvenes que acudan allí que encuentran a gente que le ayude, un club digamos de vídeo juegos, de juegos, de librería, de todo lo que necesita un joven que quiere saber, vivir bien y estar en su comunidad, de su religión, de la civilización y todo lo que necesita una persona y quiere saberlo y quiere vivir su vida bien<sup>153</sup>.

Estas apreciaciones realizadas desde ámbitos de convivencia transversales, son también refrendadas por algunos miembros de la comunidad musulmana. Así, se hace especial hincapié en la asociación problemática y confrontación de términos derivada de la avanzada distancia cultural existente. Y es específicamente en la atención de las necesidades de la descendencia donde se enfatiza esta condición para evitar efectos no deseados. Son especialmente nítidos los señalamientos que los diferentes discursos emiten en relación a la inadecuación de escenarios que, rescatando las afirmaciones realizadas con anterioridad, resultan centrales en el desarrollo del resto de población:

Muchos padres la verdad es que solamente quieren a su hijo en el colegio. No quieren que su hijo esté en cuadrilla porque sabe qué va a venir después, lo tiene muy claro porque un padre sabe perfecto... y la sociedad española...

---

152. Entrevista con enfermera de pediatría en el Centro de Salud de Berriozar (Navarra).

153. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

Ya te digo que los niños de 13 y 14 años los encuentras en la calle borrachos [...] Es en fiestas. Pero es un niño. Es un menor todavía. Tienen miedo, mucho. Tienen mucho miedo los padres. Los padres quieren que disfruten pero no de la libertad que quiere el hijo, toda no<sup>154</sup>.

Como resultado, la ausencia de espacios comunes donde puedan producirse los contactos con la población autóctona: «O estoy en casa o estoy en la mezquita»<sup>155</sup>, hace que los domicilios particulares concentren las mayores posibilidades de contacto. En este sentido, son mencionadas invitaciones a casas de vecinos o amigos sin señalarse dificultades añadidas salvo el conocimiento de las costumbres propias de la religión: «A mí cuando me invita la gente, la primera cosa: voy a comer si hay pescado»<sup>156</sup>. De igual forma, también se habla de otros espacios asociados a actividades no religiosas, como por ejemplo el deporte, donde las posibilidades de establecer relaciones entre comunidades son reales: «En el deporte participamos todos tanto latinos, españoles y musulmanes»<sup>157</sup>.

En resumen, el panorama general descrito aporta elementos de juicio para comprender la escasez de vínculos con el entorno cercano. Esta falta de vínculos se refleja claramente en carencias respecto a la realización de actividades conjuntas con el vecindario. Así, salvo algunas excepciones localizadas principalmente en aquellos casos donde ya se trabaja a un nivel asociativo, como puede ser el caso de Pamplona<sup>158</sup>, las iniciativas son escasas. La comunidad musulmana es consciente de la necesidad de tomar la iniciativa tanto en el ámbito particular como colectivo para potenciar actividades de encuentro y, de este modo, enfrentar los posibles recelos iniciales existentes que, aunque sean

---

154. Comunidad islámica (Cintruénigo).

155. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreita).

156. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

157. Comunidad islámica (Cintruénigo).

158. «Con la Iglesia, con el banco de alimentos, con la Coordinadora, muy buena. Con el colegio también, relación con los colegios. Está bien [...] Tenemos con un grupo que hay un montón de asociaciones metidas y luego tenemos con la coordinadora que hemos hablado antes de la infancia que somos miembros. Con un grupo de cristianos que son católicos que se llama la comunidad Adsis que son de juventud cristianos. Tenemos con la asociación de vecinos relaciones buenas. Con todo el entorno. Con la parroquia también tenemos buena relación. Con los vecinos está bien [...] Acuerdos escritos no tenemos. Pero acuerdos verbales más o menos con dos. La de infancia del barrio, que hay una coordinadora de infancia del barrio, coordinadora de protección infancia. Ahí somos miembros. Tenemos acuerdos más o menos con la Iglesia también, con la parroquia del barrio. Tenemos convenio con Cáritas. Tenemos compromiso escrito con el banco de alimentos. Es un contrato donde nosotros somos también socios [...] Tenemos la fiesta del barrio, la fiesta del día de los niños. Tenemos el grupo de las mujeres que aprenden castellano en la parroquia. Tenemos buena relación con las APYMA una que está en la ikastola y otra la pública en castellano». Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

vivididos desde una cierta naturalidad, tienen una clara afección en el desarrollo normalizado. De ahí la necesidad de enfrentar estas realidades mediante fórmulas de aproximación:

Yo creo que es una cosa natural en un principio. Tienen miedo que se focalice en un sitio en concreto, van a venir aquí todos los musulmanes... bueno, a lo mejor utilizan otra palabra que no sea musulmanes... pero bueno yo también conozco situaciones y casos en la que antes de... cuando ya se ha visto el local o lo que quieres, no solamente de mezquita sino la asociación simplemente, se hace una reunión con los vecinos de la zona y se les da a conocer las actividades que... un poco quitar esos miedos e incertidumbre sobre las actividades que se van a realizar ahí porque claro en la televisión a todas horas estamos oyendo toda la publicidad en contra del islam de extremismo, terrorismo y todo eso. Entonces, claro, esa reacción es natural de la gente. Entonces, el primer paso que toca es que siempre tenemos que ser nosotros. Nosotros somos los que tenemos que ir hacia los demás porque somos nosotros los diferentes, somos nosotros los que tenemos que enseñar cómo somos<sup>159</sup>.

### *Apertura de los espacios de culto*

La propia ubicación de los lugares de culto, además de acrecentar o disminuir las posibilidades de contacto, también lo es en la generación de tensiones. De este modo, y unido a las representaciones sociales asociadas a la comunidad musulmana, la apertura de un oratorio-mezquita está habitualmente acompañado de reacciones contrarias por parte del vecindario:

Cuando se oye que van a poner una mezquita en este pueblo es como que van a poner una bomba que va a explotar en cualquier momento [...] Ya todo el mundo habla de la mezquita. Hay gente que habla y hay gente que son radicales españoles. A mí una chica me dijo: «En mi pueblo podéis poner carnicería. No me importa, pero en mi pueblo esto es lo que no quiero yo». Es una chica muy guapa pero muy radical. Me he asustado. Estoy aquí, estoy en su país y me callo. ¿Qué le voy a decir?<sup>160</sup>

Estas posturas discordantes relativas al emplazamiento son, en algunos casos, transmitidas directamente a los propios miembros de la comunidad musulmana si bien no siempre tienen una manifestación pública: «No dan a la cara... yo he oído. Vienen amigos míos... dicen: «Hay algunos muchos que no quieren

---

159. Mujer musulmana conversa (Tudela).

160. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreira).

la mezquita aquí»<sup>161</sup>. Por parte de la comunidad musulmana estas reticencias al establecimiento de un lugar de culto no son comprendidas: «Normalmente nadie se opone a un sitio de adoración, no lo veo lógico que gente se oponga a esto»<sup>162</sup>.

## Percepción del entorno

Una vez abordado el flujo de relaciones existente con el entorno, es precisa una evaluación detallada de la percepción que se tiene de las propias confesiones minoritarias. En este sentido, cabe señalar que el siguiente ejercicio es tratado como una aproximación a un espacio, el de las percepciones, que, además de ser enormemente complejo de definir, está afectado por una variable cardinal como es la temporal. De esta forma, contextos y tiempos cambiantes devienen también en percepciones mudables. Las entidades con más trayectoria en Navarra, por ejemplo, las iglesias evangélicas, recalcan un notorio cambio desde sus inicios (años setenta y ochenta) en la percepción que los distintos barrios, pueblos o ciudades han extendido sobre sus actividades. Este cambio apunta a un mayor nivel de confianza y una facilitación en el desarrollo de prácticas y tareas cotidianas propias de las confesiones minoritarias.

Las entidades consultadas subrayan las dificultades para manifestar la percepción que el entorno despliega sobre su presencia o actividades. La razón enlazada con el mencionado bajo nivel de contactos o sus características. Como consecuencia, se indica que faltan elementos de juicio ya que esas percepciones no se expresan o, en caso de que así sea, no llegan al entorno de las entidades:

La verdad es que es un misterio. Como vivimos en una zona rural, alguna vez que hemos organizado, por ejemplo, unos bailes que hacen unos críos bahá'ís así de varias ciudades que hacíamos sobre, por ejemplo, contra el racismo y cosas así, como la gente tampoco te dice nada, tampoco sabes muy bien qué les habrá parecido, les suena muy marciano todo<sup>163</sup>.

Entre otras dificultades que impiden o hacen complejo recabar esta percepción se encuentra la reciente conformación del grupo o una limitada repercusión en el entorno. Ello provoca que sea el espacio de las conjeturas el que sea ocupado: «Es un grupo muy reducido y no nos conocen mucho pero los que nos conocen tienen una buena percepción, vamos, creemos que tienen una

---

161. Hombre musulmán (Villafranca).

162. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreita).

163. Fe bahá'í (Valle de Erro).

buena percepción»<sup>164</sup>. No obstante, como se puede comprobar, se mantienen las posturas no-problemáticas que acentúan el respeto. En ocasiones, esta idea nace de la ausencia de posturas que contravengan esta realidad y que son fácilmente detectables por su repercusión social:

La resonancia que su postura tiene hacia nosotros es de total respeto. Si no hubiera respeto tendríamos que tener ya indicativos porque ya llevamos años aquí y nunca ha habido ninguna queja<sup>165</sup>.

Yo creo que están contentos. No hay quejas<sup>166</sup>.

Esta prevalencia del respeto deviene principalmente de atribuciones previas que les sitúan en un espacio conocido de no conflictividad: «A nivel del valle se nos conoce y no hay ningún mal rollo ni nada, se nos ve ya como si somos de esos y ya está»<sup>167</sup>. En otras ocasiones, la falta de conflictividad parece convertirse en una actitud positiva hacia la comunidad religiosa: «Opinan que somos muy divertidos y que, como dijo el alcalde, esto es muy diferente y que aquí se lo pasa uno muy bien»<sup>168</sup>.

Por lo general, y reconociendo las citadas dificultades para proceder a un sondeo de percepciones, se establece una asociación directa entre ausencia de potenciales conflictos derivados de las actividades (ruidos, concentración de personas, situación del lugar de culto, etcétera) y percepción social positiva. Además, la labor de atención, ayuda-acción social o mantenimiento y rehabilitación de espacios abandonados que muchas de estas instituciones realizan en el entorno, es calificado como facilitador en la instauración y promoción de una percepción positiva: «Yo pienso que pensarán que bien porque llamamos a la gente necesitada y de alguna forma los atendemos»<sup>169</sup>. Estas percepciones, en todo caso, y como se apreciaba al comienzo del apartado, están sujetas a lógicas modificaciones por incidencia de variables como, por ejemplo, la temporal: «Ahora es buena pero fue bastante mala»<sup>170</sup>. En este sentido, parece haber una relación directa entre permanencia en el espacio y construcción de una percepción social favorable.

A pesar del componente estimativo de la mayoría de los testimonios recogidos, estos también apuntan el mantenimiento de prejuicios y estereotipos

---

164. Fe bahá'í (Tudela).

165. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

166. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

167. Fe bahá'í (Valle de Erro).

168. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

169. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

170. La Casa de la Alabanza (Tudela).



Visitas colectivas al Centro de Estudios y Meditación Budista Karmapa Mikyö Dorje  
Fuente: <http://www.mikyodorje.com>

en el entorno. Una de las frecuentes características atribuidas, que podría ser extensible al conjunto de las confesiones religiosas minoritarias, es la consideración de que su práctica religiosa es mayor que la desarrollada en el tradicional marco de referencia católico. Esta asignación deriva generalmente de considerar algunas prácticas desarrolladas por confesiones minoritarias como inadecuadas. Las propias confesiones minoritarias comparten esta percepción desde la definición de un contexto de inserción caracterizado por un menor nivel de práctica.

Ante las realidades descritas, las confesiones minoritarias son conscientes de la necesidad de enfrentar las posibles percepciones negativas existentes. Para ello, se define como prioritario el componente relacional en los términos esgrimidos en los últimos apartados. De este modo, teniendo en consideración las dificultades de contacto existentes, se plasma la necesidad de fomentar vínculos con el entorno que permitan dar a conocer las actividades y prácticas. En esta dirección cabría rescatar la condición aperturista como una de las apuestas mayoritarias de las entidades consultadas mediante la invitación a participar en cultos o celebraciones cotidianas pero especialmente en la organización de jornadas de puertas abiertas (muy comunes entre la comunidad musulmana). En un nivel mayor, se encuentra, por ejemplo, la fórmula desarrollada por el Centro de Estudios y Meditación Budista Karmapa Mikyö Dorje. Esta entidad realiza una serie de actividades de contacto y apertura con el entorno a través de visitas guiadas al centro de culto. El objeto principal es dar a conocer los fundamentos básicos del budismo y las actividades que el propio centro desarrolla. Son enfocadas en función de las necesidades del alumnado que generalmente proviene de enseñanzas medias:

Estas visitas se realizan en días laborables, dentro del horario escolar y están dirigidas a aquellos estudiantes que, en diferentes áreas (ciencias sociales, filosofía, religión...), tratan de conocer los fundamentos del budismo, su simbología y la visión y comprensión de la existencia que este nos plantea. La enseñanza directa y el contacto con el lugar, donde podrán circunvalar

las stupas, hacer girar los molinos de oración, visitar el templo, observar los distintos «soportes de meditación»: estatuas, tankas... permiten un conocimiento vivo que ayudará a una mejor comprensión de esta filosofía-religión. Durante el recorrido practicantes del centro irán mostrando y explicando el sentido de los diferentes lugares. A continuación será el propio Lama quien transmita a los estudiantes algunas bases del budismo tibetano<sup>171</sup>.

En el caso del budismo, la citada actividad de difusión no debe enfrentar una previa percepción negativa del entorno. Esta realidad, como se ha comprobado, no es coincidente con el resto de confesiones minoritarias que deben contrarrestar una negatividad arraigada en el imaginario social en relación a la religión que practican y sus contenidos:

Nos gusta muchísimo que la gente sepa cómo somos, cómo es nuestra religión... hay muchos que digamos dan mala imagen sobre el islam y nosotros queremos al revés, que vean la buena imagen, que vean cómo es en verdad el islam y no como lo ven a través de los medios de comunicación. Queremos que la gente sepa en verdad cómo es el islam<sup>172</sup>.

Pese a que no han sido destacados escenarios de conflictividad significativos, uno de los acontecimientos de mayor relevancia mediática se produjo en noviembre de 2008 cuando el local ubicado en la localidad navarra de Doneztebe, que acogía la exposición «Islam, patrimonio de todos», fue atacado en dos días consecutivos con pintadas y sellado de la cerradura con silicona como puede apreciarse en la siguiente fotografía que ilustra la noticia<sup>173</sup>.

---

171. Fuente: <http://www.mikyodorje.com/es/web/seccion.asp?Seccion=2&Noticia=19>

172. Comunidad islámica mezquita «Arrahma» (Tudela).

173. «Por segundo día consecutivo la exposición sobre el mundo del islam que Bidelagun ha colocado en Doneztebe ha amanecido con pintadas y la cerradura sellada con silicona. Cuando el lunes por la mañana los responsables de este proyecto se encontraron con toda la fachada pintada decidieron borrar las huellas y evitar dar publicidad a los autores del acto vandálico, pero ayer por la mañana, al repetirse la situación con el agravante de encontrarse la cerradura sellada con silicona, desde Bidelagun decidieron formular la correspondiente denuncia ante la Policía Foral. En la fachada del local se podían leer frases como 'Mahoma cerdo', 'Navarra católica', 'Envenenáis los críos', 'Burka a las feministas', 'Viva Cristo Rey' o 'Moros fuera'. Así mismo, los carteles de la exposición aparecieron pintados con cruces. Todo apunta a que la autoría corresponde a una persona o grupo fundamentalista católico y de extrema derecha, posiblemente no de muy lejos, porque en las primeras pintadas apareció una con el texto 'Moruk kanpora', en un euskera muy propio de la zona. Como nos comentaba ayer Isidro Herguedas, coordinador de Bidelagun en Baztan y Malerreka: 'Actos como este nos reafirman más aún en lo que estamos haciendo, demuestran que exposiciones como esta son muy necesarias. ¿Tirar la toalla? Todo lo contrario, aquí seguimos con más fuerza que nunca. Lo contrario sería darles la razón a los que hacen cosas así'. Fuente: Zarbo Ibarrola (*Diario Vasco*). <http://www.diariovasco.com/20081112/bidasoa/exposicion-islam-patrimonio-todos-20081112.html>



Ataque a la exposición

Fuente: ONDIKOL

La exposición, presentada como un proyecto cultural contra la xenofobia y el racismo elaborado por la Fundación Cultura Islámica, trataba de aportar nuevas herramientas interpretativas para enfrentar una «visión distorsionada del mundo islámico». El representante de Bidelagun, entidad no gubernamental que desarrolla sus actividades en la zona de Baztan y Malerreka, testimoniaba una realidad que impulsa el abordaje particularizado de esta realidad latente:

Existen prejuicios ante el mundo islámico; en la comarca no lo veo, pero lo oigo y se debe a que los medios de comunicación no reflejan sino una parte de esta cultura, la que ellos quieren, una imagen sesgada del mundo islámico<sup>174</sup>.

### Extensión de estereotipos y prejuicios

Como se ha podido adelantar, en el caso de la comunidad musulmana se produce una especial relevancia del protagonismo otorgado a la percepción debido a la convergencia de diversos factores (medios de comunicación, instituciones públicas, etcétera) en la construcción de la misma. Del mismo modo, deben ser retomados aquellos aspectos de índole cultural (en los también aludidos amplios términos) que son generalmente asociados a la construcción de la percepción sobre este colectivo.

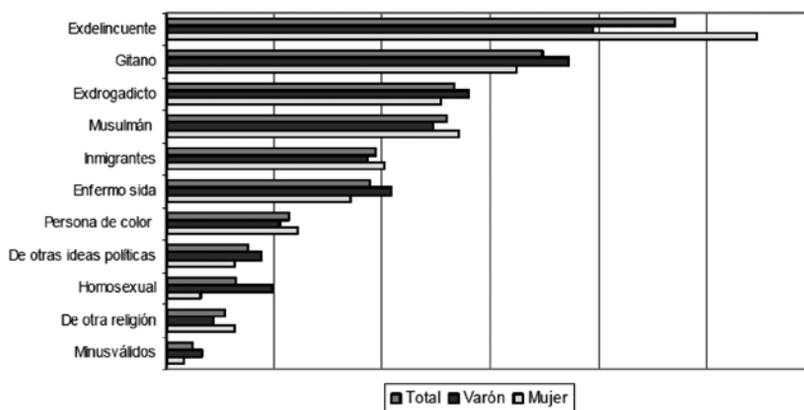
En lo concerniente al espacio de las representaciones, el colectivo musulmán es objeto de rechazo o no aceptación entre algunas personas por su ubicación en el espacio social de «lo diferente». Tomando como referencia el *Informe Juventud en Navarra 2008*, es manifiesto que este colectivo ubica a la comunidad musulmana en un significado lugar con respecto al nivel de rechazo que suscita. En

---

174. Fuente: *Diario de Noticias* (7-11-2008).

este sentido, destaca también la atención sobre la respuesta «De otra religión» como manifestación de la realidad que afecta al colectivo objeto de estudio.

**Gráfico 23: Rechazo de los jóvenes a la diferencia**



Fuente: Instituto de la Juventud de Navarra 2008

Al agregar la posibilidad de incorporarse en el espacio vecinal, y pese a la no visibilización pública de realidades cotidianas enfrentadas, el rechazo de las personas jóvenes, aunque se ha visto reducido en la escala temporal, mantiene niveles significativos que se corresponden con los del Estado.

**Tabla 25: Evolución del grado de rechazo de lo diferente ¿te importaría que tu vecino fuera...?**

	Navarra 2004	Navarra 2008	España 2008
Ex delincuente	23,8	24	29
Gitano	22,5	18	15
Ex drogadicto		14	17
Musulmán	15,1	13	13
Inmigrante	12,9	10	10
Enfermo de SIDA	7,8	10	12
Persona de color	6	6	6
De otras ideas políticas	3,1	4	2
Homosexual, gay, lesbiana	5,5	3	5
De otra religión	2,2	3	2
Minusválido	1,3	1	1

Fuente: Instituto de la Juventud de Navarra 2004 – 2008; IJE 2008

Tras los contactos mantenidos con la comunidad musulmana asentada en Navarra se comprueba que existe una especial atención a la percepción que la población puede desarrollar. Por ello, son destacados los importantes esfuerzos en pos de edificar una imagen positiva de este colectivo: «Normalmente tenemos que estar pendientes de la imagen que damos al pueblo»<sup>175</sup>, «Hay que ir mirando poco a poco conforme vamos haciendo actividades»<sup>176</sup>.

El miedo a la extensión de estos prejuicios, fundamentalmente originados en los potentes ámbitos generadores de opinión como son los medios de comunicación, ha llevado a pronunciamientos públicos de la comunidad musulmana con el objeto de evitar la criminalización colectiva derivada de hechos individuales con carácter delictivo. Muestra de ello es la condena pública que, en abril de 2010, las comunidades islámicas de Tudela y Pamplona realizaron tras la muerte de un joven tudelano en una agresión presuntamente perpetrada por tres personas de origen argelino. Las citadas movilizaciones, insertas en un contexto generalizado de multitudinarias muestras de repulsa por lo ocurrido, incidían en que el acontecimiento no generase una fractura entre la comunidad musulmana y el conjunto de la sociedad tudelana. Estas movilizaciones tuvieron un importante impacto en los medios de comunicación locales<sup>177</sup>.

---

175. Comunidad islámica (San Adrián).

176. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

177. Los medios de comunicación reflejaban del siguiente modo la noticia: «El colectivo islámico condena el crimen de Tudela. La mezquita de Tudela dedicó su oración a la víctima y 200 personas se concentraron en Pamplona. Los musulmanes de Tudela asistirán a la concentración convocada esta tarde en la ciudad: «Es nuestro deber», dicen. La comunidad islámica de Navarra salió ayer a la calle para mostrar su más enérgica condena por la muerte del joven tudelano Javier Martínez Llorca después de la oración del viernes. Y lo hizo en Pamplona y Tudela, después de que el juez decretara el jueves prisión sin fianza para los tres presuntos autores del crimen, todos ellos de nacionalidad argelina. El mensaje fue claro: su rechazo total a lo sucedido y el apoyo y la solidaridad con la familia del fallecido. En Tudela, la oración estuvo dedicada a Javier y asistieron más de 200 personas. El imán de la mezquita de Nájera (La Rioja), Mourad Bettach Bouali, dirigió el rezo, ya que el titular, Abdelhakim Bouri, no pudo asistir por encontrarse fuera. Tras la oración, se concentraron tras dos pancartas que decían «No a la violencia, sí a la convivencia». «Todos los musulmanes condenamos lo que ha pasado. Todo el mundo es inocente hasta que se demuestre lo contrario, pero si se demuestra que son culpables hay una ley en España que hay que cumplir», afirmó Bettach, quien anunció que asistirán a la concentración convocada esta tarde en Tudela. «Es nuestro deber y queremos que nuestros vecinos vean que no estamos de acuerdo con lo ocurrido. Como se dice aquí, quien calla, otorga, y nosotros ni callamos ni otorgamos», afirmó. También pidió que no se culpe a toda la comunidad islámica. «Compartimos las declaraciones del hermano del fallecido. No se puede culpar a 100 por 3. Trabajamos por la buena convivencia y el respeto mutuo», dijo. En Pamplona, otras 200 personas se concentraron convocados por la comunidad islámica en el parque de la O de San Jorge a la salida de la segunda oración. Tras unas palabras en árabe del imán de la mezquita, Aymem Shawki, el presidente de la comunidad islámica de Pamplona, Ali Hamza Madani, leyó un comunicado. «La vida es el bien más preciado que tenemos. Cuando es brutalmente segada por unos delincuentes asesinos que no conocen el sentido común de la piedad ni el valor de la vida, desde nuestra comunidad no podemos evitar

Esta preocupación por atender la imagen exterior, al igual que ocurre en la mayoría de las confesiones minoritarias, tiene como objeto principal facilitar el desarrollo de las actividades religiosas (cultos, celebraciones, etcétera) en el entorno. Sin embargo, en el caso de la comunidad musulmana se produce un elemento añadido derivado de una autoconsideración de las comunidades musulmanas como representantes de su religión, es decir, como «embajadoras del islam». Esta terminología enlazaría directamente con la especial impronta que la composición de la comunidad musulmana en Navarra (mayoritariamente procedente de otros países como Marruecos y Argelia) otorga al propio desarrollo de esta confesión en el territorio. La heterogénea constitución, pese a la señalada capacidad de la religión para establecer vínculos entre personas salvando variables nacionales, repercute en el modo de construir esa percepción social ya que obliga en ocasiones a distinguir el comportamiento de ciertos colectivos:

Aquí a los argelinos nos conocen cómo somos y todo. Hacen diferencias entre Marruecos y nosotros. Porque a nosotros nos gusta mucho hablar con la gente y ellos un poco más... más un poco aparte<sup>178</sup>.

La realidad es que, por lo general, la población autóctona no percibe esos matices de origen y sí otras variables tradicionales de distinción como puede ser la económica. Como resultado, en este juego de perspectivas que muestra la complejidad del asunto, no son pasadas por alto las referencias a aspectos como, por ejemplo, la capacidad que un elevado nivel adquisitivo puede tener para desterrar la mayoría de los posibles prejuicios extensibles a la comunidad musulmana:

Cuando viene un jeque de esos de petróleo a Marbella... ese no es moro, ese es una majísima persona. Pero cuando viene un pobre a buscarse la vida... ese todo el mundo... es la enfermedad del siglo XXI<sup>179</sup>.

Son varios los espacios que facilitan atender con mayor detenimiento este complejo entramado de percepciones. Entre ellos estarían el propio contexto general, el sujeto de la práctica, las corrientes mediáticas, el escenario internacional o las relaciones de género.

---

sentir dolor, odio y desesperación. Solo queda mostrar nuestro dolor y solidarizarnos con la familia de Javier Martínez Llord». Fuente: *Diario de Navarra* (17 de abril de 2010).

