

Una de las características principales de las democracias liberales contemporáneas es el reconocimiento de la libertad de conciencia y de expresión enmarcada dentro de una idea de pluralismo que está intrínsecamente ligada con el respeto de las libertades.

Esto no ha sido siempre así. En distintos momentos históricos, esta cuestión ha derivado en conflictos de diversa índole que han contribuido a la construcción de las sociedades modernas europeas, donde el reconocimiento y la aceptación del pluralismo religioso han supuesto un elemento de gran relevancia.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos llevados a cabo para que el pluralismo ideológico y religioso forme parte del sustrato democrático de las sociedades europeas, elementos relacionados con la falta de una plena aceptación social, política e institucional siguen estando presentes en diferentes niveles. Este trabajo plantea un marco para el análisis de estas cuestiones, enfocándolo al contexto del País Vasco.

**Gorka Urrutia Asua** (Bilbao, 1973), doctor en Sociología por la Universidad de Deusto y licenciado en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad del País Vasco, actualmente es investigador y director del Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto.



*Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.*

MINORÍAS RELIGIOSAS Y DERECHOS HUMANOS

**Gorka Urrutia Asua**

# MINORÍAS RELIGIOSAS Y DERECHOS HUMANOS

## RECONOCIMIENTO SOCIAL Y GESTIÓN PÚBLICA DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN EL PAÍS VASCO

*Premio  
Pluralismo y Convivencia  
a la Investigación 2016*

*Premio*  
**Pluralismo y Convivencia  
a la Investigación 2016**

Diseño interior y cubierta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

© Gorka Urrutia Asua, 2016

© Ediciones Akal, 2016

© Fundación Pluralismo y Convivencia, 2016

Fernández de los Ríos 2, 1ª planta  
28015 Madrid-España

[www.pluralismoyconvivencia.es](http://www.pluralismoyconvivencia.es)

[fundacion@pluralismoyconvivencia.es](mailto:fundacion@pluralismoyconvivencia.es)

ISBN: 978-84-460-4403-1

Depósito legal: M-36.594-2016

Impreso en España

GORKA URRUTIA ASUA

# MINORÍAS RELIGIOSAS Y DERECHOS HUMANOS

RECONOCIMIENTO SOCIAL  
Y GESTIÓN PÚBLICA  
DEL PLURALISMO RELIGIOSO  
EN EL PAÍS VASCO



bservatorio del  
pluralismo religioso en España



GOBIERNO  
DE ESPAÑA

MINISTERIO  
DE JUSTICIA





## AGRADECIMIENTOS

Esta publicación ha sido posible gracias a la consecución del Premio Pluralismo y Convivencia a la Investigación 2016 del Observatorio del Pluralismo Religioso en España.

La obra constituye, con leves modificaciones, mi tesis doctoral defendida en febrero de 2014 en la Universidad de Deusto ante el tribunal compuesto por Josetxo Beriain Razquin, Ramón Flecha García, Xabier Aierdi Urraza, María Silvestre Cabrera y Asier Martínez de Bringas, quienes le otorgaron sobresaliente *cum laude* por unanimidad. Debo agradecer las sugerencias y comentarios que hicieron. Igualmente me gustaría agradecer a los directores de este trabajo, Eduardo J. Ruiz Vieytez e Imanol Zubero Beaskoetxea, por su apoyo, colaboración e inspiradores consejos.

Un estudio de estas características no sale adelante únicamente del trabajo individual, diría que ninguno. Las contribuciones que llevamos a cabo a lo largo de nuestras vidas, por pequeñas que sean, siempre son resultado de diversos factores y de múltiples relaciones. Son muchas las personas que durante estos años han estado presentes a lo largo de este proceso de investigación. Su grado de acompañamiento, implicación, colaboración o aportación ha sido variado, con mayor o menor visibilidad, en todos los casos siempre importante. Este libro no hubiera visto la luz sin su inestimable apoyo. Soy consciente de la dificultad de mencionar a todas y a cada una de ellas, hecho que no haré, pero sin duda, de una u otra manera, se ubican en al menos una de las siguientes esferas de agradecimiento.