178. Mujer musulmana (Villafranca).

179. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreira).



Concentraciones de la comunidad musulmana en Tudela y Pamplona  
 Fuente: Jesús Garzarón (*Diario de Navarra*)

### a) Contexto general

En relación a las cuestiones vinculadas al contexto, en el caso de la comunidad musulmana se enfatiza la anteriormente apuntada componente de una mayor atribución de práctica. Esta realidad es especialmente identificada, por ejemplo, en el caso de la comunidad musulmana y, especialmente, durante el mes de Ramadán:

Todo el mundo nos ve a nosotros como que somos locos... somos muy creyentes y somos locos por eso. Como creemos mucho en Dios, por ejemplo en el mes de Ramadán, todo el mundo: «¿estáis locos? ¿Cómo creéis en Dios si Dios no te...?». Aquí la gente dice: «Padre no castiga a sus hijos y no se qué...». Y la gente así... que nosotros somos radicales<sup>180</sup>

En suma, puede afirmarse que son dos las percepciones principales que la comunidad musulmana contempla respecto a ella. Estas parten de una evidente dualidad conceptual extensible a otras percepciones sociales «Algunos hablan bien del islam y otros no»<sup>181</sup>. En primer lugar, se define el grupo de personas que respetan a la comunidad y la religión que practican. En segundo lugar, aquel grupo de personas que no lo hacen.

En relación al primer grupo, definido como mayoritario, respondería a las pautas de comportamiento tolerante que se ha ido desgranando progresivamente en el abordaje del conjunto de confesiones minoritarias. En este espacio destaca sobretudo la referencia a un marco de convivencia cotidiano normalizado: «La gente nos comprende y sabe nuestra cultura, nuestra religión y convive con nosotros normal».<sup>182</sup>

180. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

181. Hombre musulmán (Villafranca).

182. Comunidad islámica (Cintruénigo).

Con respecto al segundo grupo, su actitud se vincula principalmente al efecto de la desinformación, desconocimiento o falta de interés acerca de la composición de la comunidad musulmana. Por ello, se realiza un especial énfasis en señalar la carencia de información en lo concerniente a la religión musulmana y en una actitud crítica derivada de ella:

Algunos no respetan porque no saben lo que es el islam. No han llegado a estudiarlo y conocerlo<sup>183</sup>.

La mayoría no sabe nada o casi nada<sup>184</sup>.

No puedes juzgar algo que todavía no lo has visto<sup>185</sup>.

Los que no saben nada empiezan criticando [...] Hay algunos que nunca han conocido ningún árabe pero critican<sup>186</sup>.

Si bien esta actitud es definida como comprensible, debido a la nombrada carencia de información, los mayores problemas se identifican con aquellas personas que, conociendo la realidad de la comunidad musulmana, impulsan discursos que no se ajustan a ella:

Los que saben no hay problemas con ellos pero los que no saben... ese es el problema. Hay gente que lo dice con ignorancia y gente que sabe muy bien que nuestra religión no es una religión mala pero saca provecho y dice comentarios que no son nada verdaderos<sup>187</sup>.

En resumen, la construcción social de la percepción sobre la comunidad musulmana se erige principalmente a partir del desconocimiento. El efecto del mismo es doble. Por un lado, la indiferencia, el dejar estar, y, por otro, el rechazo y la crítica. No obstante, la propia comunidad llama la atención sobre otros elementos que contribuyen a la extensión de estereotipos y prejuicios como, por ejemplo, la identificación de prácticas no adecuadas con el colectivo en su totalidad.

*b) La importancia de los sujetos: el concepto de musulmanes no practicantes*

Una de las consideraciones principales mencionadas por la comunidad musulmana para la extensión de una percepción negativa del colectivo se centra en el

---

183. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

184. Comunidad islámica (San Adrián).

185. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

186. Hombre musulmán (Villafranca).

187. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreira).

obrar de un grupo de personas denominadas generalmente como musulmanes no practicantes. Este concepto, con límites difusos y de difícil manejo, nace de una concepción que contempla la existencia de personas integradas en la comunidad musulmana que no practican la religión en todos sus aspectos pero que, por su origen nacional (adscrito a países mayoritariamente musulmanes), comparten una dimensión cultural de la tradición islámica.

El uso de este concepto acarrea una dificultad añadida al análisis debido a la multiplicidad de puntos de vista existentes. En algunos casos, las personas entrevistadas incluían al grupo de estas personas musulmanas no practicantes como claramente insertas en el seno de la comunidad: «Hay musulmanes no practicantes pero son musulmanes»<sup>188</sup>. En otras ocasiones, no de forma habitual, se hace una distinción semántica con la inclusión de un nuevo concepto como es raza musulmana. Este concepto alude directamente a la práctica religiosa. Por tanto, aquellas actividades que esta contemple como inadecuadas actuarán como diferenciador principal:

Cuando uno no practique, raza musulmana, pero cuando uno practique, musulmanes [...] No musulmanes que fuman. Hablamos bien claro. Raza de musulmanes, no musulmanas que fuman<sup>189</sup>.

En ambos casos, y conscientes de las reservas de extrapolar un debate de estas características, sobre este grupo de personas recae una gran responsabilidad en la creación y extensión de estereotipos y prejuicios que construyen la percepción social negativa hacia la comunidad musulmana: «Hacen daño al islamismo»<sup>190</sup>. La razón para esta responsabilización nace de que algunas de sus conductas son catalogadas por la ciudadanía como inadecuadas y se produce una traslación por efecto de generalización al conjunto de la comunidad. Como consecuencia, la mayoría de las personas musulmanas ven negativamente afectada su imagen por las acciones de este grupo que no practica el islam en los términos que este indica. El proceso tiene diferentes manifestaciones pero, en todos los casos, existe como base una conducta inadecuada que se generaliza al conjunto de la comunidad:

---

188. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

189. Hombre musulmán (Villafranca).

190. Pese a esta identificación, se produce al mismo tiempo una visible autoresponsabilización extensible al conjunto de la comunidad musulmana: «Los prejuicios existentes son también por culpa nuestra, de los musulmanes, de los inmigrantes. Los musulmanes damos la cara falsa del islam. La culpa es nuestra. Yo digo, ¿por qué soy musulmán y voy a robar coches? ¿por qué yo soy musulmán y voy a robar a las cosas del jefe? El islam dice que no tienes que robar. Esta gente es falsa. Los españoles creen que esta gente representa al islam y es falso [...] Lo mismo pasa con los extremistas. El islam no es ni el extremo derecho ni el izquierdo, es el medio. El islam es para vivir el tiempo pero no para olvidar la tradición, principios... Hay que dar la buena imagen del islam». Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

Por ejemplo, aquí hay musulmanes que se casaron con españolas y le hacían daño y le daban muchos problemas. Entonces la familia de esta chica y la chica misma cogen una idea mala sobre el islam y entonces hablan muy mal sobre el islam y sobre los musulmanes. Pero no entienden que este chico es un hombre, no es el islam. Es un musulmán que no practica el islam<sup>191</sup>.

Los testimonios, sin negar la existencia de problemas puntuales derivados de estas actuaciones: «Hay veces que por el comportamiento de unos individuos esas críticas son verdaderas»<sup>192</sup>, enfatizan la condición minoritaria de este grupo de personas asociado a la comunidad musulmana. Sin embargo, también es reconocida la evidencia de que estas personas son las que recogen en la mayoría de las ocasiones la atención:

No niego que la mayoría de los problemas vienen de nuestros. Hay gente que no está al nivel, gente que crean problemas, todos, hay minorías, contando los que hay aquí son minoría. Pero en la mayor parte lo que la gente ven son estos porque los que no hacen problemas son normales, gente normal como todo el mundo. En la mayoría nos ven casi igual y eso es lo que me duele, nos duele muchísimo. No somos todos iguales. Hay gente que son malos pero hay gente buena, gente que quiere estar viviendo aquí bien, gente que participa en la vida común, que participa en todo lo que beneficia la sociedad<sup>193</sup>.

En definitiva, se produce un efecto de traslación de conductas individuales al conjunto de la comunidad que practica la religión islámica. Ante ello se demanda expresamente establecer esta distinción para mitigar su repercusión sobre la percepción social del colectivo musulmán: «El islam está limpio. Habla por las personas, las personas que tienen fallos. El islam aparte y los musulmanes aparte»<sup>194</sup>. De forma paralela, la comunidad reserva cierta autoridad en su deseo de preservar una imagen adecuada. El objeto es trasladar la necesidad de cuidar determinados comportamientos que puedan resultar perjudiciales para el conjunto: «Si tú no te comportas bien están juzgándonos a todos por tu mal comportamiento»<sup>195</sup>. Esta autoridad, aunque en casos individuales, se manifiesta habitualmente al sancionar hábitos de conducta no deseados como, por ejemplo, el consumo de drogas: «Esto lo hacemos de forma particular, conoces alguno que está fumando alguna cosa y le dices, le das un consejo...»<sup>196</sup>

---

191. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

192. Hombre musulmán trabajador de la agricultura (Cadreita).

193. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

194. Hombre musulmán (Villafranca).

195. Mujer musulmana conversa (Tudela).

196. Comunidad islámica (San Adrián).

Por último, el ejercicio de autoresponsabilización es también una evidencia en el seno de la comunidad musulmana. Son manifiestos los discursos tendentes a señalar a las propias personas que componen el colectivo como contribuidoras, aunque sea de forma involuntaria, a engendrar esta percepción negativa. En ocasiones, esta atribución se sostiene debido al citado inadecuado obrar de algunas personas: «También ocurre que la mayoría de nosotros no sabe ellos mismos lo que es el islam, hacen cosas que no pertenecen al islam y dan mala imagen»<sup>197</sup>. En otros casos, y en relación a carencias formativas indicadas en apartados precedentes, también es expresado que la instauración de prejuicios puede derivar de errores comunicativos en el transcurso de las interacciones cotidianas:

Los prejuicios se basan en los fallos nuestros, el mal explicarse, el mal interpretar Intentaremos enseñar a la gente, intentaremos enseñarles a hablar, cómo comportarse, cómo dirigirse a otras personas, a los cuerpos de seguridad... en situación de apuro a quien... o si no pueden que se dirijan o nombren a la persona adecuada para ayudarle o explicar... antes de meter la pata, claro [...] En el comportamiento nuestro digamos que la gente se siente... ya empiezan con prejuicios, que hablan mal de nosotros, el miedo, el recogerse... digamos el no hablar, el no explicar las cosas<sup>198</sup>.

### *c) La incidencia de los medios de comunicación*

Como elementos determinantes en los procesos de socialización, los medios de comunicación (prensa, radio, televisión, etcétera) desempeñan un importante papel en la transmisión y difusión de ideas. Una de las constantes percibidas es el énfasis que la comunidad musulmana otorga a los medios de comunicación en la conformación de una imagen social no adecuada del islam. Se habla de un contexto mediático general donde se producen asociaciones entre esta confesión y acontecimientos trágicos perpetrados por personas que la profesan. Como resultado, el entorno cercano se ve influido por una situación de conflictividad social y enfrentamiento con el resto de la sociedad. Si bien este mismo fenómeno es recogido en los encuentros con otras confesiones consultadas (Testigos de Jehová, Iglesia de la Cienciología, etcétera), el grado de manifestación a escala internacional que se presenta en el caso de la comunidad musulmana requiere una atención especial.

Sobre el conjunto los medios de comunicación se descarga una parte importante de la responsabilidad en la instauración de una perspectiva social negativa de la comunidad musulmana. Si bien las críticas sobre la repercusión de estos medios son extensibles al conjunto de grupos sociales debido a su

---

197. Comunidad islámica (San Adrián).

198.. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

capacidad para mermar el espíritu crítico, el volumen de contenidos referentes a la comunidad musulmana es de un grado tan elevado que se considera especialmente nocivo:

La gente es víctima de la tele<sup>199</sup>.

Ya sabemos cómo es la cultura de la tele y la información que lo que te dicen enseguida lo captas y ajustas todos... como se dice... por el mismo rasero<sup>200</sup>.

Los medios aquí lo que dominan es ellos, no nosotros. Entonces, todo lo que dan: que somos integristas, que somos terroristas, que somos no sé que no sé cuánto, que somos violentos... No es en general pero ya sé que mucha gente entiende y sabe lo que está ocurriendo en el mundo pero tampoco... Yo no acuso a la gente. Yo acuso a los medios. Los que mandan son los medios y el poder lo tienen ellos<sup>201</sup>.

La instauración de una determinada percepción de la comunidad musulmana tiene una traslación muy directa en las realidades cotidianas. Así, a través de los contenidos mostrados, se producen asociaciones entre las personas que habitan escenarios de conflictividad internacional y las comunidades musulmanas locales. En definitiva, se conforma una parcial imagen del islam que tiene evidentes repercusiones a la hora de facilitar el acercamiento y, por consiguiente, la posibilidad de conocer esta tradición religiosa:

A nosotras las mujeres de verte en la calle con esta ropa ya creen que es una mujer de Iraq o de Afganistán. Entonces, no quieren saber sobre el islam lo que cogen de la televisión es el islam para ellos<sup>202</sup>.

Por último, y dentro de la tónica general de gran parte de los apartados que componen este texto, cabría señalar que el propio medio televisivo, objeto de muchas de las críticas, también revela una condición ambivalente. En uno de los diálogos mantenidos se manifestó que las informaciones vertidas por este medio pueden contribuir exitosamente a extender la formación en materia religiosa de la población autóctona y, por lo tanto, al reconocimiento social de algunas de las actividades y celebraciones que desarrolla la comunidad musulmana. En concreto, esta mención aludía a la cobertura mediática que en

---

199. Entrevista con hombre musulmán (Castejón).

200. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

201. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

202. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

los últimos años viene realizándose en la antesala y durante el transcurso del mes de Ramadán. La atención por parte de algunos medios sobre prácticas es positivamente valorada y su efecto cabría ser definido como una reafirmación identitaria pública:

Últimamente el telediario te informa que los musulmanes acaban de empezar a hacer el Ramadán. Llegas al trabajo y la gente te lo dice y, más o menos, estás alegre. Todo el mundo sabe que hacemos Ramadán, cómo hacemos y... bien. Esas cosas te ayudan y te hacen feliz. Como si está todo el mundo compartiendo lo tuyo contigo. Te sientes que estás ahí, estás ahí y perteneces a algo... que estás haciendo algo que todo el mundo lo sabe. Hace dos o tres años yo sé que se dice... y hasta hay... que se comparte: cómo se come, cuando se come, tal familia... Entonces, te sientes significativo, es algo significativo. Son dos o tres minutos pero ya dicen mucho y yo creo que a través de eso la gente, pues mira, se va informando ella misma y... digamos de un sitio, una fuente de información que es fiable porque la tele lo dice todo... bueno, si lo ha dicho la tele... pues ya está, ya se ha quedado claro. Lo mismo cuando se dice más... pero al menos cuando dice algo que es real. Eso es lo que hay<sup>203</sup>.

Sin embargo, en el escenario local, ha sido manifestada una cierta regresión en este espacio debido fundamentalmente a vinculaciones implícitas y explícitas entre acontecimientos negativos y aspectos de la práctica religiosa islámica. Este sería el caso del incendio declarado en agosto de 2010 en la localidad navarra de Falces que, fruto de una negligencia, afectó a aproximadamente 500 hectáreas de pinar. Varios medios de comunicación ilustraban a través de sus titulares del siguiente modo lo sucedido:

Cinco personas causan un incendio al asar un cordero por el Ramadán (Antena3)<sup>204</sup>.

Varios magrebíes causan un gran incendio al cocinar un cordero por el Ramadán (ABC)<sup>205</sup>.

Como ha podido comprobarse, se constata una fuerte incidencia de los medios de comunicación en la construcción del imaginario colectivo que representa las confesiones religiosas minoritarias. En el caso de la comunidad musulmana,

---

203. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

204. [http://www.antena3.com/noticias/sociedad/cinco-personas-causan-incendio-quemar-cordero-ramadan\\_2010081200001.html](http://www.antena3.com/noticias/sociedad/cinco-personas-causan-incendio-quemar-cordero-ramadan_2010081200001.html)

205. <http://www.abc.es/20100812/local-navarra/incendio-201008120219.html>

esta repercusión establece un vínculo directo con una componente global, es decir, muchos de los contenidos que presentan a la comunidad musulmana tienen su origen en sucesos enmarcados en el espacio internacional. De ahí la conveniencia de un análisis detallado de este nuevo ámbito.

#### *d) El contexto internacional*

La comunidad musulmana reconoce que el contexto internacional interviene claramente en el comportamiento de las personas que la componen: «El contexto internacional influye en los propios musulmanes»<sup>206</sup>. Esta influencia muestra dos tendencias con un carácter antagónico. Por una parte, se reconocen comprensibles las muestras de solidaridad con los acontecimientos del contexto internacional que afectan a otras comunidades musulmanas: «Ellos son hermanos, son hermanos y a todo el mundo, lo que duele a los pueblos, me duele a mí»<sup>207</sup>. Sin embargo, en la otra dirección, no siempre es reconducida esa expresividad empática debido al miedo a la reprobación social.

Se manifiesta que la definición y análisis del escenario internacional está mediatizada por intereses concretos ya que acontecen otra serie de conflictos a los que no se da la misma cobertura informativa: «Los problemas del mundo no son solo con los musulmanes»<sup>208</sup>. Esto es, se insinúa voluntariedad tendente a la criminalización de la religión musulmana considerando el contexto internacional más idóneo para su difusión:

Estos comentarios son como una ola. Es como cuando llega la ola de la guerra de Iraq y Afganistán y todo. Es como una ola contra los musulmanes<sup>209</sup>.

Y entre las razones que pueden esconderse tras ello, algunas personas lo asocian al importante crecimiento que en los últimos años está experimentando en Europa la religión islámica: «Yo veo que es una oposición que tienen a que se vaya extendiendo el islam, no lo puedo entender de otra manera»<sup>210</sup>.

En definitiva, la comunidad musulmana extrae que el contexto internacional y los acontecimientos que en él se suceden son utilizados para la generalización y difusión de una percepción social negativa. Y, en este sentido, subrayan la dificultad que en ocasiones supone para el conjunto de la ciudadanía a la hora de desligar nociones completamente diversas y la incapacidad para hacer frente ese fenómeno:

---

206. Comunidad islámica (Cintruénigo).

207. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

208. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

209. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

210. Mujer musulmana conversa (Tudela).

Yo sé que una parte la tenemos nosotros porque los nuestros también hacen cosas que no tienen que hacer y están mal hechas: lo que pasó aquí en España el 11 de marzo, lo que pasó en Estados Unidos el 11 de septiembre... Esto es algo que no tiene que pasar normalmente. No somos violentos. El islam no hace eso. El islam rechaza todo lo que ha pasado en España o en Estados Unidos o en muchos sitios y entendemos que esa gente a veces piensan porque tenemos Palestina bajo los judíos, tenemos Afganistán bajo los americanos, tenemos Iraq también bajo los americanos... [...] Si uno tiene nivel, buen nivel en el islam y sabe bien el islam, no va a ver las cosas así todo negro. Lo que es negro, negro y lo que es blanco, blanco. Pero mientras unos que no tiene nivel y tienen esa fe, ese coraje, no sé qué pues que ven todo negro y venga se meten en el barro y se meten en lo que es... ya tiene una idea de que estos son todos lo mismo, son todos en contra, son todos contra el islam y entonces hay que matar, hay que hacer y hay que hacer, y hay que hacer... pero eso tampoco es normal. El islam no lo acepta. El islam nunca aceptó hacer eso, al revés, si uno lee la historia del profeta encuentra todo al contrario, todo al contrario<sup>211</sup>.

Pues, hombre, te indigna un poco que siempre vayan... Yo no niego que haya este tipo de casos, porque los hay, pero esto no es algo de la religión, es un poco lo que me gustaría que la gente entendiera. Somos personas. Entonces, personas hay buenas y malas en todos los sitios. Seguro que si buscas vas a encontrar el caso de esa mujer que le han hecho... que le han apedreado como sacan muchas veces... o que le obligan al burka en Afganistán pero no es algo que sea mayoritario. Somos millones de musulmanes y siempre van a los mismos casos, entonces, me gustaría que sobresaltaran lo positivo de las sociedades musulmanas que no son árabes solamente, que siempre focalizan los árabes, digamos una minoría dentro del islam<sup>212</sup>.

Cuando se suceden acontecimientos de estas características, los miembros de la comunidad musulmana se reconocen muy conscientes de la repercusión mediática que conlleva. Es por eso que los sucesos de 2003 en la estación de Atocha de Madrid fueran vividos con especial preocupación (incluso desde la distancia) por suponer un enorme obstáculo en el desarrollo de una percepción positiva de la comunidad musulmana:

Con lo que pasó en Madrid eso es un retroceso muy grande. Yo recuerdo que estaba en Argelia cuando pasó, recuerdo que estaba viendo y dije: «voy a poner España, voy a poner el canal internacional a ver...». Lo puse, vi

---

211. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

212. Mujer musulmana conversa (Tudela).

las imágenes y pensé: Dios mío que no sea nada relacionado con el islam. Porque fue lo primero que me vino. Porque para la gente que estaba aquí sabía que venían momentos muy, muy duros<sup>213</sup>

En resumen, la comunidad musulmana cuenta con un importante hándicap con características distintivas del resto de las confesiones. Un obstáculo que, sobre todo, permanece presente con insistencia en los testimonios y que se presenta como difícilmente controlable.

#### *e) Percepciones visuales y relaciones hombre/mujer*

Si en los apartados anteriores se realizaba un abordaje fundamentado principalmente en el espacio de percepciones, estereotipos, ideas preconcebidas, prejuicios, etcétera; existe, en el caso de la comunidad musulmana, un elemento de la percepción que materializa su referencia semántica. Como fuera atendido anteriormente, se presenta una componente eminentemente visual a través de una práctica como es la utilización del velo.

El velo representaría, en primer término, un elemento simbólico de pertenencia a una tradición religiosa y cultural. En este sentido, sería una práctica distintiva con respecto a otras confesiones minoritarias presentes en Navarra. Es precisamente esta dimensión de pertenencia la que ha suscitado opiniones encontradas sobre su utilización en los espacios públicos. Este debate abre la reflexión sobre la utilización de símbolos religiosos y lo hace coincidente con realidades similares compartidas por otras confesiones. Sin embargo, es en las interpretaciones derivadas de su utilización donde deriva el espacio de mayor interés discursivo e incide decisoriamente sobre la percepción del entorno hacia la comunidad musulmana. Estas interpretaciones son las que señalan que la utilización del velo materializa la existencia de relaciones desiguales entre hombres y mujeres musulmanas. En concreto, su utilización es percibida como una exigencia del hombre sobre la mujer. Esta idea es la que las propias mujeres musulmanas recogen de sus interacciones cotidianas y, por lo tanto, la que se plasma nítidamente en su discurso. Con el objeto de que no suponga un impedimento para la práctica religiosa, se realizan esfuerzos en recalcar que la decisión parte única y exclusivamente de la mujer y su significación se inscribe en un símbolo exclusivo de pertenencia a la religión musulmana:

El velo no es obligatorio para una chica [...] Aquí hay muchos que dicen que vuestro marido... Pero no, de verdad, porque yo en mi casa allí estaba sin el velo pero siempre pensé que cuando me case iba a ponérmelo<sup>214</sup>.

---

213. Mujer musulmana conversa (Tudela).

214. Mujer musulmana (Villafranca).

Yo, presidenta de esta asociación digo que tengo esta ropa y este pañuelo desde los 16 años y me casé con mi marido a los 20. Entonces, el pañuelo no tiene que ver con mi marido. Aunque me obligara a quitarlo, no me lo quito. Decir que a la mujer que le ha obligado el padre o el marido es una idea falsa, no es verdad. Bueno, si hay algunos, puede ser, pero todas no. Mis hijas han hecho español y su padre estaba aquí. Estaba viviendo aquí en España y yo estaba con mis hijas allí en Argelia y cuando llegó a los 12 años, la mayor lo ha hecho a los 14... de su gusto. Y la otra, cuando quería venir aquí a España a los 11 también lo ha hecho. No tiene que ver con el padre, es algo de religión como musulmana, un símbolo musulmán y no tiene que ver<sup>215</sup>.

Se admite la posibilidad de casos puntuales donde pueda hablarse de imposición. Sin embargo, en ningún caso, y a pesar de la posible repercusión mediática que pueda acarrear, con una significatividad suficiente que permita extender generalizaciones como las difundidas en los medios de comunicación:

Seguro que hay casos excepcionales que es luego lo que se sobresale casi siempre... el marido que obliga, el padre que... pero yo creo que eso son casos excepcionales... no es la generalidad de la mayoría<sup>216</sup>.

En el espacio de las percepciones, esta serie de vínculos extendidos resultan de especial relevancia debido a que implica varios hechos constatados. En primer lugar, la necesidad que tienen las mujeres musulmanas de mostrar una imagen de su realidad que no concuerda con los estereotipos establecidos para el conjunto de las mujeres. De ahí la insistencia en que el análisis no deba realizarse en términos de lucha de géneros, como suele ser percibido desde el exterior, sino en relación a un impulso de semejanzas entre mujeres musulmanas y no musulmanas. En este sentido, se subraya un continuo choque generado por la ausencia de conocimiento mutuo entre ambos colectivos pese a que las problemáticas que afectan a sus vidas cotidianas son muy semejantes. Si bien existe la tendencia al mantenimiento de estos estereotipos, en la actualidad, se indica una mayor disposición por parte de las mujeres a darse a conocer y enfrentar algunas ideas instituidas. Esta realidad está impulsada por una evidente contribución en el escenario social cotidiano que tiene como consecuencia directa que los propios estereotipos vayan paulatinamente desapareciendo:

Yo creo que la mujer es mujer. Es que tenemos más lucha con lo que es la mujer, nuestro propio género que con el hombre. Por eso que te digo

---

215. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

216. Mujer musulmana convertida (Tudela).

que aquí la sociedad tiene un estereotipo fijo de mujer y, claro, la mujer musulmana no da este estereotipo. Entonces, es chocar, es chocar contra una pared en la que tú tienes que dar a conocer porque, claro, tú eres lo nuevo. Tienes que dar a conocer a la otra parte, para que vean que no son tantas las diferencias que hay entre nosotras y ellas. Que nuestras inquietudes son sus inquietudes, al final es lo mismo, ya sea de familia, ya sea del tipo de estudios, cualquier inquietud, ya sea físico, ya sea laboral... [...] Las mujeres antes estaba más... Nos ven así, pues así. No querían luchar contra eso y ahora se van concienciando más, se van dando más a conocer. También están entrando más en todos los ámbitos de la sociedad. Las mujeres ya laboralmente trabajan más, ya hay una generación que está estudiando. Entonces, poco a poco, estos estereotipos van cayendo por sí solos<sup>217</sup>.