A quienes han colaborado suministrando información y poniendo a disposición su tiempo y dedicación: las personas entrevistadas, los

representantes de las confesiones minoritarias, aquellas que desde el ámbito de la administración pública han venido participando en estas cuestiones y se sienten interpeladas por ellas. También me gustaría agradecer a los y las colegas con quienes he podido intercambiar impresiones, visiones y planteamientos desde una óptica más académica, quienes con sus aportaciones han enriquecido este trabajo.

A quienes, además, con su apoyo y ánimo han contribuido en este proceso: mis compañeras y compañeros del Instituto de Derechos Humanos, a los compañeros y compañeras de la vida, a mi familia, aita, ama, Josune y, especialmente, a Liliana.

# ÍNDICE GENERAL

<i>Introducción</i> .....	21
---------------------------	----

## PARTE I. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

I. LA LIBERTAD RELIGIOSA .....	31
--------------------------------	----

La libertad religiosa en Europa con antelación a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 32 – La libertad religiosa en el marco internacional: el ámbito institucional de las Naciones Unidas, 35 – La libertad religiosa en el marco internacional: el ámbito institucional europeo, 47 – Marco jurídico en el ámbito estatal: Constitución de 1978, libertad religiosa y religiones minoritarias, 53 – Recapitulación: el marco de las libertades religiosas, 61

II. SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS, MULTICULTURALIDAD E IDENTIDAD RELIGIOSA .....	65
--	----

Sociedades plurales y fuentes de identidad, 65 – Identidad individual e identidades colectivas, 69 – Dinámicas de pluralidad, 72 – Multiculturalidad y modelos de gestión de la diversidad, 76 – Migraciones y diversidad religiosa, 82

III. SECULARIZACIÓN, PLURALISMO Y RELIGIONES PÚBLICAS .....	85
La teoría de la secularización, 85 – La religión en las sociedades modernas y su carácter público, 89	
IV. ESTADO, RELIGIÓN Y DIVERSIDAD .....	93
Modelos de relación entre Estado y religión, 93 – La laicidad como principio de articulación de la diversidad, 98 – La gestión de la diversidad religiosa: demandas y necesidades de las religiones minoritarias. Respuesta del Estado y reconocimiento de las prácticas, 103	
RESUMEN. LIBERTAD RELIGIOSA Y GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD: UN MARCO PARA SU ANÁLISIS .....	107

PARTE II.  
LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA CAPV

V. CARACTERIZACIÓN DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS EN EL PAÍS VASCO. ....	115
Sociedad y religión en el siglo XX: derecho, política y sociedad, 117 – Panorámica global de las religiones minoritarias en la CAPV, 127 – Principales características de las religiones minoritarias en la CAPV, 151 – Recapitulación: principales características de las religiones minoritarias en la CAPV, 179	
VI. LA PERCEPCIÓN PÚBLICA DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PAÍS VASCO .....	181
Percepción y valoración de la diversidad religiosa en la opinión pública vasca, 183 – Conocimiento y tolerancia del pluralismo religioso, 186 – Religión e inmigración, 195 – Reconocimiento y colaboración entre las instituciones públicas y las religiones, 199 – Indiferencia y disparidad de actitudes ante las minorías religiosas, 203	

PARTE III.  
LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD: INSTITUCIONES PÚBLICAS Y  
MINORÍAS RELIGIOSAS EN EL ÁMBITO LOCAL

VII. LOS PODERES PÚBLICOS LOCALES Y LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA.....	209
Conocimiento, percepción y valoración de las confesiones minoritarias, 209 – Interlocución y colaboración entre instituciones públicas y religiosas: tratamiento y gestión de la diversidad religiosa, 217 – Minorías religiosas e inmigración, 231 – Conocimiento y reconocimiento de la diversidad religiosa, 235	
VIII. NECESIDADES, DEMANDAS Y ESPACIO SOCIAL DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS.....	241
Marco sociorreligioso e institucionalización, 242 – Necesidades y demandas, 260 – Interlocución y colaboración con las instituciones públicas locales, 271 – Factores de vulnerabilidad percibidos, 284	
<i>Conclusiones</i> .....	291
<i>Bibliografía y Fuentes</i> .....	301
<i>Anexos</i> .....	315
I. MATRIZ DEL MARCO NORMATIVO INTERNACIONAL Y ESTATAL .....	315
II. FICHA TÉCNICA DE LOS ESTUDIOS DE OPINIÓN .....	325
III. LISTADO DE PERSONAS Y ENTIDADES ENTREVISTADAS.....	329



## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1.	Autoidentificación religiosa de la población española (1965 – 2013).....	122
Tabla 2.	Autoidentificación religiosa de la población vasca (1987 – 2013).....	123
Tabla 3.	Evolución de la población total y extranjera - España (1998 – 2012).....	124
Tabla 4.	Evolución de la población total y extranjera - Euskadi (1998 – 2012).....	125
Tabla 5.	Población total y extranjera - Euskadi (2012).....	126
Tabla 6.	Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias - Euskadi.....	134
Tabla 7.	Iglesias, confesiones y comunidades religiosas - Euskadi ...	135
Tabla 8.	Número de lugares de culto según Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias - Euskadi.....	139
Tabla 9.	Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias de Euskadi adheridas a federaciones o entidades de ámbito estatal .....	147
Tabla 10.	Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias de Euskadi adheridas a federaciones o entidades del ámbito autonómico.....	149

Tabla 11. Iglesias, confesiones y comunidades religiosas de Euskadi adscritas a entidades federativas o vinculadas a una Iglesia única y central .....	150
Tabla 12. Estimación del número de fieles de las religiones minoritarias - Euskadi .....	153
Tabla 13. Distribución de las Iglesias evangélicas por denominaciones.....	155
Tabla 14. Distribución de las entidades evangélicas por territorios históricos .....	159
Tabla 15. Número de Iglesias o entidades federadas y no federadas...	159
Tabla 16. Distribución de las entidades o comunidades musulmanas por territorios históricos .....	164
Tabla 17. Número de entidades o comunidades musulmanas federadas y no federadas - ámbito estatal.....	165
Tabla 18. Número de entidades o comunidades musulmanas federadas y no federadas - Euskadi .....	166
Tabla 19. Distribución de las congregaciones de Testigos de Jehová por territorios históricos .....	170
Tabla 20. Distribución de Iglesias o comunidades ortodoxas por territorios históricos .....	174
Tabla 21. Número de Iglesias o comunidades ortodoxas federadas y no federadas .....	175
Tabla 22. Distribución de entidades o comunidades budistas por territorios históricos .....	178
Tabla 23. Percepción sobre la composición religiosa en Euskadi.....	184
Tabla 24. Valoración de la presencia de confesiones no católicas en Euskadi.....	185
Tabla 25. Percepción sobre las facilidades para prácticas religiosas de las confesiones no católicas en Euskadi.....	186
Tabla 26. Relación con personas de diferentes religiones .....	187
Tabla 27. En concreto, qué religión .....	187

Tabla 28. Estimación del número de creyentes no católicos que viven en Euskadi .....	188
Tabla 29. Grado de acuerdo en relación con las prácticas religiosas...	189
Tabla 30. Grado de molestia sobre la presencia de vecinos creyentes de distintas confesiones.....	190
Tabla 31. Derecho a tener e instalar centros de culto.....	192
Tabla 32. Religiones a las que no debería autorizarse la apertura de centros de culto .....	193
Tabla 33. Grado de molestia ante la cercanía de centros de culto .....	193
Tabla 34. Percepción sobre el grado de facilidad de la población inmigrante a practicar su religión.....	196
Tabla 35. Derechos de las personas inmigrantes instaladas en Euskadi de manera estable y regular .....	197
Tabla 36. Grado de tolerancia ante pautas culturales de la población inmigrante .....	198
Tabla 37. Para ser aceptadas plenamente, las personas inmigrantes deberían abandonar las partes de su religión o cultura que entren en conflicto con nuestra legislación.....	198
Tabla 38. Sus prácticas religiosas ponen en riesgo nuestro estilo de vida .....	199
Tabla 39. Nivel de colaboración entre las instituciones públicas y la Iglesia católica.....	200
Tabla 40. Nivel de colaboración deseable entre las instituciones públicas y la Iglesia católica .....	200
Tabla 41. Nivel de colaboración entre las instituciones públicas y religiones no católicas .....	201
Tabla 42. Nivel de colaboración deseable entre las instituciones públicas y religiones no católicas.....	202
Tabla 43. Implicación de las instituciones públicas en la gestión de la pluralidad religiosa.....	202



## ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Marco normativo y derechos vinculados a la libertad religiosa .....	63
Cuadro 2. Fuentes de identidad.....	68
Cuadro 3. Modelos de la gestión política de la diversidad .....	80
Cuadro 4. Matriz de análisis .....	108
Cuadro 5. Esferas de ubicación.....	110
Cuadro 6. Categorización de las confesiones a partir de su reconocimiento jurídico .....	132
Cuadro 7. Grado de conocimiento y reconocimiento de entidades no católicas.....	239
Cuadro 8. Esferas de ubicación concluyentes.....	299



## ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según el año de creación .....	136
Gráfico 2. Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según el año de creación (acumulado)	137
Gráfico 3. Evolución del número de entidades y lugares de culto no católicos .....	140
Gráfico 4. Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según el año de registro.....	141
Gráfico 5. Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según el año de registro (acumulado)	143
Gráfico 6. Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según el año de creación y de registro .....	144
Gráfico 7. Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias en Euskadi - porcentaje del número de entidades por confesión .....	152
Gráfico 8. Evolución del número de entidades evangélicas, según el año de creación .....	157
Gráfico 9. Evolución del número de entidades evangélicas, según el año de creación (acumulado).....	158
Gráfico 10. Evolución del número de entidades o comunidades musulmanas, según el año de creación.....	161

Gráfico 11. Evolución del número de entidades o comunidades musulmanas, según el año de creación (acumulado).....	162
Gráfico 12. Evolución de la población inmigrante en Euskadi (acumulado).....	163
Gráfico 13. Evolución del número de congregaciones de Testigos de Jehová, según el año de creación.....	168
Gráfico 14. Evolución del número de congregaciones de Testigos de Jehová, según el año de creación (acumulado).....	169
Gráfico 15. Evolución del número de Iglesias o comunidades ortodoxas, según el año de creación (acumulado).....	172
Gráfico 16. Evolución del número de población rumana - Euskadi (acumulado).....	173

## LISTADO DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

<b>CAPV:</b>	Comunidad Autónoma del País Vasco
<b>CE:</b>	Constitución española
<b>CEPV:</b>	Consejo Evangélico del País Vasco
<b>CEDH:</b>	Convenio Europeo de Derechos Humanos (Convenio para la protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales)
<b>CIE:</b>	Comisión Islámica de España
<b>CIPV:</b>	Consejo Islámico del País Vasco
<b>CMPMN:</b>	Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales
<b>DUDH:</b>	Declaración Universal de los Derechos Humanos
<b>ETB:</b>	Euskal Telebista
<b>FEERI:</b>	Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas
<b>FEREDE:</b>	Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España
<b>FCBE:</b>	Federación de Comunidades Budistas de España
<b>FIVASCO:</b>	Federación Islámica del País Vasco
<b>IJSUD:</b>	Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días
<b>LOLR:</b>	Ley Orgánica de Libertad Religiosa
<b>ONU:</b>	Organización de las Naciones Unidas
<b>PIDCP:</b>	Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos
<b>TEDH:</b>	Tribunal Europeo de Derechos Humanos
<b>UCIDE:</b>	Unión de Comunidades Islámicas de España
<b>UCIPV:</b>	Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco



## INTRODUCCIÓN

El reconocimiento de la libertad de conciencia y de expresión destaca entre las características básicas de las democracias contemporáneas. La idea de que se han de respetar estas libertades va unida a la del pluralismo como hecho constituyente de las democracias liberales. No obstante, esto no ha sido siempre así y, de hecho, muchas de las sociedades occidentales siguen sufriendo dificultades en cuanto a la aceptación social y política de este pluralismo. Entre las diversas características que identifican ese pluralismo general está el religioso, que, en mayor o menor medida y en distintos momentos históricos, ha derivado en conflictos de diversa índole. En efecto, en la historia de la construcción de las sociedades modernas europeas, el reconocimiento y la aceptación del pluralismo religioso se han planteado en términos básicos y necesarios para garantizar la convivencia democrática asentada en la igualdad y la libertad (Velasco, 2009, pp. 29-30). Sin embargo, a pesar de los esfuerzos llevados a cabo para que el pluralismo ideológico y religioso forme parte del sustrato democrático de las sociedades europeas, la falta de una plena aceptación social, política e institucional sigue estando presente en diferentes niveles.

Paralelamente, en el marco de las ciencias sociales y desde el mismo origen de la sociología, numerosos autores han venido pronosticando la desaparición de la religión en las sociedades modernas. Sin embargo, desde hace unos años, diferentes aportaciones teóricas y estudios llevados a cabo han constatado que la desaparición de las religiones derivada de la modernización no se ha producido en los términos planteados inicialmente y que, desde una perspectiva glo-

bal, no es posible afirmar que en el futuro inmediato se vaya a producir tal desaparición. De hecho, a lo largo de las últimas décadas, las religiones han ido cobrando mayor relevancia pública. La creciente diversidad de las sociedades contemporáneas, en combinación con estos dos aspectos que acabamos de señalar, plantea la urgencia de buscar fórmulas para articular la libertad religiosa en contextos caracterizados cada vez más por la pluralidad religiosa.

En el contexto europeo, se han producido innumerables debates y estudios<sup>1</sup> vinculados a los retos que la diversidad religiosa plantea a la gestión pública. Estas investigaciones son un claro indicador de la permanencia que las religiones tienen en las sociedades modernas, incluso en las más secularizadas como las europeas, corroborando su vitalidad y ratificando que su desaparición se encuentra aún lejana. Por otra parte, también suponen claros exponentes de los cambios sociales que se han producido en los distintos contextos. En este sentido, los cambios sociorreligiosos que se han dado en el conjunto de España (en unas autonomías más que en otras) no han pasado desapercibidos, y así la «nueva pluralidad religiosa» ha sido objeto de estudios recientes, tanto desde una perspectiva general (Pérez-Agote y Santiago, 2009; Pérez-Agote y Santiago 2005) como desde perspectivas más particulares o autonómicas<sup>2</sup>.

La presencia de confesiones minoritarias en España y en Euskadi es un fenómeno relativamente reciente; reseñable a partir de 1967, cuando comienza a materializarse el reconocimiento formal de las confesiones no católicas, y cuyo desarrollo y expansión se han agudizado en las últimas dos décadas. La emergencia de una nueva pluralidad religiosa constituye un hecho evidente por la presencia de innumerables confesiones minoritarias. El encaje social de esta nueva pluralidad plantea ciertos problemas derivados de su propia trayectoria histórica. Si bien existe un reconocimiento jurídico de la libertad religiosa, el hecho es que, desde una perspectiva social e institucional, la aceptación plena de las entidades o comunidades que la hacen efectiva en la vida pública no es muy alta. En el caso concreto del País Vasco, la consolidación del pluralismo ideológico y religioso como parte del sustrato democrático afronta una serie de dificultades que son las que guían este estudio.

---

<sup>1</sup> Véase, entre otros: Religare ([www.religareproject.eu](http://www.religareproject.eu)), RECODE ([www.recode.fi](http://www.recode.fi)), Accept pluralism ([www.accept-pluralism.eu](http://www.accept-pluralism.eu)).

<sup>2</sup> Véase la colección de estudios publicados por la Fundación Pluralismo y Convivencia ([http://www.pluralismoyconvivencia.es/publicaciones/materiales/coleccion\\_pluralismo\\_y\\_convivencia/index\\_1.html](http://www.pluralismoyconvivencia.es/publicaciones/materiales/coleccion_pluralismo_y_convivencia/index_1.html)).