La traslación de ideas que avalan una desigualdad de géneros en el seno de la comunidad musulmana a ámbitos institucionales genera otras dificultades. Entre ellas, una excesiva presión por parte de organismos como, por ejemplo, los anteriormente apuntados consejos municipales de la mujer. Estas dificultades atañen principalmente a la ausencia de contactos pese a los posibles intereses existentes en la dirección de minimizar el citado choque. Rescatando la importancia que estas percepciones tienen en la conformación del discurso social, la ausencia de entendimiento impide la realización de actividades conjuntas y, por consiguiente, las mujeres musulmanas comprenden estos ámbitos como no apropiados para afrontar los problemas que afectan directamente a sus realidades cotidianas. Pese a encuentros puntuales entre asociaciones de mujeres musulmanas y los mencionados consejos, los resultados no han sido satisfactorios debido al desacuerdo respecto a conceptos cardinales como el propio concepto de igualdad de género:

¿Para qué vamos a ir a escuchar? Ahí me hablan de la igualdad, estaban hablando de la igualdad entre mujer y hombre y nosotras mismas no tenemos igualdad entre mujer y mujer misma, ¿me entiendes?, entre mujer inmigrante y mujer española, no tenemos esta igualdad. ¿Por qué voy a llegar a esta igualdad? Entonces, veo que la reunión no nos toca, no habla de lo que nos afecta<sup>218</sup>.

Por último, algunas voces insisten en la necesidad de disociar la religión y la cultura. De este modo, es en el ámbito de la religión donde debieran juzgarse las posibles conductas discriminatorias. Es decir, sin confundir con prácticas

---

217. Mujer musulmana conversa (Tudela).

218. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

culturales que, en algunas ocasiones, incluso llegan a reconocerse como machistas a semejanza de otras culturas:

Aquí la gente cuando ve a los musulmanes dice que son machistas. Vale, pero la gente mezcla entre la religión y la cultura. La cultura es machista pero la religión no. Si lees la historia y ves cómo vivían los árabes antes... el islam, cuando llegó el islam cambió la vida de los árabes. La ha mejorado<sup>219</sup>

Esta desvinculación de espacios es compartida y señalada como una forma de enfrentar percepciones sociales negativas que realizan atribuciones culturales a prácticas y disposiciones eminentemente religiosas:

La cultura árabe es muy machista, no tiene nada que ver con el islam, no tiene nada que ver [...] Es la ignorancia. El problema de los musulmanes actuales es que son ellos mismos enemigos de su religión. Por su ignorancia. Porque antes ha habido una ruptura, una ruptura muy, muy grave en las sociedades árabes por lo de la colonización porque teníamos un peso cultural enorme. Llegó una colonización que se quedó más de un siglo. Convirtió a la gente en indígenas como dicen ellos, la convirtió en burros que viven en guetos donde el hombre no dejaba salir a su mujer o a sus hijas por miedo de no ser violadas por el otro. Entonces, la gente ha conservado esto ignorando la verdadera joya del islam y ha sido así. Lo que es la cultura árabe actual no tiene nada que ver con el estilo islámico. Una persona culta que lee el Corán, abre el Corán y lee una azora que es un verso, que es uno de los más grandes del Corán... horas y horas leyendo y trata solo de la mujer y cómo se trata y cómo se vive con la mujer. Es la cultura, no tiene nada que ver con la religión<sup>220</sup>.

#### ACERCAMIENTO, ACTIVIDADES Y ENCUENTROS

Ante las posibles soluciones para hacer frente a estas situaciones se indica que falta un reconocimiento social de las comunidades musulmanas. Este pasaría por realizar un reforzamiento positivo mediante una apertura que disminuyera las distancias «Que podamos estar abiertos con la gente para que podamos entender y saber entre nosotros, tenemos que estar más cerca los unos de los otros»<sup>221</sup> y que permita una interlocución más fluida entre los diversos actores «No hay que encerrarse en uno mismo sino al revés, tenemos que darnos a co-

---

219. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

220. Entrevista con hombre musulmán (Castejón).

221. Comunidad islámica (San Adrián).

nocer al otro para que nos lleguen a entender»<sup>222</sup>. A pesar de esta disposición, las diversas evaluaciones de la situación actual no parecen sugerir especialmente un acercamiento en esta dirección: «No se puede explicar a la gente lo que son las cosas, no se puede. La gente es muy cerrada»<sup>223</sup>.

Por este motivo, entre los retos y actividades futuras señaladas suelen apuntarse iniciativas como encuentros con los ciudadanos y los entes municipales, exposiciones, jornadas de convivencia, etcétera. Varias de las comunidades musulmanas consultadas señalan las experiencias exitosas que se han obtenido en la realización de actividades en esta dirección:

Aquí en Tudela hemos hecho una vez como una exposición pequeña pero lo hemos hecho en el Queiles y mostrando a la gente lo que es el islam. Hemos presentado libros y cintas, bueno también hemos hecho digamos una haima que se dedica a la tradición, bueno, digamos no es musulmana pero lo que es de Marruecos y lo que vive la gente por ejemplo en el desierto de cómo viven, algo como eso<sup>224</sup>.

Hacemos cada año una semana cultural con los musulmanes y los cristianos. Hacemos charlas, mercadillo... [...] Vienen los críos de la escuela como una visita organizada [...] El Ayuntamiento hace una visita la mezquita y para todos que quieran venir<sup>225</sup>.

Estas actividades están generalmente encaminadas a reducir la distancia existente entre las comunidades y mejorar la percepción mutua tratando, en primer lugar, de trasladar una imagen fidedigna y positiva al conjunto de la sociedad. El objeto fundamental es sortear los obstáculos que la desinformación genera y profundizar en los nexos (históricos, culturales, etcétera) que existen entre ambas comunidades:

Yo lo que veo es que mientras vivimos aquí, tenemos los hijos nacidos aquí... intentar explicar al mundo de aquí cómo vivimos, que intención tenemos aquí, saber cómo es el islam, intentar explicar a los nuestros también [...] Dar un punto de vista al mundo exterior [...] Explicar a mucha gente por qué somos musulmanes y por qué estamos aquí. Dar un ejemplo para que la gente pueda entender más o menos. A nadie le gusta emigrar pero cuando te toca emigrar aquí está<sup>226</sup>.

---

222. Mujer musulmana conversa (Tudela).

223. Hombre musulmán trabajador de la industria (Cadreita).

224. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

225. Comunidad musulmana «Assalam» (Villafranca).

226. Comunidad islámica (San Adrián).

Algunas comunidades musulmanas, conscientes de la escasez de contactos con el resto de la sociedad, centran su trabajo en contactos personales y en la labor cotidiana dentro del colectivo:

Bueno, con los que podemos es con los musulmanes, como yo y tú, hablo con una persona y le intento explicar las cosas bien, que nosotros no somos como ya lo piensan o como lo enseñan a los medios, somos así. Lo que ha pasado, por ejemplo, en tal sitio, no lo aceptamos y no lo queremos, y estamos en contra, y tal, y tal, y cual. Pero a nivel nuestro, nosotros en los diálogos del viernes, en la misa del viernes, explicamos a la gente que el islam rechaza el terrorismo, que el islam rechaza la violencia, el islam no acepta estas cosas... que vamos enseñando a los nuestros que entienden el islam, el correcto, no lo que... muchas veces lo ven. Porque muchas veces ven que los americanos son todos iguales, pues no, no son todos iguales. Tampoco los judíos son todos iguales<sup>227</sup>.

A pesar de esta disposición mostrada en la mayoría de los casos, también se es consciente que dentro de la propia comunidad musulmana no existe una completa receptividad a este posicionamiento de apertura: «Yo estoy hablando en general pero también hay gente que no le gusta hablar ni nada»<sup>228</sup>. Además es importante que esta reivindicación de acercamiento se desarrolle en términos duales. Es decir, algunas personas también recriminan a la población autóctona una injustificada carencia formativa en ámbitos que podrían ayudar a construir una percepción general más amable de la comunidad musulmana. Con ello emerge de nuevo aquella faceta atendida de un nivel cultural muy superior que se les atribuía a los países de destino en esa representación idílica de sus realidades cotidianas:

Que la gente conozca su historia. Y más aquí en España. Que la gente sepa lo que es... que el extraña... con el tiempo que llevan los musulmanes o la inmigración aquí en España y con el tiempo de los musulmanes que hubo aquí, la historia en España... esa falta grandísima de formación de la gente sobre el islam, los musulmanes... aún la gente te pregunta lo que es el Ramadán y por qué se hace el Ramadán, y qué es esto, y por qué matáis el cordero, qué quiere decir... Entonces, hay ciertos sitios, ciertos lugares, ciertos sitios rurales, por ejemplo, que sí, aceptarías esa pregunta pero ya cuando sales a ciudades grandes, a gente con más estudios, más viajes, más abierta... esas preguntas ya te chocan...<sup>229</sup>

---

227. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

228. Comunidad islámica (San Adrián).

229. Comunidad islámica «Anour» (Castejón).

## VI. ANÁLISIS DE LA RELIGIÓN COMO ELEMENTO INTEGRADOR

El siguiente apartado recoge la necesidad de, continuando con la exposición y descripción de las realidades que conforman las diversas confesiones religiosas minoritarias, abordar un fenómeno transversal mencionado en varias ocasiones a lo largo del presente análisis. Este elemento, que destacaba desde el comienzo de la investigación, es el grado de significatividad de la dimensión religiosa en un escenario navarro actual de composición heterogénea en múltiples niveles (político, social, económico, etcétera) y fuertemente influido por nuevos procesos de cambio social como, por ejemplo, los citados procesos secularizadores o los movimientos transnacionales, ambos con una nítida incidencia en la modificación de los contextos.

En relación al último fenómeno nombrado, la manifestación de una pluralidad de nacionalidades en el seno de la mayoría de las confesiones minoritarias y, sobre todo, el hecho subrayado de que esta circunstancia no sea un obstáculo para la convivencia (como así se mostraba en los testimonios recogidos: «La convivencia se articula sin ningún problema, al contrario»<sup>1</sup>), iniciaba una de las reflexiones que, de forma paralela, ha ido guiando el propio desarrollo de la investigación: la estimación del factor religioso como elemento de integración social.

La atención específica a la condición de persona procedente de otros lugares se realiza precisamente desde el proceso sincrónico de emergencia de expresividades diversas en el espacio religioso y el incremento del número de personas de nacionalidad extranjera en el territorio navarro. Esta realidad forma parte de una dinámica a escala mundial que sitúa a las sociedades europeas occidentales como destino de los flujos migratorios.

---

1. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

No obstante, es preciso subrayar nuevamente, como se hiciera en la introducción de esta investigación, que la composición plurinacional de las confesiones analizadas no implica una consideración de las mismas como ajenas al territorio navarro. Por el contrario, en los orígenes de varias de las comunidades establecidas en Navarra puede comprobarse que las personas fundadoras corresponden al cuerpo social denominado personas autóctonas. Sin embargo, como ha sido apuntado en varias investigaciones, entre ellas las realizadas por José Casanova, la afección de los tránsitos migratorios tendría como resultado un espectacular crecimiento de la diversidad religiosa (tanto cualitativa como cuantitativamente) en los territorios receptores como, en este caso, lo ocurrido en Navarra.

En definitiva, los procesos migratorios suministrarían una respuesta a la emergencia de diversas expresividades religiosas. Sin embargo, como pretende exponerse en este apartado, sirven para comprender algunos aspectos de la adscripción que pueden ser perfectamente extensibles al conjunto de la población como, por ejemplo, la mencionada condición de elemento integrador. La investigación ha podido constatar que en el seno de las confesiones religiosas minoritarias se están produciendo interesantes procesos en la dirección de acogida e integración de población migrante que suministran claves sobre cómo se resuelven estos procesos en escenarios concretos, en este caso, al amparo de la dimensión religiosa.

Desde el plano estrictamente analítico, tradicionalmente son cuatro las dimensiones consideradas para abordar los procesos de integración: estructural (situación legal, empleo, vivienda, salud y educación), social/relacional (relaciones y participación), cognitivo/cultural (idioma, valores culturales, valores políticos, creencias religiosas y estilos de vida) e identitario/simbólico (percepción subjetiva de pertenencia e identificación con la sociedad). Sin embargo, la atención sobre la dimensión religiosa como factor de integración social pivota en la manera que la identidad se entrelaza con las demás conformando un todo coherente. Es decir, resulta pertinente estructurar una reflexión alrededor del proceso de construcción dinámica de una identidad colectiva desde la perspectiva de su encaje en el entorno social en relación a las cuatro dimensiones señaladas (estructural, social, cognitivo-cultural e identitaria).

En consonancia con lo señalado anteriormente, pese a que la prioridad de análisis se detiene en el mencionado carácter integrador del componente religioso en el colectivo de personas procedentes de otros lugares, el mismo abordaje rescata, de forma paralela, otros elementos que ayudan a comprender la significación de la dimensión religiosa en los universos individuales y colectivos de las personas que profesan el conjunto de las confesiones minoritarias que ocupan esta investigación.

Por último, aunque será habitual la confrontación semántica entre personas extranjeras/inmigrantes y autóctonas, esta dicotomía lingüística se establece

con las pertinentes reservas que estas atribuciones instauran en el seno de un contexto social heterogéneo y plural. En los mismos términos, los conceptos como sociedad receptora o sociedad de acogida tratan de plasmar el componente diferencial existente entre realidades de partida y de llegada.

## **Aproximación a un espacio ambivalente**

Tomando estos elementos iniciales como referencia, el factor religioso parecía presentarse, a primera vista, desde una dimensión ambivalente. Este señalamiento derivaba de la existencia de discursos y contribuciones enfrentadas al explorar la incidencia del factor religioso en los procesos de integración social. Es decir, aunque eran visibles fenómenos nítidos que apuntaban al carácter facilitador del factor religioso en los procesos de integración y que impulsaban la inicial atención sobre él, también podían aventurarse otras realidades marcadas por un carácter obstaculizador. La incidencia del factor religioso parecía evidente, no tanto su dirección o magnitud. Por ello, era imprescindible no solo considerar la adecuación del factor religioso a los procesos de integración sino también sus circunstancias a través del análisis empírico de alguna de estas realidades.

## **El presente escenario religioso**

La reflexión propuesta requiere la estimación de un contexto global: las sociedades modernas. Estas, como se reiterara en varias ocasiones, se caracterizan por un pluralismo creciente que afecta a diversos ámbitos y que está impulsado por continuos movimientos internacionales tanto de personas como de ideas y de capitales. En este escenario descrito, la posibilidad de interacciones prolongadas en el tiempo (que bien pueden ser deliberadas o no) entre actores sociales que se encuentran en puntos muy distantes del planeta se incrementa notablemente. Esta intensificación de posibilidades de contacto es impulsada y facilitada también por el desarrollo de medios de comunicación y nuevos sistemas de transmisión de información cada vez más efectivos y accesibles.

El espacio religioso, influido también por estas dinámicas de intercambio, despliega dos tendencias aparentemente opuestas que convergen localmente en un mismo espacio temporal. Por un lado, los ampliamente relatados procesos de secularización. Estos han sido habitualmente definidos por sus dinámicas (fundamentalmente adscritas a la práctica) en las cuales el factor religioso pierde protagonismo en el ámbito público siendo paulatinamente relegado a la esfera de lo privado. Las palabras de Salvador Giner rescatarían esta dimensión:

A nuestro mundo se le atribuyen rasgos de una pronunciada secularización. Se suele dar por supuesto en algunos ambientes que la religión ya no es imprescindible o que puede confinarse a un haz periférico y deslavazado

de feligresías, integradas en iglesias, sectas, cultos y movimientos místicos, salvacionistas, milagrosos o de cualquier otra sobrenatural pretensión. Se supone, asimismo, que si la religión continúa siendo importante, en todo caso se ha privatizado, es decir, se ha refugiado en las conciencias de cada cuál, fuera de las conciencias de la jurisdicción eclesiástica. Todo esto supone que, por primera vez en la historia, el orden institucional, político y clasista puede sostenerse sin una religión específica que vertebrase los anhelos y temores de sus gentes, exorcise sus culpas y establezca abiertamente sus derechos, deberes y privilegios<sup>2</sup>.

Como fuera expuesto inicialmente en el abordaje de la metamorfosis del hecho religioso en la edad postsecular, esta realidad tendría que ser matizada. Con las consiguientes reservas en su extrapolación a una dimensión global, el contexto cercano muestra un significativo descenso en la asistencia a cultos religiosos, fundamentalmente en el espacio de la confesión religiosa mayoritaria. Pero esta realidad tiene una peculiar expresión. Este descenso en la asistencia, resaltada en la aproximación contextual a la dimensión de la práctica, puede circunscribirse a citas que exigen una cierta periodicidad. Sin embargo, en el caso de ciertas prácticas religiosas católicas tradicionales (bodas, bautismos, comuniones, etcétera) continúan efectuándose en términos muy similares (incluso en algunos casos incrementadas). El motivo, como se avanzara, reside en la priorización del componente ritual y relacional frente al religioso. Por tanto, los procesos secularizadores podrían afectar fundamentalmente a una actitud institucional frente a la dimensión religiosa con desigual repercusión en el ámbito cotidiano. En resumen, ambos sentidos descritos, declive de las creencias y las prácticas religiosas junto a privatización de la religión, representarían dos de los tres sentidos relevantes en la semántica de los procesos de secularización en las sociedades modernas que distingue José Casanova.

Por último, en relación directa con la emergencia de la indicada realidad transnacional de contactos, se detecta la convergencia espacial y temporal de una multiplicidad de renovadas expresiones religiosas. Aunque, como se constatará, la pluralidad religiosa es una realidad presente en el territorio navarro desde hace décadas, actualmente se produce una nítida efervescencia religiosa con una manifiesta repercusión social<sup>3</sup>. El resultado es que un importante

---

2. [http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero\\_articulo?codigo=766199&orden=81262](http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=766199&orden=81262)

3. Una perspectiva histórica nos indica que la condición religiosa y sus efectos sociales han sido tradicionales objetos de estudio. Entre estas aproximaciones, y por su significatividad teórica, destacan especialmente los trabajos de Max Weber en relación al vínculo que la dimensión religiosa puede disponer en otros espacios como el económico: «Cuando se pasa revista a las estadísticas profesionales de aquellos países en los que existen diversas confesiones religiosas, suele ponerse de relieve con notable frecuencia un fenómeno que ha sido vivamente discutido en la prensa y la literatura católicas y en los congresos de los católicos alemanes: es el carácter eminentemente

número de confesiones minoritarias adquieren un mayor protagonismo que el número de fieles pudiera hacer presagiar. Esta última realidad entronca con las iniciales atribuciones al mundo «postsecular» que, lejos de caracterizarse por una ausencia de la religión, aunque las creencias y las prácticas religiosas han disminuido significativamente, ocurre una ampliación continua de nuevas opciones, religiosas, espirituales y antirreligiosas.

### **El nuevo universo simbólico religioso y el colectivo inmigrante**

Como todo colectivo que se desenvuelve en un medio social, la población inmigrante dispone de unos referentes simbólicos adscritos a su lugar de origen que le acompañan inevitablemente en su tránsito. La religión adquiere una posición prioritaria en la constitución y reconstrucción de estos universos simbólicos heredados y practicados. Por este motivo, cuando las trayectorias vitales de estas personas les sitúan en sociedades donde, pese a los procesos descritos, se expone un tradicional y hegemónico universo simbólico católico (adscrito generalmente a una genérica dimensión cultural cristiana como es el caso del territorio navarro), el encuentro genera escenarios de interés para la reflexión e investigación social. Estos escenarios están principalmente caracterizados por una creciente transformación del campo religioso que comprende nuevas agrupaciones, expresividades diversas, conversiones, proselitismo, encuentro de confesiones, etcétera. La inclusión de estos fenómenos en el discurrir ordinario acarrea la necesidad de repensar los contextos y redefinir en ellos las propias fronteras del espacio religioso. Del mismo modo, requiere detenerse e indagar en el factor religioso como un elemento identitario distintivo.

### ***El factor religioso en los procesos de construcción identitaria***

La reflexión sobre la variable religiosa en los procesos de construcción identitaria debe ubicarse, en primer lugar, en un escenario actual de contrastado debilitamiento de las tradicionales fuentes de identidad colectiva. Estas fuentes, encargadas de edificar un «todo» estable, comprendían, además de la religión, la nación, clase social, la familia o la empresa. Entendiendo la identidad como realidad que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad (P. Berger

---

protestante tanto de la propiedad y las empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras, especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial [...] ¿Cuál es la causa de esta participación relativamente mayor, de este porcentaje más elevado por relación a la población total con el que los protestantes participan en la posesión del capital y en la dirección y en los más altos puestos de trabajo en las grandes empresas industriales y comerciales? El hecho obedece en parte a motivos históricos, que tienen sus raíces en el lejano pasado, y en los que la adscripción a una determinada confesión religiosa no aparece como causa de fenómenos económicos, sino más bien como consecuencia de los mismos». Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 25-28.

y T. Luckmann, 1968), procesos como la globalización, la secularización, la individualización o la desideologización provocan que algunos de los citados referentes de estabilidad tradicionales como el estamento (adscrito y heredado) o la clase social (formada y negociable, conseguida y mantenida por méritos) se encuentren en la actualidad a mucha distancia de conceder seguridad a las definiciones identitarias. Por tanto, la aparente pérdida del peso específico que la condición religiosa tiene en la conformación identitaria individual y colectiva es un proceso parejo al vivido por otros componentes estructurales.

Esta metamorfosis también cobra gran significatividad en su proceso constitutivo. Frente al «yo» tradicional en su disposición dada y estática que respondía a una realidad objetiva y preconfigurada, las identidades enfrentan procesos de construcción ante complejas ocasiones de definición. Las múltiples opciones proporcionan, por un lado, infinitas posibilidades de elección (Peter Wagner, 2001), y al mismo tiempo, conforman escenarios sociales inestables y cargados de riesgos (Anthony Giddens, 1991). La necesidad de elección, decisión y configuración se impone en personas que aspiran a ser autoras de sus vidas, por tanto, forjadoras de su identidad. Este proceder precisa acomodar biografías y discute el papel de las instituciones como únicas guías para su configuración. En su dimensión social, se produce también una reivindicación hacia el reconocimiento colectivo de la diferencia (autenticidad) de grupos negados u oprimidos. En esta dirección, y como ha podido comprobarse, aquellos grupos definidos por la religión que profesan cobran un especial protagonismo. La serie de procesos identitarios descritos han sido catalogados como una de las características centrales de nuestra era (Ulrich Beck, 1986).

En resumen, nos encontramos ante la definición de una identidad abierta, individuada, reflexiva y diferenciada (Martínez Sahuquillo, 2006). Una identidad que, desde su dialéctica con el entorno, se define «hasta nuevo aviso» puesto que las personas deben estar preparadas para su remodelación o desmantelación con el objeto de ajustarla a las nuevas circunstancias y sus exigencias (Modesto Escobar y Helena Román, 2010). En palabras de Z. Bauman: «La identidad se nos revela solo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, un «objetivo», como algo que hay que construir desde cero o elegir de ofertas alternativas y proteger después con una lucha aún más encarnizada»<sup>4</sup>. Esta necesidad de constante autoinvención no escapa al espacio de lo religioso.

### *El protagonismo del mercado religioso*

Como era contemplado en la demarcación inicial del contexto, el componente religioso, en términos generales, y en particular la definición católica, muestra

---

4. Bauman, Z., *Identidad*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2005, p. 40.

una tendencia a adquirir menor protagonismo en la construcción de identidades individuales. Del mismo modo, se constata que el escenario religioso actual reproduce la multiplicidad de opciones ligadas al componente espiritual. Frente a la tradicional estabilidad que suministraba una pertenencia religiosa, en gran parte heredada, la diversa convergencia de múltiples confesiones en el espacio social dispone nuevas opciones de elección frente al anterior monopolio. En consecuencia, el espectro religioso podría ser asemejado a las condiciones que imprime, en términos económicos, el propio mercado.

La noción de mercado religioso, acotada tanto en la delimitación de la metamorfosis del hecho religioso como por su contexto, asemeja la competencia derivada de un escenario con múltiples ofertas en el plano religioso trasladado al campo del intercambio. Es interesante subrayar que este símil encaja perfectamente tanto con las opciones existentes como el componente individual de elección. Es decir, no solo se presenta un espectro de opciones múltiples sino que se concede a cada sujeto una oportunidad para la elección. Este hecho resulta un elemento particular ya que otorga un componente individual frente a la tradicional dimensión colectiva. Además, es precisamente esta circunstancia la que es presentada como un valor añadido y un distintivo con respecto al resto de dogmas. Por ejemplo, en el caso de Testigos Cristianos de Jehová esta circunstancia es nítidamente reflejada por parte de uno de sus responsables en Navarra: «Ser testigo es un elección y una cuestión, no solo de creencia, sino también de práctica».

Este contexto no debe ser interpretado exclusivamente como un incremento de las posibilidades de elección sino también como una realidad que, en ocasiones, contribuye a relativizar (con las subsiguientes matizaciones) el conjunto del mundo religioso. La inicial aproximación al contexto navarro demuestra que la menor identificación con las confesiones religiosas y, por consiguiente, el aumento de definición «no creyente» o «ateo/a», no puede ser interpretada como una ruptura unidireccional con la dimensión religiosa. En este juego de construcción identitaria, la renuncia a la identificación con alguna de las opciones confesionales puede ser también descifrada como un necesario posicionamiento ante esta definición. Es decir, rechazar la existencia de una divinidad es un ejercicio de autodefinition y construcción identitaria completo que reconoce, en cierto grado, el protagonismo de la dimensión religiosa, aunque sea para despojarse de ella.