Así, nuestro interés, el origen de esta obra, se podría formular con la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que, con las garantías constitucionales emanadas de la democracia constituida a partir de 1978 y con la extensión del «nuevo pluralismo religioso», no se hayan hecho efectivos los derechos fundamentales sobre libertad religiosa y, todavía hoy, las entidades minoritarias planteen demandas sobre el efectivo cumplimiento de la misma?

Intuimos que su respuesta encierra varias causas: jurídicas, políticas y sociológicas. De ellas va a tratar esta investigación. Analizaremos las dificultades que entraña el cumplimiento constitucional (art. 9.2) para que «la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas». Lo haremos desde tres ejes o perspectivas: el ámbito de las instituciones locales (las reticencias políticas latentes o explícitas), el ámbito de las propias entidades religiosas (sus demandas y necesidades no satisfechas) y la ciudadanía (sus resistencias ante la realidad de un pluralismo religioso que, en la última década, se ha visto enturbiada por el fenómeno de la inmigración y por la crisis económica de nuestro país).

Partiendo de una constatación o hecho social como es el desarrollo de una nueva pluralidad religiosa, expresada en las religiones minoritarias asentadas en el País Vasco, nos planteamos las siguientes hipótesis de trabajo:

- Las confesiones minoritarias desean ser reconocidas por su raíz religiosa, por las necesidades y demandas relacionadas con las prácticas religiosas o vinculadas a sus creencias, de acuerdo con el marco jurídico y los derechos reconocidos en el mismo; sin embargo, el peso de la tradición cultural católica, la escasa práctica democrática en el ámbito del pluralismo religioso y su relativo desconocimiento generan espacios de vulnerabilidad que dificultan el efectivo ejercicio de los derechos de las confesiones minoritarias. En consecuencia, todo ello conforma una situación de incertidumbre en la que se hace difícil que se proyecte con normalidad cívica esta pluralidad.
- En ese contexto, el papel que desempeñan los representantes de las confesiones minoritarias y los gestores públicos locales es clave a la hora de acomodar las necesidades y demandas de dichas confesiones. Aunque la normativa jurídica permite el ejercicio democrático de las libertades religiosas, la gestión de los representantes de las instituciones locales no aporta garantías suficientes para el efectivo y pleno desarrollo de aquéllas.

Con el fin de contrastar el planteamiento que hemos realizado con las hipótesis de trabajo, nos hemos marcado los tres objetivos siguientes:

- Estableceremos el soporte teórico que nos permita afrontar la cuestión de la pluralidad religiosa en las sociedades democráticas occidentales, identificando un marco analítico de la libertad religiosa y de su gestión, desde la perspectiva de las confesiones minoritarias.
- Elaboraremos el mapa de las religiones minoritarias (entidades religiosas no católicas) en la CAPV, identificando las principales demandas y necesidades de su vida cotidiana para conseguir el pleno ejercicio de la libertad religiosa y describiendo sus principales características.
- Verificaremos el conocimiento y la aplicación práctica del ejercicio de la libertad religiosa entre los dos actores principales en esta cuestión: las religiones minoritarias asentadas en la CAPV y los poderes públicos locales (ayuntamientos), con el fin de constatar el grado de aceptación o acomodo de las necesidades planteadas desde las confesiones minoritarias a los ámbitos social e institucional.

Para conseguir estos objetivos y contrastar las hipótesis enunciadas, nos hemos propuesto como *estrategia metodológica* los siguientes pasos:

1. *Analizaremos los diversos conceptos y teorías vinculados a la gestión de la diversidad religiosa*, fundamentalmente desde dos perspectivas: las relacionadas con la secularización y con la multiculturalidad. Igualmente, nos hemos centrado en el estudio de los modelos de relación entre religiones-Estado y, en particular, en el modelo de laicidad (positiva). A partir de este análisis, hemos construido una matriz o marco de referencia que, de forma sintética, nos ha permitido penetrar empíricamente en la realidad que queremos investigar (País Vasco).
2. *Revisaremos el conjunto de normas jurídicas* relacionadas con los derechos de libertad religiosa en los diferentes ámbitos internacional, nacional y autonómico, con objeto de situar con la mayor precisión posible los márgenes de libertad de las confesiones minoritarias así como sus demandas y necesidades.
3. *Localizaremos, cuantificaremos y determinaremos los parámetros básicos de las confesiones minoritarias con actividad re-*