#### IDENTIDAD Y TRÁNSITO

El vínculo entre el fenómeno migratorio y la emergencia de las minorías religiosas incorpora a este heterogéneo escenario una variable de análisis significativa como es el tránsito. Esta condición ligada al viaje, traslación o desplazamiento, acentúa la condición móvil de las sociedades modernas (mutabilidad identitaria, identidades nómadas) que incluso coadyuva a la construcción de una

comunidad global. Sin embargo, el interés recalca en aquellas ocasiones donde sociedades destinatarias de los nuevos flujos migratorios globales ubican a las personas que efectúan el tránsito en el espacio de la alteridad. Este lugar social es entendido en términos similares a los que señalara George Simmel al hablar de la figura del extranjero como máxima representación de la diferencia y que navega en un campo semántico de dicotomías múltiples: origen/destino, extranjera/inmigrante, autóctona/alóctona, salida/llegada, etcétera.

Estas personas, principalmente desplazadas bajo el impulso de encontrar un mejor escenario de desarrollo vital (atendiendo a factores económicos, políticos, relacionales, etcétera), ocupan habitualmente en sus destinos posiciones de vulnerabilidad insertas en el espacio de la exclusión social. La atención expresa sobre la dimensión religiosa como factor incidente en los procesos de integración nace de esa doble condición de inserción en el señalado espacio de la alteridad, por un lado, la condición migrante, por otro, la práctica de una religión minoritaria. Son estas realidades comunes, entre otras, las que permiten el análisis.

Por ejemplo, el propio desembarco en la sociedad de acogida se caracteriza generalmente por una situación de enfrentamiento entre expectativas y realidad. Así, entre las circunstancias que mediatizan la llegada destaca principalmente la consideración del país de destino en términos de «paraíso». Pese al posible desconocimiento que existe sobre algunas de las realidades cotidianas externas, en muchos países de origen se instaura y extiende una representación social que considera el conjunto de Europa como una tierra de oportunidades con facilidades de acceso al trabajo, el alojamiento, la comida, etcétera. Esta idealización del destino se desvanece paulatinamente tras la llegada. Aspectos como la carencia de empleo, las dificultades para encontrar alojamiento, las condiciones precarias del mismo y las barreras lingüísticas, provocan estados de incertidumbre y desarraigo que en ocasiones generan episodios de estrés, angustia, depresión, etcétera. Puesto que, por lo general, el tránsito migratorio ha sido realizado en solitario, a ello se añade la ausencia de un entorno social de apoyo donde poder mitigar estas realidades.

Como fuera señalado al comienzo de este apartado, el presente análisis toma las distintas realidades migrantes desde la condición ambivalente del factor religioso debido a la concurrencia de procesos paralelos y ocasionalmente enfrentados en relación a los procesos de integración social. El método utilizado para expresar esta ambivalencia utiliza una metodología de clasificación de situaciones simplificadas y reducidas hacia dos vertientes. Por un lado, la religión como factor favorecedor y, en segundo lugar, la religión como factor obstaculizador. En ambos apartados, los factores expuestos son numéricamente equivalentes con el objeto de enfatizar expositivamente la señalada ambivalencia.

## RELIGIÓN COMO FACTOR FACILITADOR

La presentación de los diferentes factores facilitadores que se produce a continuación no pretende una estructuración jerárquica, no obstante, como podrá comprobarse, su exposición guarda un vínculo directo con el proceso cronológico de llegada y acogida que caracteriza a los tránsitos migratorios.

### **Aproximación a las entidades religiosas**

Ante la llegada al territorio de acogida, la indicada insuficiencia de un entorno cercano que actúe como marco relacional primario y satisfaga las necesidades afectivas de primera índole hace que estas deban ser «socorridas» en otros espacios sociales. Para un importante número de personas con carencias en este ámbito, destacando especialmente aquellas que han realizado el tránsito en soledad, los espacios de culto representan lugares de acogida o campos sociales de relaciones básicas. Son espacios donde encontrar una serie de referentes simbólicos con cierta significatividad a través de los cuales se les permite minimizar el extrañamiento vivido tras el tránsito. En estos lugares hallan lógicos elementos de carácter religioso que formaban parte de los países de origen pero también erigen la oportunidad de establecer contactos con compatriotas y reproducir prácticas culturales conocidas (idioma común, expresión de identidad colectiva, etcétera). Además, estos lugares, en ocasiones, también pueden llegar a cumplir con un papel importante en su capacidad para suministrar ayuda material (ropa, alimentos, etcétera) o económica a las personas más necesitadas. Es decir, en la ya señalada dimensión de ayuda/acción social que ocupaba un espacio importante en las actividades de gran parte de las comunidades visitadas.

La peculiaridad de este escenario descrito nace al contemplar que algunas de las personas que se aproximan a los lugares de culto en las mencionadas circunstancias, no tenían en sus países de origen como referente protagonista la dimensión religiosa. Es decir, según algunos de los testimonios recogidos, la práctica religiosa no era un elemento cardinal en la conformación de su identidad o prácticas sociales cotidianas. Este hecho es una demostración de la necesidad relacional que impulsa el acercamiento y convierte a los lugares de culto en polos de atracción.

Salvando las distancias temporales y contextuales, el mencionado fenómeno sería similar a las pautas de comportamiento en torno a lugares de culto identificadas en los años 60 y 70 entre el colectivo de personas emigrantes españolas en países como Alemania y Bélgica. En ellos las parroquias constituían un espacio muy similar a los descritos incluso entre las personas no creyentes. Estas realidades han sido también analizadas por investigadores como José Casanova que, recogiendo las palabras de Raymond Williams, destaca esta condición de

considerar a la población inmigrante como más practicante (en varias de las dimensiones posibles) que en su vida cotidiana antes de abandonar su país.

En definitiva, podría afirmarse que, en estas condiciones, la religión puede adquirir una notable dimensión de nexo de unión y articularse como herramienta útil para satisfacer determinadas carencias afectivas ligadas al tránsito migratorio (podría hablarse de una satisfacción emocional primaria). Sin embargo, y volviendo al espacio de las percepciones, es habitual comprobar que la población autóctona interprete esta aproximación a los lugares de culto como un indicador de mayor índice de práctica religiosa.

Uno de los ejemplos más nítidos puede encontrarse en el caso de las comunidades musulmanas. En ellas la mezquita/oratorio desarrolla una parte muy importante de la vida cotidiana de la persona recién llegada. Desde este espacio se suministra acogida y acompañamiento en el acercamiento a una realidad desconocida, se proveen las primeras nociones básicas del idioma, algunas instrucciones referentes a la tramitación de la documentación (requisitos para el empadronamiento, obtención de la Tarjeta Individual Sanitaria, etcétera), ayuda económica en el caso que esta sea precisa, etcétera. En resumen, este espacio ofrece unas pautas de socialización de gran relevancia y un impulso facilitador del proceso integrador en la nueva sociedad.

### **Constitución de entidades religiosas**

El proceso descrito en el apartado anterior describe la aproximación a lugares de culto o entidades religiosas que se encuentran ya constituidas e implantadas. En el contexto religioso minoritario navarro esta es la práctica más frecuente. Sin embargo, la presencia de estas entidades es una evidencia o resultado de su proceso de constitución previo. En este sentido, al igual que reflejan otros estudios al respecto, uno de los pasos habituales en los procesos de adaptación de las personas inmigrantes en las sociedades de acogida es la conformación de agrupaciones y asociaciones culturales o religiosas.

Como se tuvo oportunidad de mencionar en apartados anteriores, una de las mayores contribuciones facilitadoras de los procesos de integración es resultado del procedimiento de constitución formal y registro de las mencionadas entidades religiosas. Es este tránsito desde una condición informal inicial a un registro formal donde el proceso adquiere su mayor relevancia. Este registro supone también la superación de las ocasionales reticencias extendidas debido al vínculo entre inscripción y control administrativo.

La creación de estas entidades, además de concederle existencia administrativa y, por tanto, suministrar visibilidad social, representa una forma efectiva de conocer y familiarizarse con aspectos que forman parte del nuevo escenario: entramado legal, procedimientos administrativos, establecimiento de normas de organización interna, vínculos y relaciones con organizaciones del entorno cercano, etcétera.

Por último, se ha podido también comprobar que, en algunos casos, las propias instituciones oficiales recurren a las entidades religiosas para mediar y solventar problemas comunes en los que miembros de estas comunidades pueden contribuir a su solución (traducciones, prácticas culturales, etcétera). Como resultado, su existencia administrativa es la vía para alcanzar un reconocimiento práctico.

### **Actuar ante diferencias culturales**

Las sociedades contemporáneas están caracterizadas por una pluralidad extensible a un gran número de espacios sociales. Esta particularidad también es trasladable al conjunto de las comunidades religiosas existentes en el territorio navarro. Una de las manifestaciones más evidentes es la habitual convergencia de personas con múltiples nacionalidades que tienen como elemento común la religión que profesan.

Esta convergencia de procedencias nacionales diversas es interpretada como facilitadora de los procesos de integración al representar un entrenamiento adaptativo del ejercicio de convivencia cotidiano que exige todo proceso de llegada a un nuevo territorio. Como se comprobaba, cuando diversas nacionalidades comparten estos espacios, se producen procesos de entendimiento mediante medidas que mitiguen que las diferencias culturales no traspasen el ámbito religioso. Entre estas medidas pueden identificarse aquellas habitualmente asociadas a cualquier espacio social de convivencia (respeto, tolerancia, etcétera) pero también aquellas específicamente dirigidas al ámbito religioso. En relación a estas últimas, es común comprobar los esfuerzos para, tratando de asimilar las diferencias culturales derivadas de esta condición multinacional, buscar la esencia religiosa común como nexo de unión. En definitiva, salvar las diferentes adaptaciones culturales que cada nacionalidad haya podido desarrollar en torno a la práctica religiosa para lograr el entendimiento mutuo. Este proceso reconoce explícitamente la existencia de estas diferencias pero las relega al espacio de la forma y no del contenido y, por tanto, las enmarca dentro de un terreno de normalidad: «Probablemente una comunidad bahá'í aquí sea muy diferente que una en Sudáfrica o en otros sitios, no hay una forma fija sino más bien un contenido»<sup>5</sup>. Estas realidades diversas son consideradas como potencialmente generadoras de obstáculos para la convivencia debido a las tendencias a establecer conexiones directas entre cultura y religión: «Hay algunos que mezclan las costumbres con la religión»<sup>6</sup>. Tanto en el ámbito de las relaciones sociales como en el de la dirección espiritual, las personas responsables de las entidades religiosas desempeñan un papel fundamental para lograr estos objetivos.

---

5. Fe bahá'í (Valle de Erro).

6. Comunidad islámica (San Adrián).

Desde la perspectiva identitaria, este ejercicio resulta de gran interés al proporcionar una imagen muy precisa del impulso, articulación y priorización de una identidad colectiva que, pivotando alternamente sobre el componente religioso y nacional, se sobreponga a los posibles obstáculos y resulte una garantía de convivencia. Estos ejercicios prácticos a pequeña escala de enfrentamiento con la alteridad tienen evidentes repercusiones positivas a la hora de situarse ante las realidades de acogida. De ahí la consideración de procesos facilitadores de las dinámicas integradoras.

Entre los ejemplos, en las comunidades musulmanas resulta común la concurrencia de personas procedentes de diversos países como Marruecos, Argelia, Bulgaria, Senegal o Malí estableciéndose diferencias significativas: «No tiene nada que ver el estilo de vida argelino con el marroquí, hablar de un argelino o un marroquí es como mezclar a un español y a un colombiano, hablan el mismo idioma y comparten una misma religión pero...»<sup>7</sup>. E incluso, en el espacio de una misma nacionalidad, pueden producirse pequeñas diferencias en aspectos como el desarrollo de prácticas, celebraciones, etcétera: «Si alguna mujer ha dado a luz... cada uno su manera porque cómo sabes que Marruecos los del norte no son igual a los del sur»<sup>8</sup>. Además, en algunas situaciones puede incluso no existir un idioma común compartido, con las consiguientes dificultades de comunicación.

En el caso de la comunidad musulmana, el demandado entendimiento es generalmente obtenido mediante el establecimiento de algunos acuerdos básicos (ya sean implícitos o explícitos) en materia religiosa. En primer lugar, a través de la separación nítida de ámbitos en la propia práctica, es decir, priorizando elementos como la oración conjunta sin atender a especificidades: «Es muy sencillo, juntarnos y lo que es la oración, es la oración»<sup>9</sup>. En segundo lugar, acercándose a una concepción general básica del islam con el objeto de garantizar la convivencia entre creyentes procedentes de diversas partes del mundo: «El islam nos une y sabemos cómo funciona el islam, cómo es el islam y tanto malís, como argelinos, como marroquíes, respetamos las normas de religión y convivimos de maravilla»<sup>10</sup>. En relación a este último punto, esta concepción del islam, y debido a la heterogeneidad de procedencias indicada, recoge la necesidad de adaptarse a todas las sociedades siendo cada persona la encargada de realizar esta tarea:

El islam es un vestido y tú tienes que entrar dentro. Eres tú el que se adapta porque, claro, luego cada uno de dónde viene...<sup>11</sup>

---

7. Entrevista con hombre musulmán (Castejón).

8. Comunidad islámica (San Adrián).

9. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

10. Comunidad islámica (Cintruénigo).

11. Mujer musulmana conversa (Tudela).

Con el objeto de ayudar a hacer efectivo este acuerdo, la propia estructura organizativa de estas entidades religiosas, especialmente representada en los órganos de dirección, intenta recoger proporcionalmente (o mediante otros mecanismos similares de representación) las diversas nacionalidades presentes. Como se ha mencionado, también se producen otra serie de esfuerzos complementarios para que las posibles diferencias culturales no traspasen al espacio de la práctica religiosa compartida:

Hay gente que... por ejemplo, un argelino verá a un marroquí de una forma, diferente manera, otro también... pero estos problemas no existen aquí entre nosotros. Bueno, también nosotros no dejamos, estamos luchando para quitar esa diferencia y esos obstáculos que tenemos a veces entre argelinos y marroquíes y marroquíes y argelinos. Por el momento las cosas van bien<sup>12</sup>.

En resumen, las actitudes constatadas hacen una apuesta notable por la priorización del denominado encaje social. En él se contempla como posibilidad efectiva el ejercicio de renuncia a formas de organización o elementos específicos de la práctica propios del lugar de origen a favor de un sentimiento de comunidad religiosa plurinacional colectiva. Este proceder ayuda a comprender algunas de las características que adoptan tanto en la práctica cotidiana como en la organización las distintas comunidades religiosas estudiadas.

### **Convivencia de diversas nacionalidades con personas autóctonas**

El siguiente factor repasa en escenarios donde la convivencia se produce entre personas autóctonas e inmigrantes. Esta atención responde a la consideración de que la convivencia en comunidades religiosas donde coexisten personas autóctonas e inmigrantes suministra algunas claves fundamentales relacionadas con el abordaje de los procesos de integración.

En esta situación de coexistencia entre comunidades se dibujan, al mismo tiempo, diversos escenarios. El principal de estos escenarios se produce por la incorporación de personas inmigrantes a entidades religiosas que están constituidas exclusivamente (o mayoritariamente) por personas autóctonas. Estas situaciones están principalmente caracterizadas por un acceso que busca un encuentro fundamentalmente en la dimensión espiritual. Es decir, frente a aquellos escenarios donde primaba la exploración del espacio relacional mediante el contacto con personas de procedencia compartida, en este caso, se realiza un acercamiento eminentemente religioso:

---

12. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

No tenemos problemas. Una de las cosas que prima en las iglesias cristianas es el principio del amor. Si no hay amor no hay convivencia familiar ni comunitaria. Cuando hay amor las relaciones son fluidas porque se evita la xenofobia, el racismo, etcétera. Aquí hay una comunidad en la que estamos con una convivencia bastante fraternal, esa es la palabra<sup>13</sup>.

Las dinámicas de incorporación a entidades previamente formadas han sido asociadas en Navarra a los primeros años de llegada de la población inmigrante y se han caracterizado por una gran receptividad. Para las personas que se incorporan, esta apertura es una garantía de acceso a una red de relaciones sociales que se encuentra estructurada y desarrollada. Por tanto, un aval relevante para los procesos integradores. Esta acogida está mediada por los citados principios de ayuda/acción social, de tal modo que algunas confesiones sostienen la creación de comunidades religiosas y sus correspondientes lugares de culto en contextos donde existe una inminente necesidad de atención. De este modo, la dinámica facilitadora de los procesos de integración puede llegar a ser formulada como un objetivo de comunidades creadas por personas autóctonas y estas iniciativas pueden considerarse como efectivas si se atiende a los siguientes fenómenos.

En primer lugar, el conocimiento del que disponen las personas autóctonas de la burocracia administrativa facilita a las personas inmigrantes que los procedimientos de regularización (especialmente demandados por un número importante de personas) puedan ser abordados con mayores garantías:

La gente lo primero que viene es aquí. Tenemos mucha relación con ANAFE que hace la gestión de los papeles. A mí me ha tocado aprenderme las leyes pero sobre todo encaminado a que ellos sean uno más de aquí [...] Nosotros no aconsejamos a nadie que venga sin papeles. Controlamos muchísimo eso y que la gente tenga su oferta de trabajo, que las personas regularicen su situación<sup>14</sup>.

Además, las experiencias conocidas señalan que desde las entidades se empuja a realizar estos trámites, si bien son señaladas algunas dificultades originadas en determinados colectivos nacionales. Estos obstáculos emergen cuando la renuncia a la nacionalidad de origen, debido a que es imposible el mantenimiento de una doble nacionalidad, es vivida de forma problemática. En los casos donde esta renuncia se hace efectiva, se constata la supremacía del factor religioso frente al nacional:

---

13. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

14. La Casa de la Alabanza (Tudela).

Del 20% de nigerianos que tenemos en la iglesia todos eran indocumentados y yo creo que ya el 90% son nacionalizados españoles. Y eso que es complicado porque los nigerianos no tienen la posibilidad de doble nacionalidad y no están dispuestos a renunciar a su nacionalidad<sup>15</sup>.

En segundo lugar, considerando el idioma como uno de los factores prioritarios en el desarrollo de los procesos de integración, todas las medidas encaminadas a su aprendizaje se valoran como facilitadoras. Varias confesiones utilizan los cultos bilingües como una fórmula inicial de allanar el acceso a la comunidad y, además, las personas que se encargan de estos cultos desarrollan otras tareas como impartir clases de castellano o asesoramiento/mediación en espacios de la vida cotidiana donde la barrera idiomática es un obstáculo importante (atención sanitaria, contacto con entidades, etcétera). Los diferentes testimonios recogidos subrayan la importancia de trabajar la dimensión lingüística en la dirección integradora llegando a configurarse como una línea de actuación prioritaria:

Lo que hicimos fundamentalmente primero fue los cultos bilingües para que ellos tuvieran acceso. Al mismo tiempo, clases de español. Aquí fomentamos mucho la integración total en la sociedad y el hacer bien las cosas [...] Con los cultos bilingües ayudábamos mucho a la comunidad africana porque, como teníamos intérpretes, los acompañábamos al médico, las clases de español, etcétera. Cuando hicimos las obras de la iglesia preparamos un grupo de africanos que no sabían español y les dábamos las órdenes completamente en español. Les enseñamos los utensilios de la construcción, cómo se decía cada cosa, etcétera. Y hemos visto cómo han progresado en sus vidas tremendamente. Han traído a sus hijos, tienen puestos estables... Yo de eso me siento muy orgullosa porque es el fin fundamental<sup>16</sup>.

Hacemos las vigiliyas en rumano y en castellano. No ponemos en todos los idiomas porque es imposible, pero sí ponemos, como la mayoría son rumanos en rumano y luego en castellano<sup>17</sup>.

En tercer lugar, se ha podido comprobar que, en los casos de necesidad, la capacidad de suministrar apoyo económico es mayor en comunidades con un alto porcentaje de personas autóctonas. Sin embargo, y como se abordara en el espacio de la ayuda/acción social, la apuesta de algunas entidades es la de suministrar apoyos puntuales frente a necesidades concretas; es decir, fórmulas

---

15. La Casa de la Alabanza (Tudela).

16. La Casa de la Alabanza (Tudela).

17. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

para impregnar ciertos valores de la sociedad de acogida y que supongan una inyección de autoestima: «Nosotros no vamos a mantener a esa persona, yo le voy a enseñar a que se mantenga sola»<sup>18</sup>.

En cuarto lugar, y al igual que se manifestara en el apartado anterior, es manifiesta la tendencia por parte de las comunidades formadas mayoritariamente por personas autóctonas de conceder la debida representatividad entre los puestos de dirección con el objeto de repartir responsabilidades. Este ejercicio, además de suponer un reconocimiento de facto del componente plurinacional, representa un depósito de confianza que estimula la inserción normalizada.

Los elementos advertidos no ocultan un proceso cargado de dificultades y variable en función de contextos y nacionalidades. De esta manera, pese a compartir una misma religión, son evidentes las distancias culturales presentes: «Aunque sean también adventistas se llevan las cosas de diferente forma, entonces surgen algunos problemas que poco a poco se van resolviendo»<sup>19</sup>. Algunos testimonios recogidos resultan especialmente clarificadores en la comprensión de estas dinámicas de construcción identitaria que se reproducen en escenarios de convivencia entre personas inmigrantes y autóctonas. Del mismo modo, es relevante el proceso de delimitación semántica del propio término integración. Precisamente, la falta de acuerdo en lo concerniente a este concepto es lo que desencadena ciertas dificultades en el proceder cotidiano, que son ejemplarmente mostradas en el siguiente fragmento:

Tratamos de hacerles ver que aunque tengan sus costumbres particulares también forman parte de esta realidad en la que se encuentran actualmente [...] Cuando llegan aquí los domingos solemos decir siempre lo mismo: «Bienvenido, pero la maleta que traigas la dejas afuera. Nosotros no predicamos la cultura española, predicamos a Jesús y lo que la Biblia dice. No me importa cómo lo hagas tú en tu país pero aquí lo vamos hacer como la Biblia dice. Y lo que sea mejor para todos pero como la Biblia dice». Eso a la gente le encanta porque se siente como libre. Viene gente muy tradicional, viene gente católica y viene gente de todo tipo, pero dando esa premisa la gente se relaja porque ya no me van a pedir defender nada ni tengo que levantar ninguna bandera de nada. Para la gente de fuera es un poco difícil pero después conforme van viniendo se integran muy bien: dan muy buen ejemplo en los trabajos, cumplen con todas las normas, etcétera. Entonces la gente lo ve y dice: «son diferentes» [...] Eso ha sido el resultado de mucho trabajo y además necesitas tener una autoridad bien marcada. En cuanto empieza a surgir algo, automáticamente lo atajamos. A veces el problema es referente al horario porque las culturas tienen diferente percepción so-

---

18. La Casa de la Alabanza (Tudela).

19. Iglesia Adventista del Séptimo Día (Pamplona).

bre la puntualidad. Las personas colombianas cuando predicaban a la gente generalmente buscaban a colombianos. Hicimos el ejercicio de disponerte a hablar con una persona española cada día. Tuvo un éxito tremendo. Se crearon unos nexos muy importantes y se saltaron aquellas barreras que existían por el miedo de no ser aceptados. A través de este ejercicio se producía una doble aceptación. Por una parte, un mensaje nuevo y, por otra, una cultura diferente [...] Dicen: «¡las costumbres españolas!». No, sino que dejen un poco su gueto y esto es genial. Cuando hablan de la integración yo digo: «tendrán que venir aquí a un culto o una reunión». A la cena de matrimonios viene gente de todas las nacionalidades y se prueban platos de todos los lugares del mundo. Y todo el mundo está integrado. Aquí no existe el grupo de colombianos, el grupo ecuatorianos, etcétera. Yo estoy completamente en contra de eso. Aquí todos nos relacionamos con todos. Nos ha costado mucho. Nos ha costado muchísimo. Los nigerianos son un poco más... pero seguimos teniendo nigerianos aquí. El pastor blanco de los negros le llaman a mi marido<sup>20</sup>.

La manifestación de este acercamiento real entre comunidades tiene como muestra más nítida la conformación de matrimonios mixtos entre personas autóctonas e inmigrantes:

Se están produciendo matrimonios entre chicas ecuatorianas y españoles. Es muy importante ver que existe esta integración total. Tratamos de hacerles ver que aunque tengan sus costumbres particulares también forman parte de esta realidad en la que se encuentran actualmente. Aquí no hay barreras pero nos ha costado mucho porque la gente los veía como inmigrantes<sup>21</sup>.

Los esfuerzos descritos dibujan uno de los avales más contundentes a favor de la dimensión facilitadora. Del mismo modo, este proceder articula respuestas a los procesos de conversión detectados<sup>22</sup>.

### **El diálogo religioso y la dimensión espiritual compartida**

El proceso de integración está generalmente ligado a conceptos como entendimiento y diálogo entre partes. En definitiva, una muestra del reconocimiento

---

20. La Casa de la Alabanza (Tudela).

21. La Casa de la Alabanza (Tudela).

22. Resulta especialmente significativo constatar que un alto grado de las conversiones son realizadas por efecto de matrimonios mixtos entre personas de confesiones diferentes. Sin embargo, uno de los aspectos más destacables, y que pudiera ser objeto de estudio específico, es que generalmente la mujer es quien realiza el proceso de conversión. El trabajo de campo constata varios de estos casos especialmente en el caso de mujeres convertidas al islam.

mutuo tanto de las diferencias como de los aspectos comunes. La presencia del diálogo interreligioso como actividad presente en las confesiones religiosas minoritarias consultadas (ya sea a través de cauces formales o informales), construye un espacio social plurirreligioso que da cabida al conjunto de personas practicantes independientemente de la confesión a la que están adscritas.

Como se indicara, el diálogo se produce en dos direcciones. En primer lugar, lo que podría indicarse bajo el apelativo de diálogo intrarreligioso. Es decir, entre grupos que pertenecen a una misma confesión (evangélica, musulmana, etcétera) pero miembros de diferentes agrupaciones. Esta modalidad de diálogo tendría por objeto llegar a determinados acuerdos básicos en relación a aspectos relacionados con la práctica que comparten. En segundo lugar, el diálogo interreligioso sería la fórmula tradicional de entendimiento entre las diversas confesiones. Pese a que esta última ha sido trabajada en diferentes grados en cada una de las confesiones, se exterioriza que el hecho de no compartir una misma religión, pese a suponer un lógico obstáculo para el acuerdo respecto a algunos contenidos fundamentales, también resulta un aliciente para el acercamiento. Este impulso deviene, por un lado, del hecho de compartir una dimensión espiritual en un contexto definido por una paulatina pérdida del protagonismo de la variable religiosa. Por otro, en la dimensión identitaria derivada de la pertenencia a una confesión minoritaria frente a la tradicional hegemonía católica.

En relación al propósito de este apartado cabría destacar que, profundizando en esta última apreciación, la mayoría de las personas consultadas subrayan las mayores facilidades para establecer relaciones entre personas que practiquen alguna religión, independientemente de cuál sea esta. Es decir, desde este punto de vista, el componente religioso podría ser considerado facilitador en un proceso de integración definido, como era señalado al comienzo de este epígrafe, bajo los conceptos de diálogo y entendimiento mutuo.

### **Más allá del espacio religioso**

Aunque la práctica religiosa representa el motivo fundamental para la constitución y adscripción a las comunidades religiosas, las diferentes dinámicas organizacionales internas de las entidades estudiadas muestran que los encuentros entre miembros no se realizan exclusivamente con este propósito. Como se comprobó, existe una amplia gama de actividades desarrolladas fuera de los lugares de culto que adquieren también una notable relevancia (reuniones sociales, excursiones, actividades deportivas, etcétera).

Este tipo actividades se relacionan principalmente con la evolución del grupo, el número de miembros que lo componen o las posibilidades de contacto efectivas con el entorno social más cercano. Cuando las actividades están dirigidas al entorno, la dimensión de identidad colectiva que se adquiere en el seno de las comunidades permite un acercamiento grupal facilitador.

La apertura de espacios colectivos no estrictamente religiosos es contemplada como facilitadora de los procesos de integración por dos motivos principales. Por un lado, si la dimensión religiosa adquiere pleno protagonismo las posibilidades de participación efectiva en el espacio social se verían limitadas al ser influido este por el señalado componente secularizador. Por otro lado, la presencia activa en estos escenarios no estrictamente religiosos origina que los encuentros sean más factibles. La razón principal para la viabilidad de estos encuentros reside fundamentalmente en que adquieren una condición más distendida al mediar elementos comunes al conjunto de la población.

### **Construcción y participación de la comunidad religiosa**

Otro de los factores facilitadores nace de la atención a la dimensión colectiva, concretamente, de la noción comunidad religiosa y del mantenimiento de esta condición tras el tránsito. Por lo general, la adscripción a estas entidades indica la presencia de un lógico componente grupal que despliega varias realidades a partir de las cuales puede interpretarse la dimensión facilitadora.

En primer lugar, aunque esta reacción no pueda considerarse como mayoritaria entre los testimonios recogidos, se ha podido comprobar, como también reflejara José Casanova en su análisis del vínculo entre inmigración y el nuevo pluralismo religioso, la coherencia discursiva que la dimensión religiosa puede atribuir al propio tránsito religioso:

Muchos grupos inmigrantes, al tratar de expresar y verbalizar la experiencia del viaje inmigrante recurren a un lenguaje religioso y echan mano de los arquetipos discursivos disponibles en varias tradiciones religiosas, formulándola en términos de una peregrinación (cristianos e hindúes), o de un éxodo a la tierra prometida (puritanos, judíos y afroamericanos), o de una nueva hégira (musulmanes)<sup>23</sup>.

Como se adelantara, esta actitud no puede ser extensible al conjunto de escenarios, sin embargo, la articulación de una perspectiva de carácter religioso sobre los avatares vitales como, por ejemplo, el tránsito migratorio, imprime cierta lógica a su desarrollo y permiten mitigar el evidente trastorno que estos suponen o, como mínimo, concede un sentido accesible para enfrentar realidades cotidianas complejas.

Otro factor facilitador deriva del proceso mediante el cual cada persona hace propios los retos de futuro del grupo y su relación con las expectativas de retorno. La idea del retorno es una posibilidad presente en cierta parte del colectivo

---

23. Casanova, José (2007), «La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/ Estados Unidos». *Revista CIDOB d'Affers Internacionals*, núm. 77, p. 22

inmigrante y, en ocasiones, se fundamenta en aspectos como la inadaptación al territorio de acogida, el extrañamiento de familiares o las dificultades para la supervivencia económica enormemente acentuadas por el escenario de crisis económica actual. Al igual que en otros espacios sociales, el mantenimiento de la posibilidad de regreso se erige como una importante barrera psicológica para el desarrollo de una identidad íntegra y concordante con el entorno. La causa principal reside en que puede propiciar un distanciamiento y ruptura con la realidad cotidiana al considerar esta como una etapa transitoria previa a un posterior regreso. Tras los diversos contactos establecidos se constata que esta idea continúa formando parte de los propósitos de futuro de un importante número de inmigrantes, aunque una evaluación objetiva detallada de las realidades particulares lo relegue a una eventualidad prácticamente inviable. En esta dirección, la participación en las agrupaciones religiosas y en las actividades que desarrollan puede identificarse inserta en la dimensión facilitadora. A través de ella es manifiesta la implicación a diversos niveles (social, económico, político, etcétera) que permite mitigar paulatinamente la idea del regreso mediante la creación de nuevos vínculos con la realidad de acogida. Esta es, por lo tanto, una condición claramente favorable para la integración a la que los responsables de las entidades conceden protagonismo en la propia dinámica de la comunidad:

A veces, como sabes, si la gente como no está al nivel que queremos, no llegamos lejos. Entonces, hay que ir detrás de la gente empujando y empujando a ver si se despiertan porque hay mucha gente que no quieren colaborar diciendo: «yo no voy a quedarme aquí y voy a mi país». Pero hay mucha gente que tienen aquí diez u once años y no se dan cuenta que los años están pasando y antes estaban solteros y ahora están con familia y es todavía más difícil porque los hijos no quieren ir al país de origen porque nacieron aquí, son de aquí, entonces tienen la mentalidad de aquí. Yo veo que es más difícil ahora que antes y estamos así luchando con la gente para ver si se dan cuenta y nos ayudan a ir más lejos con la comunidad pero es difícil, es difícil. Hay mucha gente sin nivel, que son ignorantes, y ya sabes cuando uno no... lo que le importa es solamente ir, trabajar y volver, no piensa más allá y no es fácil. No es fácil convencer a todos [...] Cuando uno tiene un nivel puede entender las cosas, puede ver las cosas como son. Pero hay gente que vienen aquí y es muy importante para ellos que trabajan, tienen un sitio donde rezan y punto, ya no se meten más dentro de la sociedad, dentro de lo que corresponde en esta vida y tampoco de la sociedad. Entonces, están un poco aislados de la realidad, de la vida... Entonces, trabajo, casa, tus problemas familiares... y ya está, no salen de ahí<sup>24</sup>.

---

24. Comunidad islámica «Mezquita Arrahma» (Tudela).

En resumen, y como puede comprobarse a través del incorporado testimonio, además de las lógicas realidades familiares que, especialmente por influjo de la descendencia, se transforman e incorporan nuevas variables a la relación con el entorno, las exigencias de la propia comunidad a través de sus dinámicas cotidianas pueden lograr incorporar nuevos elementos facilitadores. Esta realidad, extensible al conjunto de las confesiones minoritarias, adquiere la misma condición que otro tipo de asociacionismo que tenga como protagonistas a las personas que han realizado el tránsito. Por último, para el desarrollo de estos vínculos es especialmente significativo el papel que las personas responsables de las distintas comunidades puedan realizar en esta dirección.

## RELIGIÓN COMO FACTOR OBSTACULIZADOR

Como fuera señalado con anterioridad, la consideración del factor religioso como ambivalente en su contribución a los procesos de integración social deriva de su condición bifaz tanto en su faceta facilitadora como en la obstaculizadora. Tras la atención previa sobre la primera de ellas es momento de abordar la segunda de sus dimensiones. En esta ocasión conviene subrayar que algunos de los factores señalados responden a un ejercicio lógico de inversión de los citados en el apartado anterior.

### **Inadecuación contextual**

Este primer factor entiende la incidencia de los contextos como un elemento cardinal en la generación de obstáculos para la integración y materializa el ejercicio de ubicación realizado a lo largo del presente texto. Así, continuando con los análisis de José Casanova en su comparativa entre inmigración y pluralismo religioso entre Estados Unidos y Europa, se vislumbra nítidamente el vínculo existente y la capacidad de los escenarios para favorecer u obstaculizar los procesos de integración social de la población inmigrante atendiendo a la representación que el territorio de llegada tenga sobre el componente religioso:

Dado que los norteamericanos en general tienden a ser religiosos, más religiosos probablemente que la mayoría de personas en otras sociedades modernas, los inmigrantes en los Estados Unidos tenderán a adaptarse a la norma americana: «Allí donde fueres haz lo que vieres». Caben muy pocas dudas de la existencia de presiones para adaptarse a los estándares de religiosidad norteamericanos. Pregúntele a cualquier norteamericano candidato a ocupar un cargo político si puede permitirse el lujo de reconocer que «no tiene religión». Lo relevante es la «definición de la situación». Dado que los norteamericanos se definen a sí mismos como un pueblo religioso, piensan y actúan en consecuencia. Todavía más sorprendente es el hecho de que

tiendan a mentir en las encuestas y a sobredimensionar sus índices de asistencia a la iglesia, y a exagerar la profundidad y la seriedad de sus creencias religiosas. En realidad, la propia tendencia de los norteamericanos a exagerar su religiosidad en contraste con la tendencia opuesta de los europeos a dejar de lado o a subestimar su propia persistente religiosidad, tendencias que son tan evidentes entre la gente corriente como entre los eruditos a ambos lados del Atlántico, forman por sí mismas parte de unas definiciones de la situación que son muy diferentes y trascendentales en ambos lugares. Obviamente, los norteamericanos piensan que su religiosidad se da por supuesta, mientras que los europeos piensan que lo que se da por supuesto en ellos es la irreligiosidad. Esto explicaría, al menos en parte, por qué los mismos grupos de inmigrantes tienden a ser más religiosos y a exhibir su identidad religiosa más abiertamente y de forma pública en los Estados Unidos que en la mayor parte de los países europeos<sup>25</sup>.

Como era señalado en la aproximación contextual y en posteriores epígrafes, los procesos secularizadores son un aspecto destacado de las sociedades occidentales actuales, especialmente en el marco europeo. Diversos estudios apuntan al descenso en el nivel de práctica y en la asistencia a cultos religiosos, sin embargo, este escenario también alimenta a otras confesiones minoritarias. Por ejemplo, el descenso en la práctica de la confesión mayoritaria permite el acercamiento a otras expresividades religiosas minoritarias. Es decir, el abandono o declinar de la práctica no siempre está directamente ligado a la renuncia a la dimensión religiosa sino, en ocasiones, a la búsqueda de una práctica más acorde a las nuevas exigencias contextuales. Así, como señala un pastor evangélico a un medio de comunicación local:

Existe una decepción con la religión tradicional [el catolicismo]. Por este motivo, cada vez son más los creyentes que se acercan a nuestras iglesias. Necesitan un incentivo más, ir a la práctica y no quedarse en la teoría.

Sería pertinente medir la influencia que la herencia histórica tiene en cada territorio para aventurarse a mantener una rotunda afirmación acerca de la consideración de un contexto no proclive a contenidos religiosos pero es precisamente esta realidad la que enfatiza el carácter ambivalente del factor religioso en los procesos de integración social. Con el objeto de dilucidar este escenario, se apuesta por priorizar la tendencia de los procesos secularizadores

---

25. Casanova, José (2007), «La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/ Estados Unidos». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 77, pp. 23-24.

para responder a las características definitorias de los escenarios actuales como, en este caso, el navarro.

Tomando esta realidad como referencia, se manifiesta un cierto rechazo social a las expresividades de carácter religioso derivado precisamente de su inadecuación al contexto. Por tanto, la adscripción a confesiones religiosas minoritarias es susceptible de un doble obstáculo. Por un lado, la mencionada aparente inadecuación a un contexto marcado por los señalados procesos secularizadores. Por otro, la identificación de las otras expresividades religiosas como tradiciones ajenas al contexto religioso mayoritario. Ambas situaciones disponen suficiente entidad para generar obstáculos para la integración pero es en su convergencia donde este efecto resulta especialmente incidente.

Por último, para comprobar la potencialidad de estas afirmaciones, resulta significativo atender determinados fenómenos como, por ejemplo, la conversión. Esta realidad evidencia que las manifestaciones religiosas disonantes con la confesión religiosa mayoritaria pueden llevar a situaciones de rechazo social en personas que, con anterioridad, disponían de una condición de integración plena en relación a las cuatro dimensiones tradicionalmente consideradas y apuntadas al comienzo de este apartado. En definitiva, la preeminencia y reconocimiento social que la confesión religiosa mayoritaria imprime supone que su abandono sea interpretado como una dificultad añadida a la integración.

### **Inadecuación de las prácticas religiosas**

Era previamente enfatizado que profesar una religión suponía, a priori, un elemento facilitador entre aquellas personas que compartían una dimensión espiritual. Sin embargo, esta realidad tiene también su reverso.

Primeramente, pese a la evidente posibilidad de empatizar en relación al despliegue del componente espiritual, puede extenderse un desacuerdo al sancionar determinadas prácticas religiosas como inapropiadas (entiéndase extremas, inadecuadas, etcétera). Este tipo de juicios negativos sobre la práctica se trasladan frecuentemente al espacio mediático y, consiguientemente, tienen gran repercusión en el imaginario social. Como ejemplos ya señalados podría atenderse a la confesión musulmana en aspectos como la utilización del velo, efectuación del Ramadán, etcétera. Del mismo modo, algunas de las confesiones que ocupan este análisis han tomado, en varias ocasiones, un protagonismo mediático asociado a prácticas o contenidos sancionados negativamente. Entre estos ejemplos destacan la Iglesia de la Cienciología o Testigos Cristianos de Jehová.

En segundo lugar, y atendiendo específicamente al desarrollo de la práctica y no tanto a su contenido, han resultado fuente de pequeños conflictos aquellas prácticas religiosas que en su ejercicio (por ejemplo, cultos musicales, extensas concentraciones de personas, etcétera) originaban molestias en la convivencia

cotidiana dentro del marco de inserción. Es decir, la adscripción de este tipo de prácticas o situaciones (principalmente en el espacio no mayoritario) ha suscitado un rechazo social relevante. Este rechazo es vivenciado por las personas practicantes y, en el caso de aquellas procedentes de otros países, la conflictividad se traslada también a un plano superior de tal forma que se establece una dicotomía con la sociedad de llegada. Esta oposición tiene una manifestación semántica clara mediante la utilización de calificativos tales como sociedades «no musulmanas», «no evangélicas», etcétera. Las apuntadas denominaciones contribuyen de forma indirecta a la citada inadecuación social con el entorno que, en ciertas ocasiones, y como se ha podido recoger, tienen un peso importante incluso en el abandono de la práctica.

### **Pertenencia a grupos rechazados**

En relación a uno de los aspectos apuntados en el apartado anterior, entre las barreras a la integración se encuentran aquellas que nacen de la inserción en comunidades o grupos religiosos que, por diversos motivos (históricos, políticos, sociales, simbólicos, etcétera), se encuentran especialmente estigmatizados.

Aunque la integración en estas asociaciones religiosas conlleva las mencionadas ventajas facilitadoras (satisfacción de necesidades afectivas, recepción, extensión de lazos sociales, ayuda económica, tramitación administrativa, etcétera), también puede ocurrir que al hecho de ser señalada como persona no autóctona se añada la condición de perteneciente a un colectivo que no está socialmente aceptado. En resumen, se acentúan dos dimensiones que ubican a estas personas en el ya apuntado espacio de la alteridad.

### **Identidades religiosas amenazadas**

Como se ha podido comprobar, el acercamiento a grupos o comunidades donde la presencia de personas de origen autóctono es mayoritario incorporaba un mayor número de elementos facilitadores en los procesos de integración. Además, se señalaba que la receptividad era la tónica dominante ante el incremento numérico que suponía en la composición de miembros de las comunidades. Sin embargo, en el seno de algunas comunidades religiosas autóctonas con fuerte arraigo en el territorio, se producen discursos donde se manifiesta una relativa discordancia con la conformación actual de las comunidades en términos identitarios. La idea central es que la acogida de un número elevado de personas con costumbres y prácticas diferentes a las existentes ha incidido sobre los referentes identitarios constituyentes del grupo generando dificultades para la identificación, especialmente entre miembros antiguos. Se indica que el resultado de estas limitaciones se ha traducido en una menor asistencia a cultos y celebraciones por parte de estas últimas personas. Este fenómeno es comprendido en los mismos términos que cualquier organización social aso-

ciativa, deportiva, etcétera. No obstante, son detectados cambios notorios en la propia dimensión práctica de algunas confesiones.

Por ejemplo, en algunas entidades del espectro evangélico, varias de las personas responsables afirman que el deseo de crecimiento numérico ha conducido a materializar una serie de cambios para ajustarse a las demandas de la población originaria de otros países. Sin embargo, estas transformaciones han provocado, a su vez, un mayor alejamiento de colectivos como las personas jóvenes autóctonas. Esta realidad es trasladada incluso a la manifestación de un riesgo de conversión identitaria que lleve a la consideración, por extensión, de una «iglesia evangélica étnica». En este caso, el proceso de acogida y receptividad es fundamentalmente definido bajo las facilidades que otorga un idioma común (en el caso de la población de América del Sur) para la integración en los espacios religiosos.

La consideración de esta realidad como obstaculizadora se realiza también en una doble dirección: por un lado, es factible que este recelo se materialice en la propia dinámica organizativa de la comunidad y produzca conflictos internos como disensiones, luchas por el control, etcétera; por otro lado, en una posible situación de reducción masiva de la asistencia o abandono paulatino de las personas que no logran identificarse con la conformación actual de la comunidad. La citada efectividad inclusiva asociada a este tipo de entidades puede verse notablemente mermada.

Por lo general, esta realidad no es extensible al conjunto de entidades debido fundamentalmente a la actuación de los mecanismos de inclusión grupales apuntados con anterioridad, concretamente, fruto de la priorización de los nexos de unión estrictamente religiosos a través de los acuerdos básicos señalados. Sin embargo, en los casos donde esta disposición no es efectiva por alguna de las partes, el escenario de la segregación es una realidad posible como será abordada a continuación.

### **Procesos de segregación étnica o nacional**

Enlazando con las realidades descritas previamente, cuando las dinámicas de organización entre personas autóctonas y aquellas originarias de otros países impiden la satisfacción de las demandas de estas últimas (desarrollo de la práctica, representación interna, etcétera), es probable el inicio de procesos de fraccionamiento interno que finalicen con una segregación de carácter étnico. Estos procesos culminarán en el establecimiento de grupos con un elevado grado de homogeneidad en lo concerniente a la variable nacional o étnica. En ellos, además, prevalece la reproducción de comportamientos culturales y prácticas religiosas que toman como referente los modos de actuación que se desarrollan en los respectivos países de procedencia.

Atendiendo a la coordenada temporal, este proceso podría ser considerado una segunda fase tras un período de convivencia con aquellas comunidades religiosas originarias. En este sentido, aquellas dinámicas facilitadoras de los procesos de integración social identificadas con anterioridad y que formaban parte de ese período de convivencia inicial pueden verse detenidas, dificultadas o alteradas ante la segregación. El motivo fundamental para ello deviene de la asociada pérdida de vínculos con el exterior y, como perfectamente puede comprobarse a través del siguiente testimonio, y rescatando de nuevo el carácter ambivalente, estas realidades contradicen algunas de las apuestas facilitadoras vertidas con anterioridad:

La integración está muy bien ahora pero ha sido fuente de conflicto en muchas iglesias evangélicas. Yo soy angloparlante y puedo observar desde fuera lo que está pasando [...] Pasa a los hispanos lo que pasó a los americanos y a los ingleses. Somos unos primos hermanos que tenemos una base cultural que es muy parecida, pero luego, en esos siglos de nosotros aquí y ellos allí, planteamos la vida de distintas maneras. Esto es lo que hemos visto en las iglesias evangélicas [...] Los evangélicos han abierto la puerta y los brazos a los extranjeros que a mí me produce orgullo de la manera que se ha producido pero muchas veces son los inmigrantes los que no están muy abiertos a los españoles porque los españoles son, por ejemplo, los dueños de los pisos que ellos alquilan [...] Para ellos la iglesia es un refugio. Cuando entran en la iglesia quieren estar otra vez en América Latina porque en su país iban a una iglesia evangélica. Cuando ellos pasan el umbral quieren dejar a España en la calle y entrar en algo suyo<sup>26</sup>.

### **Espacios sin compartir**

Si en varios epígrafes anteriores se destacaba la inadecuación de la práctica religiosa en un contexto actual secularizado y, por tanto, objeto de rechazo en el entorno social, también es identificable un ejercicio de rechazo en la dirección opuesta. Es decir, la propia comunidad religiosa puede calificar el entorno como inadecuado para su desarrollo y el de la confesión de adscripción. Esta negativa definición del contexto cercano tiene una repercusión constatada en relación al volumen de contactos y, por lo tanto, en las posibilidades de integración.

Como se avanzara, en el caso de la comunidad musulmana asentada en Navarra son habituales las alusiones a la incompatibilidad de determinados espacios autóctonos (bares, discotecas, etcétera) con la práctica de la religión. Aunque no son espacios de obligada concurrencia, su no frecuentación tiene una notable

---

26. Biltokia Cristiana Vino Nuevo (Pamplona).

incidencia tanto en el volumen de contactos como en su mantenimiento: «Yo, si van por la noche... por los bares... yo no puedo salir»<sup>27</sup>.

En definitiva, la falta de espacios comunes, la no concurrencia conjunta en espacios públicos de estas características, empuja a que los domicilios particulares concentren la mayor parte de las posibilidades de contacto con la población autóctona, situación esta que, como ha podido constatarse, no resulta muy frecuente.

### El caso de la descendencia

Se ha podido comprobar que en torno a los espacios donde estas confesiones religiosas desarrollan sus prácticas y actividades, se reproducen una serie de pautas culturales comunes similares a las que se producen en los países de origen (identidad, idioma, etcétera). Este hecho estructura atmósferas apropiadas para el intercambio y la comunicación. Ello conlleva que los esfuerzos realizados para mantener estos escenarios de identidad sean especialmente significativos siendo cardinal desde la consideración de las personas descendientes: «Lo más importante son los críos, la segunda generación, que no pierdan sus identidades»<sup>28</sup>. Como resultado, un importante número de horas del trabajo comunitario se traducen en intentos de transmitir a las siguientes generaciones las diversas herencias culturales en dimensiones diversas: «Que nuestros hijos aprendan el árabe y la religión, eso es lo principal para nosotros»<sup>29</sup>. Cuando el idioma difiere del mayoritario en el espacio autóctono, este se convierte en un vínculo primordial para mantener el contacto con la tradición cultural de los progenitores:

Yo a mis hijos les estoy diciendo que tienen que aprender el árabe. Hay gente que dice que para qué van a aprender el árabe si viven en España. Yo digo, por una sencilla razón. Imagínate que a ti tu padre te da una herencia en Marruecos y está todo escrito en árabe. Pues vendría bien saber lo que está escrito para no firmar algo que no es. Si tú sabes leer vas a saber lo que vas a firmar. O si vas a una ciudad árabe en vacaciones y ves un cartel que indica una ciudad o un pueblo en árabe lo vas a saber. Es más que nada tener una cultura general y no nos basamos únicamente en el castellano. Nosotros no estamos en contra del castellano. Al revés, nuestros hijos van a hablar mejor que nosotros [...] El problema que yo veo es que ahora se entienden en casa más en castellano que en árabe. Queremos que cuantos más idiomas mejor pero que no olviden su idioma natal. Lo que ocurre es que los padres tienen complejos con el español y no quieren que sus hijos los tengan y por eso olvidan un poco el árabe. A mí me pasó que la profesora me llamó para

---

27. Mujer musulmana (Villafranca).

28. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

29. Comunidad islámica (Cintruénigo).

decirme que era mejor que a mi sobrino no le hablara en árabe para facilitar el aprendizaje del castellano. Yo le dije que eso era imposible porque para nosotros el problema no es el castellano. En dos o tres años aprenderán el castellano. Sin embargo, pueden olvidar el árabe. Además, luego tienen problemas con sus padres. Si la madre no sabe hablar castellano y el hijo no sabe hablar árabe, ¿cómo se entienden? Para nosotros el problema es el árabe porque el español ya lo aprenderán en la escuela en dos o tres años. Hay paisanos que solo saben decir «hola» en árabe<sup>30</sup>.

En relación directa con lo expuesto previamente, la señalada posible inadecuación del contexto a la práctica religiosa deriva generalmente en la articulación de restricciones respecto a los contactos y vínculos con el exterior. Estas limitaciones afectan especialmente a la descendencia. La declaración del contexto como un entorno no favorable e incompatible con la práctica religiosa atiende a diversos escenarios cotidianos:

En las fiestas de aquí, cuando hay una fiesta aquí, va a estar muy bien pero los musulmanes no quieren que sus hijos beban y fumen. Entonces, no quieren que sus hijos estén cerca de esta fiesta. Por eso solamente, pero para jugar y disfrutar no tenemos ningún problema. Pero para llegar hasta beber y fumar ese es nuestro problema. Queremos que nuestros hijos se integren en todas las actividades, en todas las cosas pero que no pierdan su religión<sup>31</sup>.

Se reconocen, con cierta preocupación, las enormes dificultades que para la descendencia supone priorizar la práctica religiosa frente a las ofertas del entorno. El resultado es la generación de un enfrentamiento que prima el mantenimiento de la identidad compatible con la práctica religiosa frente a otros encuentros sociales que, debido a las prácticas que en ellos se desarrolla, son definidos como inadecuados. Este hecho instaura lógicos impedimentos para un desarrollo identitario que asuma de forma naturalizada algunos contenidos del país de residencia.

Como resultado, y en términos más amplios, la descendencia podría ser encuadrada en una especie de limbo identitario. Un no-lugar que se traduce y refleja profusamente en los discursos recogidos: «Ellos están en medio, ni son de aquí ni son de allí, están en medio»<sup>32</sup>. Por un lado, vivencian ciertos comportamientos discriminatorios debidos a su condición de hijos e hijas de personas originarias de otros países. Por otro, en el momento de las habituales

---

30. Comunidad «Mezquita el Baraka» (Corella).

31. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

32. Mujer musulmana conversa (Tudela).

estancias vacacionales en los países de origen de los progenitores, tampoco se les posibilita el establecimiento de un vínculo consistente resultado del no encaje en la identidad colectiva local. Esta realidad es frecuentemente señalada como una dificultad para la culminación del proceso de integración de la descendencia que se ve acentuado especialmente en la etapa de la adolescencia.

### **Breves reflexiones sobre la integración desde la dimensión religiosa**

Tras la resumida enumeración de las situaciones detectadas, y a la hora de enlazar con posibles intervenciones, podría deducirse que existe cierto acuerdo en los discursos en apuntar que el proceso de integración no debe desarrollarse como un juego de suma cero. Se considera que uno de los principios cardinales que debiera guiar el proceso tendría que sostenerse sobre la no renuncia a componentes culturales, religiosos o identitarios que definen a los diversos grupos religiosos y estructuran sus representaciones vitales a distintos niveles. Todo escenario de renuncia es vivido como un ataque directo a la identidad, siendo especialmente significado, por ejemplo, el caso de la comunidad musulmana. En este colectivo, al añadirse un choque cultural de grado elevado, exige una redefinición o adaptación del propio concepto:

Nosotros tenemos que integrarnos pero respetando nuestra tradición y nuestra religión [...] Tenemos unos principios que no hay que tocar [...] La casa tiene pilares, cuatro pilares, tienes que tocar para romper, por ejemplo, la pared, pero no tienes que tocar los pilares porque si tocas los pilares... adiós<sup>33</sup>.

Ellos entienden que la integración significa que tienes que ir cada noche a la discoteca, que tienes que beber vino, que tienes que estar borracho toda la semana, que tienes que dejar tu religión,... y eso no significa la integración. Lo que decimos nosotros es integrar de una manera positiva. De una manera, para montar, no para destruir<sup>34</sup>.

La inadecuación del ejercicio de la renuncia se sostiene en que precisamente la condición religiosa particular se configura como una forma de vida. Por tanto, la renuncia a esta dimensión supone un precio muy elevado. Los testimonios extraídos de las personas conversas entrevistadas resultan tremendamente expresivos para abarcar el contenido de esta condición holística e interconectada que despliega el componente religioso:

---

33. Hombre musulmán (Cadreira).

34. Asociación de mujeres musulmanas «Alkawtar» (Tudela).

En el islam lo que pasa es que todo implica, desde la alimentación, vestimenta, educación, trato con la familia, trato en la pareja, los hijos,... Influye en todo, en el trabajo laboral, todo, la sociedad... es un todo. No es algo que puedas ir excluyendo partes y otras partes no [...] Yo soy de aquí y soy musulmana. Nosotros tenemos que ser un ejemplo para los que vienen de fuera de que es posible estar aquí, vivir aquí y, a la vez, ser musulmán, tu religión. No es un impedimento, al revés, hay que aceptar lo bueno que hay aquí que no hay en sus países [...] Hay cosas de España que no las practico o que no las vivo en mi día a día, naturalmente, y a la vez acoplo de mi conversión todo lo que conlleva una nueva forma de vida, la práctica de la religión,... Es algo compatible. Incluso yo a mi micro sociedad, con mi familia que no son musulmanes, intentamos en la medida de lo posible vivir lo uno del otro<sup>35</sup>.

Pero la asunción de estas circunstancias contextuales desfavorables también puede llegar a establecer comportamientos duales. En ocasiones, la priorización de integración no llega a acarrear una renuncia completa a la dimensión identitaria religiosa sino una adaptación acorde al escenario y a los actores sociales concretos que se dan cita en las interacciones cotidianas. En definitiva, se despliegan estrategias para la integración consistentes en un acomodo no traumático a las posibles situaciones de conflicto:

Fuera de la mezquita tienes que ser otro... integrar con la gente, escucharles... hay cosas que te duelen y las tienes que aguantar para convivir. Te ves obligado a convivir... normal. Esa es la estrategia nuestra<sup>36</sup>.

En términos generales, y pese a destacar la condición ambivalente, el resultado de los distintos encuentros llevaría a presentar la dimensión religiosa no como un anclaje permanente con disposiciones tradicionales propias de los territorios de origen sino también como una herramienta adaptativa hacia la nueva sociedad de llegada.

---

35. Mujer musulmana conversa (Tudela).

36. Extracto de entrevista realizada a responsable de una comunidad islámica.

## VII. MIRANDO HACIA EL HORIZONTE: OBSTÁCULOS, NECESIDADES Y PERSPECTIVAS DE FUTURO

Resulta significativo comprobar que, pese a que la presencia en Navarra de confesiones distintas a la mayoritaria tiene su origen décadas atrás, los planteamientos recogidos en la mayoría de los discursos enfatizan un momento idóneo para el desarrollo de estas expresividades religiosas. La evaluación del escenario propicio nace, por un lado, de un significativo incremento en el volumen de personas que profesan estas religiones y, por otro, del dibujo de un terreno con grandes posibilidades de desarrollo. Es este último elemento el que impulsa que los testimonios de las entidades se encuentren fundamentalmente caracterizados por una alusión continua a obstáculos, necesidades actuales<sup>1</sup> y perspectivas de futuro. Estas entroncan generalmente con los objetivos fundacionales de las diferentes comunidades y, en esta dirección, destaca la coincidencia en señalar la necesidad de continuar difundiendo un mensaje positivo para el conjunto de la sociedad desde una actitud netamente transformadora.

Algunas de estas dificultades, necesidades y proyecciones han podido ser presentadas transversalmente en el desarrollo del presente texto. Sin embargo, el objeto de este apartado es clasificarlas por ámbitos y, como se señalara al comienzo, contribuir a comprender desde este último espacio, las características de estos colectivos existentes en Navarra.

---

1. Exclusivamente en una de las más de sesenta entrevistas realizadas no son señaladas de forma explícita necesidades específicas para el desarrollo de la comunidad: «No sé si es que somos conformistas pero no tenemos necesidades que veamos que sean urgentes». Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

## Obstáculos principales

Uno de los ámbitos tratados con especial énfasis en este proceso de acercamiento a la realidad de las confesiones minoritarias existentes en Navarra es el de los obstáculos cotidianos que encuentran las comunidades para su desarrollo. La razón principal para esta atención detenida es, por un lado, la constatación de dificultades en otros territorios y, por otro, la consideración de un contexto secularizado que, a priori, entraña algunos inconvenientes para este desarrollo. Por tanto, se trata de evaluar las posibles barreras u obstáculos percibidos y transmitidos desde las entidades y las personas que las componen en su desenvolvimiento cotidiano.

Son tres las principales tendencias derivadas de las respuestas recogidas. Por un lado, aquellas que identifican nítidamente la existencia de dificultades para el ejercicio normalizado de la práctica religiosa. Por otro, aquellas que no utilizan para la definición de la realidad calificativos como impedimentos, barreras u obstáculos pero identifican situaciones de dificultades. Por último, aunque muy escasos, los discursos que no indican problemas especiales. Este último grupo requiere una pausa porque, salvo en las ocasiones donde la manifestación es rotunda: «Obstáculos no tenemos, nos permiten predicar con libertad»<sup>2</sup>, las características del discurso tienden, en muchas ocasiones, a minimizar el impacto del contexto y a recurrir a contenidos de carácter eminentemente religioso para su infraestimación. Ello produce cierta ambivalencia en las respuestas que, como se puede comprobar en el siguiente testimonio, es preciso señalar para comprender la posible ausencia de los mencionados obstáculos o barreras:

Para una persona ortodoxa no hay obstáculos. No existen. Existen pero son barreras que hay que pasarlas [...] Dios nos da la salud, la posibilidad de trabajar, la sabiduría, la fe... son las armas, la Cruz, lo que veneramos muchísimo y la adoración a Dios nos ayuda muchísimo a pasar por las barreras estas<sup>3</sup>.

Del mismo modo, esta consideración de las barreras está directamente ligada a las expectativas respecto a los entornos que puedan establecer esas dificultades. Aquellas entidades que no hacen requerimientos especiales a instituciones y actúan desde un elevado grado de autonomía e independencia establecen como límite el propio ordenamiento jurídico: «Respetamos la legalidad y ya está»<sup>4</sup>.

---

2. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

3. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

4. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

Por ello, ante estas posibles barreras es habitual encontrar discursos tendentes a su superación: «Hay que ir rompiéndolos todos los que hay»<sup>5</sup>.

En relación al primer y segundo escenario, resulta significativo detallar que uno de los obstáculos verbalizados con mayor nitidez y que repercute en la emergencia de otras dificultades es el desconocimiento que la sociedad tiene respecto a las confesiones minoritarias. Esta realidad tiene su plasmación más evidente en la mayoritaria disposición que desde las confesiones se ha mostrado a la participación en esta investigación debido al especial interés en contribuir a reducir ese nivel de desconocimiento. Este desconocimiento es generalmente trasladado a un nivel general respecto a la composición, objetivos y actividades que desempeñan estas entidades: «El obstáculo más grande es el desconocimiento de la gente, de lo que hacemos, de lo que somos y la desinformación total que existe en cuanto a lo que somos y el papel que desempeñamos»<sup>6</sup>. La desinformación es frecuentemente señalada para justificar el rechazo o la poca receptividad por parte de un sector importante de la sociedad a las confesiones religiosas minoritarias. Como resultado, e identificado también como un obstáculo, las posibilidades de contactar con un público que no es accesible o receptivo disminuyen. Este hecho afecta claramente a la realización de actividades de carácter abierto: «El obstáculo a veces se encuentra en la dificultad de contactar con las personas que puedan tener un interés en, por ejemplo, en una escuela de padres para una educación moral, en contactar con personas que puedan tener interés, eso puede ser un obstáculo pero no es insalvable»<sup>7</sup>. Ante este escenario se demanda cierta contribución por parte de las instituciones a la normalización de la realidad plurirreligiosa que sea extensible al conjunto de comunidades existentes: «una actitud abierta hacia todo tipo de sensibilidades es buena e incide en la sociedad que ve con naturalidad todo»<sup>8</sup>.

En segundo lugar, y respondiendo a una realidad compartida por la mayoría de las asociaciones, otro de los obstáculos mencionado frecuentemente es el relativo a la carencia de recursos económicos: «No tenemos dinero, ese es el obstáculo, la economía»<sup>9</sup>. Este tiene, a su vez, grados de manifestación variables. Así, por un lado, se percibe bajo la citada ambivalencia de la negación de dificultades reales debido al margen de maniobra cotidiano:

Obstáculos no es que tengamos. A veces son los recursos para hacer grandes proyectos. Por lo demás, en la medida en que podemos compartimos quiénes somos, qué creemos y lo manifestamos públicamente<sup>10</sup>.

---

5. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

6. La Casa de la Alabanza (Tudela).

7. Fe bahá'í (Tudela).

8. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

9. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

10. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

Por otro, se identifica expresamente el mayor número de posibilidades de maniobra que confiere disponer de recursos económicos: «El dinero es lo principal para poder solucionar cualquier problema»<sup>11</sup>. La aludida escasez de recursos existente deriva fundamentalmente de las necesidades de desarrollar las actividades programadas o el acceso a locales más adecuados para la práctica. No obstante, ante las dificultades económicas también existe un discurso matizado que trata de minimizar la repercusión real que esta carencia puede suponer en el devenir de la comunidad: «Nos falta más dinero, pero bueno, si no hay, se hace»<sup>12</sup>.

Por último, entre otros obstáculos recogidos están los que hacen mención a disposiciones específicamente individuales. «Uno de los principales obstáculos a veces es uno mismo»<sup>13</sup> o aquellas de índole administrativo: «Quisiéramos que se nos facilitara la burocracia, que no pusieran tantas trabas»<sup>14</sup>.

## Necesidades y retos de futuro

La siguiente clasificación presentada, concerniente a las necesidades y retos de futuro, cuenta con un ejercicio de aproximación previo que subraye tres dimensiones principales que han acompañado transversalmente el conjunto del presente análisis. En primer término, los aspectos concernientes a la dimensión colectiva (miembros, desarrollo de la comunidad, etcétera). En segundo lugar, las demandas y perspectivas futuras que atañen al espacio material. En tercer lugar, aquellas de contenido eminentemente espiritual.

Es preciso señalar que las primeras representarían fundamentalmente el campo de las demandas y necesidades mientras que las segundas atienden a un desarrollo del plano puramente religioso. Cuando se trata de definir un horizonte futuro, es precisamente este plano religioso el que adquiere mayor protagonismo que en otros apartados que conformaban esta investigación.

## Lo colectivo

Entre las expectativas mostradas por las distintas entidades destacan aquellas que tienen relación con la dimensión colectiva de este tipo de grupos en un sentido amplio que engloba el conjunto de recursos humanos requeridos. Es decir, lo relativo a mantener el número de personas que componen en la actualidad las diversas agrupaciones y a abrir las puertas a nuevas incorporaciones. Los deseos de incrementar el número de personas que componen la comunidad nacen en algunas ocasiones de las necesidades para mantener la estructura organizativa o para extender el abanico de actividades que, a su vez, permita

---

11. Comunidad islámica (Cintruéngio).

12. Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata (Pamplona).

13. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

14. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano.)

la incorporación de nuevas personas. De lo contrario, como se comprueba en el siguiente testimonio, estos miembros se ven obligados a trasladarse a otras localidades limítrofes:

Somos pocos y, a veces, se requiere a más gente para organizar algún tipo de evento un poco más, digamos de cara al ayuntamiento, una actividad más externa [...] Quizás gente joven para participar en algunas actividades con otros jóvenes. Es una comunidad donde realmente tenemos esa limitación. Al ser prácticamente una familia, muchas actividades que se puedan desarrollar en una comunidad, como actividades de niños, de ocio, de jóvenes, pues aquí tenemos un chaval de diecisiete años y una niña de ocho años, da poco juego [...] El chaval pertenece a un grupo de danza, hacen hip-hop y rap, aunque lo hacen en Zaragoza, que es la comunidad más cerca que nos pilla y la más grande también<sup>15</sup>.

Las nuevas incorporaciones pueden derivar en dos situaciones. Por un lado, atendiendo a una proyección intracomunitaria, el propio proceso de reproducción del grupo. Es decir, en la atención a las necesidades surgidas de la descendencia y los deseos de que esta adquiera responsabilidades en el colectivo:

Nuestra perspectiva es conservar la tradición y llevarla. Vamos a decir, siempre llevarla y no cambiarla. Dejarlo para los que vienen detrás y que disfruten ellos también de la tradición y de las oraciones y todo lo que es propio a la comunidad ortodoxa<sup>16</sup>.

En segundo lugar, las incorporaciones derivadas de otros procesos externos. El citado notable incremento en el número de miembros entre las confesiones minoritarias supone un estímulo de relevancia y tiene un reflejo especialmente claro entre los deseos de las comunidades. Por ello, son numerosos los testimonios que recogen estas expectativas de crecimiento:

Crece como Iglesia, que haya más miembros<sup>17</sup>.

Que venga más gente<sup>18</sup>.

Ganar todas las almas para Dios y derrotar al demonio<sup>19</sup>.

---

15. Fe bahá'í (Tudela).

16. Parroquia ortodoxa rumana «San Miguel Arcángel» (Barañain).

17. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

18. Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata (Pamplona).

19. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Tafalla).

El objetivo nuestro es que vengan almas, que venga gente. Nosotros de normal trabajamos más en nuestro pueblo pero estamos abiertos a todo el mundo y a todos los que vengan. Lo que queremos es que se quede la iglesia pequeña y que haya que comprar otra. No hay otro objetivo<sup>20</sup>.

Tenemos unas expectativas y unos retos del futuro de que venga más gente a conocer al señor y pensamos que esta iglesia se va a quedar pequeña y vamos a buscar otro local más grande porque confiamos en la palabra de Dios la cual es grande y poderosa<sup>21</sup>.

Como puede comprobarse, el aumento de número de miembros enlaza, al mismo tiempo, con el aumento de necesidades expuesto en el siguiente de los apartados, el correspondiente al espacio de lo material.

### **Lo material**

Las demandas y necesidades materiales rescatan, en parte, las peculiaridades organizativas descritas en el apartado correspondiente. De este modo, las necesidades nacen fundamentalmente de la escasez de recursos económicos derivada de las fórmulas de autoorganización. Esta realidad afecta tanto a las entidades religiosas como a las actividades que en la denominada dimensión ayuda/acción social desarrollan a través de las asociaciones paralelas:

Necesidades hay bastantes, entre ellas la económica. Si el gobierno nos echara una mano para ayudar a la gente, para mejorar incluso nuestros locales, podríamos atender mejor la necesidad del pueblo<sup>22</sup>.

Sobre todo necesidades económicas y ayudas de los gobiernos. Siempre nos falta dinero para llevar a cabo la labor que tiene REMAR: ayuda al tercer mundo, mandar contenedores... Tenemos a veces mucho producto pero no tenemos el vehículo para llevarlo. Puedo tener un contenedor lleno de sillas y mesas pero no tengo el millón de pesetas que vale llevarlo a Burkina Faso. Tenemos a veces material médico de algún hospital que hemos quitado pero a veces nos falta el dinero para poder mandarlo a... Por ejemplo, aquí ahora se ha pasado de moda pero hay hospitales en Ghana o una clínica en Ghana que lo pueden aprovechar. A veces no tenemos vehículos<sup>23</sup>.

---

20. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

21. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

22. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Berrioplano).

23. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

De forma similar, el propio tiempo es señalado como un recurso escaso que, si bien no es equiparable a las necesidades económicas, imprime dificultades de importancia para el desarrollo normalizado de las organizaciones:

En nuestro caso no es a nivel financiero. Quizás encontrar el tiempo para poder poner en marcha... Teniendo en cuenta que vivimos en una sociedad donde queda muy poco tiempo, buscar ese espacio para poder reunirse. Sobre todo tiempo<sup>24</sup>.

La mayor parte de estas demandas también se concentra en la notabilidad concedida al lugar de culto como espacio de significación colectiva y escenario para el desarrollo de la práctica. En este sentido, la mayoría de necesidades expresadas en este ámbito convergen en un espacio de mayor tamaño o que responda a los requerimientos de las actividades que en él se desarrollan. Estas circunstancias de necesidad, con nítida repercusión en las dinámicas de organización, son también extensibles al resto de organizaciones como asociaciones de mujeres, grupos de jóvenes, etcétera:

Como no tengo un local, vienen a mi casa en cualquier hora o me llaman o cojo con ellas una cita en la calle. Casi cinco mujeres estuve resolviendo sus problemas en la calle<sup>25</sup>.

Para aquellas comunidades que disponen de un lugar adecuado, los siguientes pasos se pueden dirigir a la compra: «Nuestro objetivo es comprar una mezquita»<sup>26</sup>, a la expansión hacia otros emplazamientos o a su mantenimiento. Dentro de esta última tipología de actuación se encuentran también aquellos grupos que renuncian a un crecimiento en esta dirección que pueda suponer un debilitamiento de las posibilidades de maniobra en su objetivo último:

No necesitamos ir a buscar un lugar más grande y no nos gustaría porque el objetivo que nos hemos marcado es responder en profundidad a la demanda interior de cada uno y creemos que esto reúne unas condiciones. Aparte de que para el sostenimiento, económicamente, no queremos meternos en ninguna carga, que eso nos lleve la atención a otras polaridades, por lo menos en esta fase<sup>27</sup>.

---

24. Fe bahá'í (Tudela).

25. Entrevista Asociación de Mujeres Musulmanas.

26. Comunidad islámica (Cintruénjio).

27. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

Por último, entre las estrategias de avance hacia un emplazamiento mejorado, es significativamente señalado el apoyo de las administraciones. Y, como puede comprobarse en el siguiente testimonio, se contempla el acceso a los espacios reservados por las diferentes administraciones locales para infraestructuras de carácter religioso:

Uno de nuestros retos es que este ya se nos queda pequeño. Cuando tenemos un pequeño acontecimiento entre que somos casi nosotros 50 y 60, cuando hay que hacer algo y viene un poco de gente estamos que se tienen que levantar los creyentes porque no hay espacio. Estamos pensando hablar con el ayuntamiento si habría posibilidad de que nos donaran alguna zona a un precio razonable para hacer un lugar de culto. Vaya, una iglesia con mucho más terreno. Cuando se hacen nuevas zonas en la ciudad siempre hay un apartado para lo que se llaman iglesias y tal. Es una de las posibilidades que estamos contemplando [...] Seguimos en la dinámica de poder en un futuro comprar un local más grande. A ver si los ayuntamientos nos pueden subvencionar tierra y vender esto porque se nos hace pequeño y hacer una comunidad más grande<sup>28</sup>.

Necesitaríamos un sitio para poder impartir la escuela dominical mejor. Un sitio donde poder ubicar a los jóvenes, un despacho pastoral... La economía no nos llega para poder alquilar un local de 200 metros y poder acondicionarlo con una zona de escuela dominical, zona de culto...<sup>29</sup>

### Lo espiritual

El espacio de lo espiritual se distingue lógicamente por trabajar sobre contenidos fundamentalmente religiosos. Este trabajo se establece en varios campos de actividad (predicación, diálogo, etcétera).

En primer lugar, se encuentran las alusiones directas al logro de un espacio de reconocimiento social que conceda a cada una de las confesiones minoritarias una identidad definida. Este objetivo, que ha sido logrado en alguna de las entidades consultadas: «Ha habido un enraizamiento en la sociedad de Pamplona clarísimamente, el centro es una referencia clara de meditación»<sup>30</sup>, es extensible al conjunto de estas. Su manifestación práctica implica la actuación con diversos colectivos (padres y madres, jóvenes, etcétera) incidiendo en una disposición positiva del mensaje que quiere ser transmitido. Como se acentuara en varias ocasiones a lo largo de este recorrido, esta es una de las principales aspiraciones para la cual se confía fundamentalmente en el trabajo desarrollado en el espacio cotidiano:

---

28. Iglesia Evangélica Bautista (Tudela).

29. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Estella).

30. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

Seguir trabajando para que todo el mundo despierte [...] No estamos tampoco atados a estadísticas ni nos obsesionan [...] Somos muy de presente, pensamos que tenemos un gran impacto y ya veremos, vivimos al día<sup>31</sup>.

Seguir creciendo ayudando a la población de Tudela. Es el fin fundamental, suplir las necesidades de las personas, dar un mensaje positivo sobre todo a los jóvenes porque las cosas que estamos viendo es tremendo. Fundamentalmente seguir predicando de Jesús, hablando de un mensaje que es bueno y positivo para la sociedad y seguir trabajando para que las personas nos conozcan más. Tener más presencia, no por protagonismo ni por orgullo sino para que la gente sepa que hay otra salida y otra alternativa<sup>32</sup>.

Queremos que se convierta todo San Adrián a Cristo. Esta es nuestra meta y nuestras oraciones. Que la gente que no tenga Cristo como yo, que no lo tenía antes, vengan y conozcan a Dios<sup>33</sup>.

Queremos que realmente, y el trabajo va por ahí, pertenezca a la institución, partido político o estrato social al que pertenezca, que conozca su mente, que conozca lo que hay de superficial, o sea, que conozca cuál son las causas que le llevan a sufrir y a vivir cómo se está viviendo en esta vorágine y cómo puedes en la vorágine estar siendo tú mismo aquí y ahora. Ese es el trabajo de la meditación y eso es para todo el mundo, ahí sí que no excluimos a nadie<sup>34</sup>.

Nuestra idea es simplemente la de ir predicando las buenas nuevas. Ayudar a las personas que lo deseen a conocer la Biblia y quizás aplicarlo en su propia vida<sup>35</sup>.

Poder llegar a compartir nuestra creencias con todos los navarros. Que todo navarro pueda saber lo que creemos y tenga la libertad de usar ese conocimiento<sup>36</sup>.

En segundo término, una vez mostrada la necesidad de reconocimiento se expresa el deseo de influir en el contexto navarro y, en consecuencia, en cada una de las personas que componen esta sociedad. Se identifica una capacidad para

---

31. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

32. La Casa de la Alabanza (Tudela).

33. Iglesia Evangélica de Filadelfia (San Adrián).

34. Centro Karma Samten Ling (Pamplona).

35. Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua).

36. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Pamplona).

trasladar mensaje que, como es recalcado en el siguiente testimonio, pretende ser disociada de la extendida representación de una posición conservadora de la religión:

Lo más así importante, más que aumentar el número de creyentes, yo creo que es el influir a la sociedad navarra con ciertos valores que para nosotros son importantes, que tienen que ver sobre todo con el tema de la igualdad del hombre y la mujer y con la unidad de la humanidad [...] Hay toda una legislación que promueve eso y tal pero socialmente estamos muy mal, no sé si socialmente pero sociológicamente creo que hay síntomas preocupantes de que sigue habiendo una desigualdad y, quitando un poco los casos más sangrantes de violencia o menos sangrantes como discriminación salarial, que eso es muy medible y denunciabile, hay todas unas inercias sociales que son muy difíciles de desactivar y que, de hecho, la religión tradicional, por desgracia, tiene mucho que... Yo creo que hay muchas cosas que cambiar [...] Normalmente se asocia la religión con una posición muy conservadora en ese terreno y yo creo que eso habría que cambiarlo<sup>37</sup>.

La señalada capacidad de incidir en los escenarios busca ser materializada principalmente en las anteriormente descritas como tradicionales áreas de actividad de la mayoría de las confesiones minoritarias. Por tanto, se define un horizonte continuador en la dimensión ayuda/acción social frecuentemente centrado en los propios entornos de inserción:

Hablando espiritualmente, la búsqueda del señor. Hablando en mi posición como Iglesia lo que más anhelo es que haya más gente que pueda conocer a Dios y tengan un tipo de vida cristiana como la que tenemos aquí. Están las familias rotas por causa de tantas drogas, alcohol, maltratos... Dar a entender que si dentro de esas familias vive Dios hay bienestar. Los jóvenes que puedan también conocer al señor que se desvían a tantas cosas como drogas, vicios,... eso es lo que oro al señor todas las noches<sup>38</sup>.

El plan futuro es hacer llegar el Evangelio a aquella persona que esté necesitada y de alguna forma intentar ayudarles. Ese es el reto. De que esto crezca de alguna forma. Que Dios trate con ellos y la salvación personal de cada uno<sup>39</sup>.

---

37. Fe bahá'í (Valle de Erro).

38. Iglesia Cuerpo de Cristo (Pamplona).

39. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Alsasua).

Actualmente es inserción cien por cien en este barrio. Abrir puertas en cárceles o prisiones. Realización de un centro para inserción. Tener comedor propio. Un centro de salud propio. En un medio plazo de cinco años. Tener nuestros propios comedores, nuestro propio centro de atención, nuestros propios médicos...<sup>40</sup>

En tercer lugar, enmarcado en el establecimiento de contactos (relacionado también con la mencionada proyección social) y desde una dimensión de diálogo (no necesariamente religioso), algunas entidades apuestan por el desarrollo de fórmulas participativas en ámbitos de carácter familiar y social fundamentalmente desde la perspectiva educativa:

En la que más hincapié queremos hacer es participar en foros y actividades religiosas y, humildemente, intentar, de alguna forma, catalizar eso para nuestro objetivo fundamental: fomentar el diálogo entre las diferentes confesiones. Participar en ese campo, ofertando tanto nuestro hogar, nuestra casa, en esa línea [...] También otro frente que queremos abrir es el de participar en las actividades en cuanto a una educación moral con otras personas e, incluso, con gente no confesional, no religiosa en el tema de participar en lo que es la educación propiamente moral, de los niños [...] Es un tema que estamos dando mucha importancia porque vemos a nuestro alrededor, al ser padres de hijos con una edad así de crecimiento de ocho a diecisiete años, vemos como los padres piden respuestas, de qué está ocurriendo, qué pasa...<sup>41</sup>

### Otros retos

Por último, en este espacio de las necesidades y expectativas de futuro existe un conjunto de campos y temáticas diversas que emergen con relativa frecuencia. La mayor parte de ellos pueden ser interpretados como derivaciones lógicas del conjunto de actividades desempeñadas. En este sentido, se hace especial énfasis en la materialización de demandas concernientes a la facilitación de la práctica cotidiana: «A la hora de la práctica los derechos que existen no se cumplen»<sup>42</sup>. Como puede observarse en los siguientes testimonios, es principalmente el mundo laboral el que concentra el mayor volumen de demandas, y es fundamentalmente en la compatibilización de la práctica religiosa con el desempeño de las diferentes tareas productivas:

Una cosa que sí estaría bien sería la de contar con permiso para poder ausentarse del trabajo en los días sagrados que son nueve al año y eso sí que nos suele

---

40. Iglesia Evangélica de Filadelfia (Pamplona).

41. Fe bahá'í (Tudela).

42. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

traer problemas. El problema es que tienes que trabajar el día ese, pero que a nosotros no nos importaría, estaríamos encantados de trabajar un domingo o en vacaciones o lo que sea pero tener respetado los días sagrados<sup>43</sup>.

En las fiestas, los acuerdos que están firmados que se cumplan. El tema de las fiestas de los viernes respetar esa media hora para que salga la gente a rezar. Siempre y cuando se pueda<sup>44</sup>.

Enlazando con la expuesta necesidad de reconocimiento social y rescatando las claves que se suministraban al comienzo de la investigación en relación al contexto, los matrimonios también concentran parte importante de estos retos. Además de exigirse una contribución a extender en el marco de las administraciones la garantía de acceso a este derecho reconocido para confesiones con acuerdos y lograrlo para el resto, se insiste en articular fórmulas unificadoras que conviertan esta práctica en una opción real ya que, como era indicado por uno de los pastores evangélicos consultados, el matrimonio oficiado se produce generalmente al mismo tiempo por lo civil y lo religioso. Este proceder supone una incomodidad administrativa y práctica:

Yo me casé bajo el rito evangélico que es muy parecido al católico y todo igual y yo no tuve que ir al juzgado y después casarme por la iglesia como antes tenían que hacer los evangélicos [...] Fue el primer matrimonio. Aquí no se había hecho eso nunca. Y tuve que remover Roma con Santiago para que me permitieran<sup>45</sup>.

El tema del matrimonio bahá'í. Que se reconozca porque en la práctica tienes que hacer dos ceremonias, tienes que hacer la del matrimonio civil más la tuya y es un poco engorro, la verdad, hacer las dos con un lapso de 24 horas y cosas de esas. Yo creo que sería mucho más sencillo todo que hagas tu boda y que venga algún secretario del ayuntamiento o quién sea a tomar nota de que está teniendo lugar eso y luego le pasas el acta, es decir, unificar como se ha hecho en algunos países europeos<sup>46</sup>.

El ámbito educativo también es objeto de demandas. Las más habituales están fundamentalmente dirigidas a facilitar en los centros educativos la impartición de la asignatura de religión en igualdad de condiciones que la confesión mayoritaria. Además, en comunidades como la evangélica se contempla la

---

43. Fe bahá'í (Valle de Erro).

44. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

45. La Casa de la Alabanza (Tudela).

46. Fe bahá'í (Valle de Erro).



Clase bíblica (Centro cristiano Cristo el Camino) y participación en culto ortodoxo  
Fuente: <http://www.ccpamplona.es> y <http://www.pamplonaortodox.es/educatie.html>

construcción de un colegio propio. Por otro lado, en el caso de la comunidad musulmana el espacio educativo concentra además otras preocupaciones como la transmisión a la descendencia y el correcto desarrollo de los procesos de integración:

El tema de la educación también. El acuerdo está firmado. Queremos que salga adelante que los niños puedan tener la enseñanza religiosa en los colegios públicos [...] Es lo que buscamos [...] La educación para los niños. La enseñanza de la religión dentro de los colegios porque lo consideramos muy importante. Mientras hay otras religiones que se dan queremos que nuestros hijos vayan a religión es muy importante. Que se valore en igual y no sean discriminados. Ahí empieza la convivencia. Porque si va uno entonces bien y todos los demás son malos. Entonces ahí empieza el choque... mientras que son pequeños. Somos una comunidad joven y queremos aprovechar esto para que crezcan bien. No crezcan el sentido de discriminación, fascismo, xenofobia... que vaya todo bien. Y también ayuda mucho la integración. Cuando va cada uno a lo suyo se integra<sup>47</sup>.

Otro de campos específicos que son señalados como objeto de demandas concretas es el espacio sanitario. En este caso, por ejemplo, la comunidad musulmana manifiesta la necesidad de que la circuncisión sea practicada en el ámbito público. Con este fin se demanda contactos que permitan materializar esta solicitud y que, hasta el momento, no han logrado una respuesta favorable por parte de la administración:

Queremos que haya un lazo entre la administración de salud y nosotros. Estamos buscando el camino. Todavía no hemos llegado. En plan pregunta

---

47. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

si le hemos preguntado. Fuimos al del barrio pero me comentó que de momento el departamento público no lo puede asumir. Solo se puede pagar en el privado y queremos que pase al público<sup>48</sup>.

Del mismo modo, Testigos Cristianos de Jehová solicita que se mantengan los acuerdos establecidos (tanto formales como informales) con algunos centros hospitalarios del territorio navarro para el desarrollo de prácticas como la cirugía sin sangre.

## CONCLUSIONES

### Nuevos umbrales por descubrir

El presente estudio ha pretendido un acercamiento al escenario religioso minoritario navarro que, recogiendo los factores comunes y apoyándose en realidades concretas, suministrara una instantánea de un fenómeno social repleto de especificidades y singularidades que requieren ser sintetizadas para hacerse comunicables. Continuando con esta metáfora fotográfica, el resultado, frente al propósito inicial de un producto único y nítido, podría ser definido como una serie de imágenes borrosas. Sin embargo, lejos de estropear el producto, forma parte de este. Es decir, el resultado no es una crítica a un instrumento de observación inadecuadamente enfocado sino la materialización de la condición huidiza del fenómeno estudiado. De este modo, la emergencia, el dinamismo y, en ocasiones, su carácter efímero problematizan el encuadre de una realidad móvil. Esta serie de atribuciones, extensibles a gran parte de los fenómenos sociales, alcanzan en este objeto de estudio una condición sobresaliente derivada de la concurrencia de otros procesos entrelazados (secularización, tránsito, etcétera) que salpican el escenario de análisis. Del mismo modo, es preciso admitir la imposibilidad de que «todo el mundo salga en la foto». Es el pago que hay que realizar por desarrollar un abordaje centrado principalmente en las entidades con cierta estructura organizativa. Este proceder, inevitable para hacer posible la investigación, asume que varios umbrales de este espacio de las minorías religiosas quedan todavía pendientes de ser traspasados. Pero veamos algunas de las conclusiones que pueden extraerse de los que han dado cobijo durante este tiempo.

El contexto religioso local ante el que nos presentábamos se distinguía por varias realidades. Por un lado, y aunque continúa representando nítidamente el grupo mayoritario, una tendencia descendente del número de personas que

---

48. Comunidad islámica mezquita «Al-Badr» (Pamplona).

se autodefinen como católicas. En esta línea, se produce un menor nivel de práctica principalmente en la asistencia a cultos de carácter regular frente a otras celebraciones que impregnan el espacio social cotidiano (bautizos, comuniones, matrimonios, etcétera) y que no se ven tan afectadas. En los mismos términos, asociado con la contemplada metamorfosis del hecho religioso en las sociedades modernas, es importante el incremento de personas que se ubican en el espacio de la no creencia (aquel que era definido por las categorías «no creyente» y «ateo/a»). De forma pareja a estas mismas realidades se percibía el paulatino ensanchamiento del espacio que ocupaba esta investigación, es decir, el terreno de las minorías religiosas conceptualizado como un despertar religioso. Esta extensión establecía vínculos evidentes con otros fenómenos sociales recientes como, por ejemplo, la condición de destino del territorio navarro en relación a flujos migratorios de carácter global. No obstante, las raíces de la diversidad había que buscarla en la dimensión histórica ya que, a pesar de las precisadas dificultades para recopilar uniforme y exhaustivamente la información concerniente a esta componente, es muy elocuente el necesario ejercicio de referencia que la mayoría de las tradiciones religiosas realizan. Tanto las anteriores presencias (musulmana, evangélica, etcétera) representan hitos históricos que suministran un reconocimiento de facto de la práctica presente. Este hecho cabría ser interpretado en varias direcciones. Sin embargo, la principal de ellas es la que alude a la necesidad de establecer vínculos con el territorio ante el riesgo evidente de considerar las confesiones religiosas minoritarias como ajenas también en su dimensión histórica. Este proceder trataría de sobreponerse a una de los señalados obstáculos para el desarrollo de estas entidades: su ubicación en el espacio de la alteridad y el consiguiente riesgo de marginación social.

Como puede comprobarse, el nacimiento de las comunidades religiosas minoritarias está estrechamente vinculado al desarrollo del contexto socio histórico. Acontecimientos como el fin de la dictadura, la legislación sobre libertad religiosa o los recientes tránsitos migratorios son claros ejemplos de estos procesos de surgimiento. En relación a estos últimos, y aunque un volumen mayoritario del colectivo migrante que llega a Navarra se define como católico, la incorporación a otros grupos previamente asentados o la creación de nuevas entidades ha supuesto una indiscutible transformación en el escenario religioso minoritario. No solo la variable origen ha resultado destacable. Aspectos como la edad de estas personas, fundamentalmente enmarcada en la categoría «joven», confiere a estos grupos un carácter dinámico. Esta regeneración es destacada en las entidades consultadas como una fortaleza organizativa. Las propias personas practicantes que llegan de otros países relatan con cierta extrañeza que en el universo religioso local, especialmente en el espacio católico, es patente un proceso de envejecimiento de sus miembros. Esta realidad era ratificada en la presentación de los diversos estudios de juventud donde se reflejaba el paulatino alejamiento de este colectivo del espacio de lo religioso.

El recorrido realizado ha delimitado la pluralidad del espectro en su componente religiosa pero también lo ha hecho extensible a otros ámbitos. En relación a los motivos que llevaron a la institución de estas entidades se percibe una diversidad de necesidades, contactos, apoyos y dinámicas en estos momentos inaugurales. Todo ello salpicado de una composición numérica y demográfica múltiple (edad, sexo, origen, etcétera) que también se materializa en las estructuras organizativas, los cargos de responsabilidad, la participación de sus miembros, los vínculos y las agrupaciones contiguas.

La apuntada diversidad de realidades se difumina en relación a tres elementos cardinales: la economía, el espacio y las actividades. En relación a la primera, la coincidente fórmula de la autofinanciación es la apuesta mayoritaria del conjunto de las entidades consultadas. Esta, soportada por las aportaciones (cuotas, diezmos, etcétera) de las personas que componen la comunidad, establece una serie de limitaciones importantes para, entre otras cosas, el acceso al segundo de los elementos cardinales coincidentes: el espacio. El lugar de culto representa el núcleo de organización, encuentro y reunión y, sobre todo, una garantía de visibilidad social. Por tanto, su materialización es prioritaria en el desarrollo de la mayoría de las entidades. Por último, otra de las características comunes es el desarrollo de actividades. Por un lado, en la lógica exigencia de la práctica religiosa (cultos, oraciones, celebraciones, etcétera) y atendiendo a diferentes frecuencias, contenidos o calendarizaciones. Por otro, una proyección social a través de actividades no específicamente religiosas como encuentros deportivos, mediación, defensa de derechos y, especialmente, la apuntada ayuda/acción social. Esta última, caracterizada por una serie de apoyos a personas con necesidades económicas o sociales, y al igual que ocurre en el caso de la confesión mayoritaria, representa un volumen significativo de las actividades desarrolladas. Además, constata la difuminada frontera existente entre las actuaciones estrictamente religiosas y aquellas de carácter social.

También se ha constatado que la pertenencia a una comunidad religiosa minoritaria no está exenta de dificultades. Tanto en la dimensión individual como colectiva, ámbitos clásicos como el mundo laboral, educativo, asociativo o el espacio público compartido, son escenarios donde emergen conflictos de diversa índole que impiden hablar de una realidad (principalmente ajustada al entorno cercano) de práctica normalizada. A ello hay que sumar, y pese a la disposición aperturista mostrada, una carencia de vínculos estables con las distintas administraciones que permitan un diálogo permanente. Esta misma carencia se traslada al marco de las relaciones entre confesiones donde las iniciativas de diálogo interreligioso adquieren una condición puntual o no extensible a la mayoría de ellas. No obstante, el contexto de convivencia es satisfactoriamente definido, aunque determinadas actitudes apunten a una problematicidad disimulada o evitación del enfrentamiento, las relaciones con los entornos no adquieren una dimensión conflictiva. Del mismo modo, las

mutuas percepciones, salvando las evidentes distancias y continuas demandas de reconocimiento, están lejos de articular posiciones recíprocamente excluyentes. Por el contrario, y pese a enfatizar su condición ambivalente, el factor religioso, y concretamente en los espacios socializadores donde se desarrolla, puede impulsar procesos integradores a través de estrategias de construcción identitaria que hagan compatible, por ejemplo, la experiencia religiosa con la realidad plurinacional que la caracteriza. Estos procesos pueden incluso ser comprendidos como una aportación destacada a la cohesión social.

Por último, los diferentes retos que las confesiones establecen a nivel colectivo, material y espiritual, apuntan a la propia emergencia de estas confesiones: el suministro de respuestas. Esta necesidad acerca también al carácter holístico que el componente religioso representa en las trayectorias vitales individuales y colectivas. Sin embargo, y retomando algunas de las cuestiones iniciales que caracterizan a la sociedad postsecular, es precisamente la priorización de la esfera privada una de las características de las sociedades seculares modernas. Es decir, esta búsqueda de significados y respuestas adquiere una condición estrictamente personal.

## ANEXO 1

### BIBLIOGRAFÍA

- ALMOND, Gabriel, SCOTT APPLEBY, R. y SIVAN, Emmanuel (2003), *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism Around the World*, Chicago.
- ANDERSON, Benedict (1998), «Exodo», en *Inguruak*, 21, pp. 7 y ss. (Original aparecido en *Critical Inquiry*, 20, invierno, 1994, 314-327.
- (1990), *Comunidades imaginadas*, México D. F., FCE.
- APPADURAI, Arjun (2006), *Fear of Small Numbers*, Duke, North Carolina, Duke University Press.
- ASAD, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- (1993), *Genealogies of Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- BAUMAN, Z. (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Ed. Losada.
- BAYAT, Asef (2007), *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamic Turn*, Stanford, Stanford University Press.
- BECK, Ulrich (2008), *Der Eigene Gott*, Frankfurt, Fisher.
- (2009), *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós Surcos.
- BELLAH, R. N. (1986), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, Basic Books.
- BERGER, P. L. y ZIJDERVELD (2009), *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*, Nueva York, Harper One.
- BERGER, Peter L. (ed.) (1999), *The Desecularization of the World*, Washington D. C., Ethics and Public Policy Center.
- BERGER, Peter L. (1999), «The De-secularization of the World: A Global Overview», en P. L. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, DC, Ethics and Public Policy Center, pp. 10-12.

- (1980), *The Heretical Imperative*, Nueva York, Doubleday.
- (1968), *La construcción social de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1975), *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona, Herder.
- BERIÁIN, Josetxo (2005), *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.
- BERTELSMANN RELIGIONS MONITOR (2009), *What the World Believes*, Gütersloh.
- BLUMENBERG, H. (1981), *The Legitimacy of Modern Age*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- BOSWORTH, William (1992), *Catholicism and Crisis in Modern France*, Princeton, Princeton University Press.
- BOUDINHON, A. (1907), Voz «Secularización», en *The Catholic Encyclopedia*, Volume I, Robert Appleton Company, Luis Alberto Álvarez Bianchi (trad.). Edición on line: Online Edition Copyright © 1999 by Kevin Knight.
- BRIONES, Rafael et al. (ed.) (2010), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Madrid, Icaria.
- BRUCE, S., «The Supply-side Model of Religion: The Nordic and Baltic States» en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, 1, pp. 32-46.
- BUADES FUSTER Josep, VIDAL FERNÁNDEZ Fernando (2007), *Minorías de lo mayor: Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*, Madrid, Icaria.
- CARO BAROJA, Julio (1980), *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, San Sebastián, Txertoa.
- (1992), *Vidas mágicas e inquisición*, Madrid, Istmo.
- (2003), *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial.
- CASANOVA, J. (1997), «Globalizing Catholicism and the “Universal” Church» en Susanne Rudolph y James Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Westview Press, pp. 201-225.
- (2007), «La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/ Estados Unidos», *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 77, pp. 13-39.
- (2006), «Religion, European Secular Identities, and European Integration» en Timothy Byrnes y Peter Katzenstein (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2009), «Are we Still Secular?», Working Paper presentado al *Workshop with Jürgen Habermas* en el *Institute for Public Knowledge*, New York University, 22-24 de octubre.
- (2008), «Public Religions Revisited», en Hent de Vries (ed.), *Religion. Beyond a Concept*, Nueva York, Fordham University Press.

- (2006), «Rethinking Secularization», en *The Hedgehog Review*, Vol. 8, nº 1 y 2, p. 21.
- (2001), «Secularization», en Neil J. Smelser y Paul B. Baltes (eds.), *The International Encyclopaedia of Social and Behavioral Sciences*, Oxford, Elsevier, pp. 13.786-13.791.
- (2009), «The Secular and the Secularisms», presentado en la *Social Research Conference «The Religious/Secular Divide: The US Case»*, New School for Social Research, Nueva York, 5-6 marzo, en *Social Research*, vol. 76, nº 4, invierno, pp. 1.049-1.066.
- (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press.
- (2010), *Religious Pluralism in China and the United States*, Working Paper.
- (2006), «Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad», en David Scott y Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern*, Stanford, Stanford University Press, pp. 12-30.
- CIORAN E. M. (1971 [1969]), *I nuovi dei*, Milano, Feltrinelli.
- COMTE, Auguste (1979), *Curso de filosofía positiva*, en *Filosofía Positiva. Seleccionaciones*, México D. F., FCE [1830-1844].
- (1979), *Sistema de política positiva*, en *Filosofía positiva. Seleccionaciones*, México D. F., FCE [1851-1854].
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas Caritat Marqués de (1795), *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain*. URL: <http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/condorcet/index.html> Html edition for *Eliohs* by Guido Abbattista, febrero 1998.
- DAIBER, Karl-Fritz (2002), «Mysticism: Ernst Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities», en *Social Compass*, 49, pp. 329-341.
- DE BARANDIARÁN, José Miguel (1979), *Mitología vasca*, San Sebastián, Txertoa.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco (ed.) (2008), *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*, Madrid, Icaria.
- DUBIEL, H. (1994), *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- DUMÉZIL, G. (1999), *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder.
- DUMONT, Louis (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza.
- DURKHEIM, Émile (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- EDER, Klaus (2002), «Europäisch Säkularisierung -ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», en *Berliner Journal für Soziologie*, cuaderno 3, pp. 331-343.

- EISENSTADT, S. N. (1986), «Introduction. The Axial Age Breakthroughs- Their Characteristics and origins», en S. N. Eisenstadt (ed.), *The Axial Age Civilizations*, Albany, Nueva York, pp. 1-27.
- (2000), «Multiple modernities» en *Daedalus*, vol. 129, n. 1, 1-31.
- (1999), *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, Londres.
- ESTRUCH, Joan et al. (2007), *Las otras religiones: Minorías religiosas en Cataluña*, Madrid, Icaria.
- ESCOBAR, Modesto y ROMÁN, Helena (2010), «La presentación del self en el ciberespacio. Un análisis de las autodefiniciones personales en blogs y redes sociales», *X Congreso de Sociología*, Pamplona.
- ETZIONI, Amitai (1980), *La sociedad activa. Una teoría de los procesos sociales y políticos*, Madrid, Aguilar.
- EUBEN, Roxane L. (1999), *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern rationalism*, Princeton.
- GARCÍA BLANCO, José M<sup>a</sup> (2010), «Caballeros bajo el estandarte del Profeta» en J. Beriáin e Ignacio Sánchez de la Yncera (eds.), *Lo sagrado y/o lo profano: Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, pp. 213-244.
- GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press.
- GÓMEZ BAHILLO (2009), Carlos et al. (coord.), *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*, Madrid, Icaria.
- GRAY, John (2004), «An Illusion with a Future» en *Daedalus*, 133, 3.
- (2007), *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Penguin, Londres.
- HABERMAS, Jürgen (2003), «Die Krise des Wohlfahrtsstaates un die Erschöpfung utopischen Energien», en *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 27-50.
- (2002), «Fe y Saber», (Discurso de agradecimiento pronunciado en la Paulskirche de Frankfurt el día 14 de octubre de 2001, con motivo de la recepción del «Premio de la Paz» concedido por los libreros alemanes: orig.: «Glauben und Wissen» en *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 249-262). [www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate\\_Habermas\\_Ratzinger.htm](http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm). Consultado el 25 de febrero de 2011.
- (2002), *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*, editado e introducido por Eduardo Mendieta, Cambridge, Polity Press.
- (1987), *Teoría de la Acción Comunicativa I*, Madrid, Taurus, 1987.
- *The 2009 Yale Lectures. «An Essay on Faith and Knowledge: Postmetaphysical Thinking and the Self-interpretation of Modernity»* (manuscripto).

- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y GARCÍA ORTIZ, Puerto (eds.) (2009), *Religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*, Madrid, Icaria.
- HUBER, Stefan y KRECH, Volkhard (2009), «The Religious Field between Globalization and Regionalization. Comparative Perspectives», en Bertelsmann Religions Monitor, *What the World Believes*, Gütersloh, pp. 53-93.
- JOAS, Hans (2008), «Los valores y la religión» en Liz Mohn, Brigitte Mohn y Johannes Meyer (ed.), *Valores. Factores esenciales de cohesión social*, Barcelona, Bertelsmann, 17-29.
- (2009), «The Religious Situation in the United States», en *What the World Believes*, Gütersloh, Fundación Bertelsmann.
- (2004), *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbstraszendenz*, Friburgo, Herder.
- *The 2009 Berkley Center Lectures. Universal Human Rights: A New Genealogy* (en prensa en Georgetown University Press).
- JOAS, Hans y WIEGAND, Klaus (eds.) (2007), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt.
- KNOBLAUCH, Hubert (2009), *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gessellschaft*, Frankfurt, Campus.
- KOOPMAN, Colin, *Genealogy as Problematization* (en prensa), capítulo 2.
- KURU, Ahmet T. (2009), «Analyzing Secularism: History, Ideology and Policy», en *Secularism and State Policies Toward Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KURU, Ahmet T. (2009), *Secularism and the State Policies Toward Religion. The United States, France and Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LACOMBA, J. (2001), *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid.
- LAPARRA, M. (2009), MARTÍNEZ DE LIZARRONDO, A. y GARCÍA DE EULATE, T. (coords.), *Encuesta 2008. Inmigración en Navarra*, Pamplona, Cátedra UNESCO de Ciudadanía, Convivencia y Pluralismo.
- LINZ, Juan J. (1992), «Church and State in Spain: From the Civil War to the Return of Democracy», *Daedalus*, 120, 3, pp. 159-178.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé et al. (2007), *Arraigados: Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*, Madrid, Icaria.
- LÜBBE, Herman (1980), *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf, Econ.
- LUCKMANN, Thomas (1963), *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo de Brisgovia, Rombach (versión española: *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973).

- LUHMANN, Niklas (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, vol. 2.
- (1990), *Soziologie des Risikos*, Berlín, De Gruyter.
- (2000), *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.
- MARSHALL, Ruth (2009), *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, Chicago University Press.
- MARTIN, David (2002), *Pentecostalism: The World their Parish*, Oxford, Blackwell.
- MARTÍNEZ SAHUQUILLO, Irene (2006), «La identidad como problema social y sociológico», en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* (722), pp. 811-824.
- MOTILLA, A. (ed.) (2004), *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid, Ed. Trotta.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Cátedra.
- NORRIS, Pipa e INGLEHART, Ronald (2006), «Sellers or Buyers in the Religious Markets?», en *The Hedgehog Review*, 8, 1 y 2, pp. 69-92.
- (2006), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NORTHCOTT, Michael (2004), «The «War on Terror» and the True Apocalypse», en *An Angel Direct the Storm. Apocalyptic Religion and American Empire*, Nueva York, pp. 103-134.
- O'BRIEN, Connor Cruise (1994), *Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*, Dublín, Poolbeg Press.
- ODGERS-ORTIZ, Olga (2003), «Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos», *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 7, disponible en <http://alhim.revues.org/index447.html>.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1999), *Cuestiones fronterizas: Una filosofía simbólica*, Barcelona, Anthropos.
- PÉREZ DÍAZ, Víctor (1993), «La iglesia y la religión en la España contemporánea: Una metamorfosis institucional», en *El retorno de la sociedad civil. La emergencia de la España democrática*, Madrid, Alianza.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso (2010), «Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría» en Josexo Beriáin e Ignacio Sánchez de la Yncera (eds.), *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, pp. 297-322.

- RAMOS, Ramón (2000), «Simmel y la tragedia de la cultura», en *Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del Dinero*, REIS, 89, pp. 37-73.
- RAPPAPORT, Roy A. (2001), *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid.
- RATZINGER, Joseph (1969), *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme.
- RIESMAN, D. (1981), *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós.
- SAINT SIMON, C-H. (1966), *Memoire sur la science de l' homme, Oeuvres de Claude-Henry de Saint-Simon*, París [1813], Tomo 5, parte 2, pp. 16-19.
- SANTIAGO, José (2010), «Las formas de sacralización del nacionalismo: un desafío a la secularización» en Josetxo Beriáin e Ignacio Sánchez de la Yncera (eds.), *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, pp. 349-365.
- SATRÚSTEGUI, José M<sup>a</sup>. (1987), *Mitos y creencias: Mitos cosmogónicos, personajes míticos, héroes culturizadores*, Iruñea, Line Grafic.
- SCHÜTZ, Alfred (1974), *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SHWEDER, R. A. (2004), «George W. Bush and the Missionary Position» en *Daedalus*, 133, 3.
- SMITH, Wilfred C. (2005), *El sentido y el fin de la religión*, Barcelona, Kairós.
- STARK, Rodney e IANACCONE, Laurence (1994), «A Supply-Side Interpretation of the “Secularization” in Europe», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, pp. 230-252.
- STEPAN, Alfred C. (2000), «Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”», en *Journal of Democracy* 11, n<sup>o</sup> 4, octubre, pp. 37-57.
- (2001), «The World's religious systems and democracy de Alfred Stepan: crafting. Twin Tolerations», en *Arguing comparative Politics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 212-253.
- STÜRTZE, Alicia (1998), *Agotak, juduak eta ijitoak Euskal Herrian*, Bilbao, Txalaparta.
- TAYLOR, Charles (1998), «Modes of Secularism», en *Secularism and its Critics*, Rajeev Bhargava (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- TIRYAKIAN, E. (1999), «War. The Covered Side of Modernity» en *International Sociology*, vol. 14, n<sup>o</sup> 4.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1990), *Democracy in America*, Nueva York, Vintage.
- TOULMIN, Stephen (1990), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, Chicago University Press.

- TROELTSCH, Ernst (1912), *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 vols. Tübingen. Existe una versión en inglés: *The Social Teachings of the Christian Churches*, Londres, Allen and Unwin, 1931, reeditada por Harper en 1960.
- UNIÓN DE COMUNIDADES ISLÁMICAS DE ESPAÑA (UCIDE) (2009), *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España*, Madrid, Observatorio Andalusi.
- URZAINQUI MINA, Tomás (1998), *La Navarra marítima*, Pamplona, Pamiela.
- VAN DER VEER, Peter y LEHMANN Harmut (eds.) (1999), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press.
- VAN DER VEER, Peter (2001), «The Moral State: Religion, Nation and Empire», en *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (2001), «Transnational Religion», *Conference on Transnational Migration: Comparative Perspectives*, Princeton University, 30 de junio- 1 de julio.
- VV.AA. (2003), «Jóvenes, religiosidad y otros valores. Informe sectorial de juventud navarra 2003», Pamplona, Fundación Bartolomé de Carranza.
- WAGNER, PETER (2001), *Theorizing modernity*, Londres, Sage.
- WARNER, R. S. (2005), *A Church of Our Own. Disestablishment and Diversity in American Religion*, New Brunswick, Rutgers University Press, NJ.
- WATZLAWICK, Paul, BEAVIN, Janet y JACKSON, Don (1981), *Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas*, Barcelona, Herder.
- WEBER, Max (1978), *Economía y Sociedad*, México D. F., FCE.
- (1975), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- (1997), *Sociología de la religión*, Madrid, Istmo.
- (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- WORTH, R. F. (2002), «A Nation Defines itself by its Evil Enemies: Truth, Right and the American Way», *The New York Times*, 24 de febrero.

## ANEXO 2

# DIRECTORIO DE ENTIDADES

### Budistas

Centro de Estudios y Meditación Budista  
Karmapa Mikyö Dorje  
Dirección: Caserío Ijurieta  
Municipio: (Gulina-31867)  
Confesión: budismo tibetano

Centro Karmapa Mikyö Dorje  
Dirección: C/ García el de Nájera Nº  
1 - 1º C  
Municipio: (Pamplona)  
Confesión: budismo tibetano

Azi Dojo Pamplona  
Dirección: Plaza Monasterios de Navarra 7  
Municipio: Pamplona, 31011  
Tradición: Soto Zen (Azi, Deshimaru)

Centro de Meditación Budista Karma  
Samten Ling  
Dirección: Travesía Tafalla Nº 1  
Municipio: Pamplona, 31002  
[http://www.chenrezy.net/Tradition:](http://www.chenrezy.net/Tradition)  
budismo tibetano (línea kagyü)

Centro Budista  
Dirección: Calle Ezpondoa 16, 1 C.P.  
31600  
Municipio: Burlada, 31600

### Musulmanas

#### Entidades Religiosas

Comunidad Islámica de Alsasua  
Dirección: Isidoro Meleyo, 9, Bajo  
Municipio: Alsasua  
Nº de inscripción: 7013-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 14/02/2008

Comunidad Islámica el Baraka de  
Carcastillo  
Dirección: Gamazada, 2  
Municipio: Carcastillo  
Nº de inscripción: 1801-SG/A  
Tipo de sección: General  
Fecha de inscripción: 03/12/2009

Comunidad Islámica de Castejón  
Dirección: Merindades, 36  
Municipio: Castejón  
Nº de inscripción: 6758-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 14/06/2007

Comunidad Islámica de Cintruénigo  
Dirección: Francisco Chivite, 14  
Municipio: Cintruénigo  
Nº de inscripción: 6489-SE/A  
Tipo de sección: Especial

Fecha de inscripción: 29/09/2006  
Comunidad Musulmana Subsahariana  
de Cintruénigo  
Dirección: Francisco Chivite, 20  
Municipio: Cintruénigo  
Nº de inscripción: 2052-SG/A  
Tipo de sección: General  
Fecha de inscripción: 16/09/2010

Comunidad «Mezquita El Baraka»  
de Corella  
Dirección: Avenida Constitución, 39,  
Bajo  
Municipio: Corella  
Nº de inscripción: 6482-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 31/08/2006

Comunidad Islámica de Fitero  
Dirección: Charquillos, 16  
Municipio: Fitero  
Nº de inscripción: 6801-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 12/09/2007

Comunidad Mezquita Essalam de Funes  
Dirección: Avenida de Peralta, 93, Bajo  
Municipio: Funes  
Nº de inscripción: 720-SG/A  
Tipo de sección: General  
Fecha de inscripción: 25/03/2004

Comunidad Islámica de Lodosa  
Dirección: Mayo, 175  
Municipio: Lodosa  
Nº de inscripción: 7000-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 26/12/2007

Comunidad Islámica de Marcilla  
Dirección: Carretera de Funes, 25  
Municipio: Marcilla  
Nº de inscripción: 7220-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 19/12/2008

Comunidad Islámica de Pamplona,  
Mezquita Al-Badr  
Dirección: Alto Ibañeta, 7, Bajo  
Municipio: Pamplona  
Nº de inscripción: 4442-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 01/07/1998  
<http://mezquitaelbadr.blogspot.com>

Comunidad Islamica de Pamplona,  
Mezquita Al-Badr  
Dirección: Doctor Salva (31012)  
Municipio: Pamplona  
<http://mezquitaelbadr.blogspot.com>

Comunidad Islámica de San Adrián  
Dirección: Amistad, 23  
Municipio: San Adrián  
Nº de inscripción: 5864-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 17/11/2004

Comunidad Islámica de Tudela,  
Mezquita Arrahma  
Dirección: Roncal, 24  
Municipio: Tudela  
Nº de inscripción: 4416-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 25/05/1998

Comunidad Musulmana de Villafranca  
«Assalam»  
Dirección: Bajo el Arco, 85  
Municipio: Villafranca  
Nº de inscripción: 6128-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 29/04/2004

Comunidad Islámica de Azagra  
Dirección: Ramón y Cajal, 46, Local  
Municipio: Azagra  
Nº de inscripción: 7694-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 01/07/2010

Comunidad Islámica de Murchante  
Dirección: Recreo, 1  
Municipio: Murchante  
Nº de inscripción: 7701-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 01/07/2010

#### **Entidades religiosas federativas**

Unión de Comunidades Islámicas de Navarra  
Dirección: Constitución, 39, Bajo  
Municipio: Corella  
Provincia: Navarra (Navarra)  
Nº de inscripción: 7409-SE/D  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 15/10/2009

#### **Otras entidades**

Asociación de Mujeres Musulmanas  
Alkawtar  
Dirección: C/ Rafael Delgado Garces,  
Nº8 3ºd  
Municipio: Tudela

#### **Mundo Islámico**

web islam  
<http://www.webislam.com>

Comunidad Islámica en España  
<http://www.cislamica.org>

Fundación Cultural Islámica  
<http://www.funci.org/es>

## **Evangélicas**

#### **Entidades religiosas**

Centro Cristiano El Manantial  
Dirección: San Juan, 49, Bajo  
Municipio: Alsasua  
Nº de inscripción: 1951-SG/A  
Tipo de sección: General  
Fecha de inscripción: 23/04/2010  
Martes, 18:30 Viernes, 18:30 Domingo  
9:30 y 11:30  
Federación: Fade

La Casa de Alabanza-Una Iglesia Cristiana Evangélica  
Dirección: C/ Garijo Satrústegui, 5 Bajo  
31500  
Municipio: Tudela (Navarra)  
Carismáticos

Evangelismo en Acción  
Dirección: Plza. del Río Urederra, 2 F  
Municipio: Estella, 31200  
Asambleas de Hermanos

Iglesia Cuerpo de Cristo  
Dirección: C/ Río Alzania, 13  
Municipio: 31005 Pamplona  
Pentecostal

Biltokia Cristiana Vino Nuevo  
Dirección: Abejeras, 26, Local  
Municipio: Iruña-Pamplona  
Nº de inscripción: 1681-SG/A  
Tipo de sección: General  
Fecha de inscripción: 15/06/2009  
<http://www.biltokiacristiana.com/>

Centro Cristiano Cristo El Camino  
Dirección: Goroabe, 23 Bis  
Municipio: Pamplona  
Nº de inscripción: 6174-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 05/12/2005  
<http://www.ccpamplona.es>  
Federación: Fade

Centro Cristiano Cristo El Camino  
Dirección: C/ Guelbenzu, 28  
Municipio: Pamplona  
<http://www.ccpamplona.es>  
Federación: Fade

Centro Cristiano Cristo El Camino  
Dirección: C/ Joaquín Azcárate Frente  
Al N° 5  
Municipio: Burlada  
<http://www.ccpamplona.es>  
Federación: Fade

Iglesia Apostólica Pentecostal Betel  
Pamplona  
Dirección: Nazario Karkiriri, 2 (Rochapea)  
Municipio: Pamplona  
N° de Inscripción: 1570-SG/A  
Tipo de sección: General  
Fecha de inscripción: 18/11/2008  
Confesión: Evangélica (Iglesia De Cristo)

Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata  
Pamplona  
Dirección: Virgen del Río, 4, Bajo  
Municipio: Pamplona  
N° de inscripción: 1887-SG/A  
Tipo de sección: General  
Fecha de inscripción: 03/03/2010  
Confesión: Evangélica (Pentecostales)

Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre  
de Jesús  
Dirección: C/ Rio Urredera N° 5 bajo  
Municipio: Pamplona  
Wilmer Trejos Tl. 665741622  
[http://www.palimpalem.com/3/jaenpa/  
index.html?body3.html](http://www.palimpalem.com/3/jaenpa/index.html?body3.html)

Centro Familiar Cristiano  
Dirección: Avda. Baja Navarra  
Municipio: Tafalla

Iglesia del Señor  
Dirección: Uztarroz, 47, Bajo  
Municipio: Pamplona  
N° de inscripción: 3137-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 20/10/1978  
Confesión: Evangélica (Bautistas)  
31014 - Pamplona (Navarra)  
Iglesias Libres

Iglesia Evangélica Bautista de Pamplona  
Dirección: Virgen del Puy, 5-7, Bajo  
Municipio: Pamplona  
N° de inscripción: 3132-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 19/09/1990  
Confesión: Evangélica (Bautistas)  
Bautista  
Federación: Uebe

Iglesia Evangélica Bautista De Tudela  
Iglesia Evangélica Bautista De Zaragoza  
(2832)  
C/ Mediavilla, 21  
31500  
Tudela (Navarra)  
Bautista  
Federación: Uebe  
N° de inscripción: 2832-SE/A  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 13/10/1971  
Confesión: Evangélica (Bautistas)

Servicio Religioso Evangélico (Universi-  
dad Pública de Navarra)  
Dirección: Edificio El Sario – Campus  
Arrosadia  
Municipio: Pamplona, 31006

Unión de Iglesias Cristianas Adventistas  
Del 7º Día de España (Pamplona)  
Dirección: Plza. Iturriotzeaga, 8  
Municipio: Pamplona 31014  
Uiccasde- Adventista

Unión de Iglesias Cristianas Adventistas  
Del 7º Día de España (Tudela)  
Dirección: Camino Caritat, Nº 2  
Municipio: 31500 Tudela (Navarra,  
España)  
<http://iasdtudela.blogspot.com/>

Centro Cristiano Evangélico  
Dirección: San Juan 49, Bajo  
Municipio: Pamplona 31014

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: C/ Jeremías, 39  
Municipio: Lodosa

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: C/ Doctor Victoriano Juaristi, 1  
Municipio: Pamplona

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: C/ Santiago, 7  
Municipio: Tudela, 31500

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: C/ Cortes, 17 31500  
Municipio: Tudela

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: C/ Veintiuno de Diciembre  
Municipio: San Adrián

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: Polígono Iruregaña Nave 68  
Municipio: Berrioplano

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: Travesía Ave María 9  
Municipio: Pamplona

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: C/ Venta Abajo, Bajo  
Municipio: Alsasua

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: Camino Cerro Santa Lucía  
Municipio: Tafalla

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: Calle Mekatondoa S/N  
Municipio: Estella

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: C/ Zalduendo 39  
Municipio: Caparros

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Dirección: Calle Mekatondoa S/N  
Municipio: Estella

### **Entidades religiosas federativas**

Siete Robles-Zazpi Haritzak  
Dirección: Carretera A Galdeano, Km 1  
Municipio: Amillano  
Nº de inscripción: 5344-SE/D  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 12/12/2002  
<http://www.sieterobles.org/>

Consejo Evangélico de Navarra  
Dirección: Calle Virgen del Puy, 5-7  
Municipio: Pamplona  
Nº de inscripción: 7441-SE/D  
Tipo de sección: Especial  
Fecha de inscripción: 07/07/2009

### **Entidades religiosas federativas (Estatales)**

Ferede  
<http://www.ferede.org>

Fieide  
<http://www.fieide.org>

Uebe  
<http://www.uebe.org>

Federación Asambleas de Dios España  
<http://www.adenet.org/>

Departamento de Misiones de Las Asambleas de Dios en España  
<http://www.demade.org/>

Comunidad bahá'í de Pamplona / Iruña  
Dirección: Avenida de Barañáin, 12, 2º C  
<http://pamplona.bahai.es/>  
[pamplona@bahai.es](mailto:pamplona@bahai.es)

## Otras entidades

Centro de Acogida Vida Nueva  
Dirección: Camino del Molino, S/N  
Municipio: Ciriza  
<http://www.asocvidanueva.es/>

Asociación de Ayuda al Necesitado Betesda (Fade)  
Dirección: C/ Goroabe 23 Bis, Barrio La Milagrosa, C.P. 31005  
Municipio: Pamplona  
Los miércoles de 10:00 a 13:00 horas,  
y de 17:00 a 19:30 horas.  
[www.betesdanavarra.org](http://www.betesdanavarra.org)  
Pentecostal

Hiper-Rastro Remar (Pamplona)  
Dirección: C/ Bernardino Tirapu Nº 31  
Municipio: Pamplona 31014

Rastro de Ropa Remar (Pamplona)  
Dirección: Río Alzania 13  
Municipio: Pamplona 31014

Hiper-Rastro Remar (Mutilva Baja)  
Dirección: Polígono Mutilva C/ A 36  
Bajo 1  
Municipio: Mutilva Baja 31192

Hiper-Rastro Remar (Villava)  
Dirección: Pol/ Landazabal C/ A Nº 42  
Municipio: Villava 31610

Tienda/Librería Cristiana  
Dirección: Av. Pamplona, 7 Bajo.  
Municipio: 31192 Mutilva  
[tiendacristiana@tiendacristiana.es](mailto:tiendacristiana@tiendacristiana.es)

## Adventista

<http://www.unionadventista.es/>

Agencia Adventista Para el Desarrollo y los Recursos Asistenciales (Adra) - Pamplona  
Dirección: Miguel Astrain, 12-13-B,  
Municipio: Pamplona

Agencia Adventista Para el Desarrollo y los Recursos Asistenciales (Adra) - Tudela  
Dirección: Camino Caritat, Nº 2  
Municipio: 31500 Tudela  
<http://adratudela.blogspot.com/>

Adra  
<http://www.adra-es.org/>

## Comunidad ortodoxa

Dirección: C/ Pueblo Viejo Nº 23  
Municipio: Barañáin  
[www.pamplonaortodox.es/](http://www.pamplonaortodox.es/)

## Testigos cristianos de Jehová

<http://www.watchtower.org>

Testigos Cristianos de Jehová (Pamplona sur)  
Dirección: Río Urederra 10  
Municipio: 31005 Pamplona/Iruña

Testigos Cristianos De Jehová (Barañain)  
Dirección: Río Urederra 10 Bajo  
Municipio: 31005 Pamplona/Iruña

Testigos Cristianos de Jehová (Pamplona este)

Dirección: Uscarrés / Uskarze Kalea 4  
Municipio: 31014 Pamplona/Iruña

Testigos Cristianos de Jehová (Pamplona oeste)

Dirección: Uscarrés / Uskarze Kalea 4  
Municipio: 31014 Pamplona/Iruña

Testigos Cristianos de Jehová (Alsasua)

Dirección: C/ San Juan 33 Bajo  
Municipio: Alsasua, 31800

Testigos Cristianos de Jehová (Tafalla)

Dirección: C/ San Martín De Unx 20,  
Bajo  
Municipio: Tafalla, 31300

Testigos Cristianos de Jehová (Burlada)

Dirección: C/ Villa de Lanz, 2 Bis  
Municipio: Burlada

Testigos Cristianos de Jehová (Tudela)

Dirección: C/ Fernández Portolés, 32,  
Trasera  
Municipio: Tudela, 31500

Testigos Cristianos de Jehová (Estella)

Dirección: C/ Rocamador 3 Entresuelo  
Izquierda  
Municipio: Estella, 31200

## **Mormones**

<http://www.sud.org.es/>

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los  
Últimos Días

Dirección: C/ Ermitagaña, 16  
Municipio: Pamplona

## **Fe bahá'í**

<http://www.bahai.org>

## **Otros grupos**

Asociación 13 Lunas Navarra

Dirección: Azotz Kalea, 7

Municipio: Pamplona/Iruña 31015

Sant Mat

[info@knowthyselfassoul.org](mailto:info@knowthyselfassoul.org)

[www.santmat.net/](http://www.santmat.net/)

Vida Universal

<http://www.vida-universal.es/>

<http://www.radio-santec.com>

<http://www.gabriele-stiftung.de>

Doce Tribus

<http://docetribus.com/web/>

## **Diálogo interreligioso**

Foro Espiritual de Estella

<http://www.foroespiritual.org>

## ANEXO FOTOGRÁFICO



Iglesia Evangélica Bautista  
(Pamplona)



Iglesia Evangélica Bautista  
(Pamplona)



La Casa de Alabanza  
(Tudela)



La Casa de Alabanza  
(Tudela)



Iglesia Evangélica Bautista  
(Tudela)



Iglesia Evangélica Bautista  
(Tudela)



Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día  
(Tudela)



Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día  
(Tudela)



Centro de Meditación Budista Karma Samten Ling  
(Pamplona)



Centro de Meditación Budista Karma Samten Ling  
(Pamplona)



Comunidad islámica mezquita "Al-Badr"  
(San Jorge-Pamplona)



Comunidad islámica mezquita "Al-Badr"  
(San Jorge-Pamplona)



Comunidad mezquita "El Baraka"  
(Corella)



Comunidad mezquita "El Baraka"  
(Corella)



Azi Dojo  
(San Juan-Pamplona)



Azi Dojo  
(San Juan-Pamplona)



Iglesia del Señor  
(Rochapea-Pamplona)



Iglesia del Señor  
(Rochapea-Pamplona)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Milagroso-Pamplona)



Centro Karmapa Mikyö Dorje  
(Gulina)



Centro Karmapa Mikyö Dorje  
(Gulina)



Centro Karmapa Mikyö Dorje  
(Gulina)



Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día  
(Rochapea-Pamplona)



Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día  
(Rochapea-Pamplona)



Evangelismo en Acción  
(Estella)



Evangelismo en Acción  
(Estella)



Centro Cristiano Cristo el Camino  
(La Milagrosa-Pamplona)



Centro Cristiano Cristo el Camino  
(La Milagrosa-Pamplona)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Alsasua)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Alsasua)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Estella)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Estella)



Iglesia Cuerpo de Cristo  
(La Milagrosa-Pamplona)



Iglesia Cuerpo de Cristo  
(La Milagrosa-Pamplona)



Centro Cristiano Evangélico  
(Alsasua)



Centro Cristiano Evangélico  
(Alsasua)



Comunidad musulmana "Assalam"  
(Villafranca)



Comunidad musulmana "Assalam"  
(Villafranca)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Tafalla)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Tafalla)



Parroquia San Miguel Arcángel  
(Barañain)



Parroquia San Miguel Arcángel (Barañain)  
fuente: <http://pamplonaortodox.es>



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Rochapea-Pamplona)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Rochapea-Pamplona)



Comunidad islámica  
(Castejón)



Comunidad islámica  
(Castejón)



Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos  
Días (Ermitagaña-Pamplona)



Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos  
Días (Ermitagaña-Pamplona)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Burlada)



Salón del Reino Testigos Cristianos de Jehová  
(Burlada)



Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata  
(Rochapea-Pamplona)



Iglesia Apostólica Pentecostal Maranata  
(Rochapea-Pamplona)



Biltokia Cristiana Vino Nuevo  
(Iturrama-Pamplona)



Biltokia Cristiana Vino Nuevo  
(Iturrama-Pamplona)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Estella)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Estella)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Rochapea-Pamplona)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Rochapea-Pamplona)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Alsasua)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Alsasua)



Comunidad musulmana subsahariana  
(Cintruénigo)



Comunidad musulmana subsahariana  
(Cintruénigo)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Tudela)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Tudela)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Tafalla)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Tafalla)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Berrioplano)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Berrioplano)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Caparroso)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(Caparroso)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(San Adrián)



Iglesia Evangélica de Filadelfia  
(San Adrián)



Comunidad musulmana de San Adrián  
(San Adrián)



Comunidad musulmana de San Adrián  
(San Adrián)



Comunidad islámica mezquita "Arrahma"  
(Tudela)



Comunidad islámica mezquita "Arrahma"  
(Tudela)



Foro Espiritual de Estella  
fuente: <http://foroespiritual.org>



Foro Espiritual de Estella  
fuente: <http://foroespiritual.org>



Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús  
fuente: <http://palimpalem.com>



Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús  
fuente: <http://palimpalem.com>



Siete Robles-Zazpi Haritzak  
fuente: <http://sieteroles.org>



Siete Robles-Zazpi Haritzak  
fuente: <http://sieteroles.org>



Centro Cristiano Cristo el Camino - Pamplona  
fuente: <http://ccpamplona.es/>



Centro Cristiano Cristo el Camino - Pamplona  
fuente: <http://ccpamplona.es/>



Centro Cristiano Cristo el Camino - Burlada  
fuente: <http://ccpamplona.es/>



Centro Cristiano Cristo el Camino - Burlada  
fuente: <http://ccpamplona.es/>



Reunión comunidades islámicas  
Fuente: mezquita C/ La Rúa 14 (Estella)



Inauguración mezquita "Al-Badr" de Pamplona  
fuente: <http://es.ucide.org/>



Centro Familiar Cristiano  
(Tafalla)



Centro Familiar Cristiano  
(Tafalla)



Rastro REMAR  
(Rochapea-Pamplona)



Rastro REMAR  
(San Jorge-Pamplona)



Casa de Dios  
(Rochapea-Pamplona)



Comunidad Islámica mezquita "Al-Badr"  
(Santa María la Real-Pamplona)



Jornadas sobre minorías religiosas  
fuente: [www1.unavarra.es/catedraunesco/](http://www1.unavarra.es/catedraunesco/)



Jornadas sobre minorías religiosas  
fuente: [www1.unavarra.es/catedraunesco/](http://www1.unavarra.es/catedraunesco/)

El pluralismo religioso es una realidad histórica presente en nuestro territorio desde siglos atrás. Sin embargo, actualmente puede ser definido como un fenómeno emergente debido a la ampliación de sus múltiples expresiones y su comparecencia cotidiana.

El presente volumen aspira a ser una contribución a la tarea de visibilización, identificación y reconocimiento de un escenario religioso plural que precisa ser interpretado en paralelo a otras expresiones contemporáneas como, por ejemplo, los procesos de individualización, la secularización o las realidades transnacionales.

*Umbrales: minorías religiosas en Navarra*, décimo volumen de la colección Pluralismo y Convivencia, es el resultado del acuerdo de colaboración entre la Fundación Pluralismo y Convivencia y dos entidades pertenecientes a la Universidad Pública de Navarra: ALTER Grupo de investigación y Cátedra UNESCO de Ciudadanía, Convivencia y Pluralismo.



PVP: xx €

ISBN 978-84-9888-397-8