*conocida*. Como ya se ha indicado, hemos partido del conocimiento más preciso de los sujetos de análisis: las confesiones o entidades no católicas (minoritarias) actualmente activas en el País Vasco. La localización pormenorizada de cada entidad o confesión ha sido recogida en una base de datos que se ha cerrado, en su última anotación, en junio de 2013. En ella se ha recogido información, con el detalle de sus características más significativas, de todas aquellas entidades religiosas que se agrupan en alguna de las categorías de confesiones presentes en la CAPV (véase cuadro 6). Esta información se ha recopilado a través de una gran variedad de fuentes: Ministerio de Justicia (Registro de Entidades Religiosas), diversos proyectos de investigación<sup>3</sup>, Observatorio del Pluralismo Religioso en España, representantes de entidades federativas de las confesiones minoritarias (de ámbitos estatal y autonómico), páginas web de distintas entidades religiosas del País Vasco y de entidades federativas con carácter religioso que tienen presencia en el País Vasco. En algunos casos, se realizaron visitas *in situ* para comprobar la veracidad de determinada información.

4. *Recopilaremos y analizaremos en detalle los datos secundarios* procedentes de los institutos de investigación de las administraciones públicas tales como Ikuspegi (Observatorio Vasco de Inmigración), el Observatorio del Pluralismo Religioso de la Fundación Pluralismo y Convivencia (Ministerio de Justicia) y el Gabinete de Prospección Sociológica (Gobierno vasco). Todos ellos han realizado diferentes estudios de opinión que nos permiten establecer, de manera específica, las imágenes, estereotipos y actitudes de la ciudadanía sobre las religiones minoritarias y la religión en general.
5. *Definiremos los marcos de referencia (conocimiento y reconocimiento) que los sujetos tienen de sus actividades, demandas y necesidades*. En esta perspectiva cualitativa, hemos realizado y analizado 32 entrevistas en profundidad a representantes de las instituciones locales y de las confesiones religiosas con mayor

---

<sup>3</sup> Proyectos dirigidos por Eduardo J. Ruiz Vieytez a partir del año 2009: GESDIVERE, Proyecto de investigación sobre gestión pública de la diversidad religiosa en el ámbito local (en lo correspondiente al País Vasco) de la Fundación Pluralismo y Convivencia; *La diversidad religiosa en el País Vasco. Nuevos retos sociales y culturales para las políticas públicas*, financiado por el Departamento de Educación, Universidades e Investigación, Gobierno vasco (ref. HU2009-30), y *Nuevas demandas sociales y prácticas de armonización de la diversidad religiosa en el espacio público local o regional* del Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. CSO2011-24804).

número de seguidores (evangélicos, musulmanes, testigos de Jehová y ortodoxos). A todos ellos les hemos aplicado el correspondiente cuestionario, con objeto de obtener la información necesaria para contrastar las hipótesis y los objetivos planteados. La distribución de las entrevistas realizadas se ha adecuado al conjunto de municipios y a los tipos de confesiones religiosas, como se puede comprobar en el anexo correspondiente (III).

La estrategia metodológica ha orientado y articulado la estructura de este trabajo, de tal manera que su redacción está organizada en tres grandes partes y ocho capítulos.

En la primera parte se enmarca el ejercicio de la libertad religiosa en las sociedades contemporáneas bajo cuatro perspectivas, desarrolladas en sendos capítulos: en cuanto derecho fundamental (en su perspectiva histórica, internacional, nacional y en el contexto de la CAPV) (capítulo 1); en cuanto objeto teórico y, más específicamente, en su vinculación a las teorías de la multiculturalidad en el marco de las democracias liberales (capítulo 2); en el paradigma de las teorías de la secularización y, en concreto, en lo referente al carácter público de las religiones en las sociedades modernas (capítulo 3) y, finalmente, recogemos los principales modelos de relación entre las confesiones y el Estado, concluyendo con el modelo que consideramos más adecuado para la gestión de la diversidad religiosa (capítulo 4). Este apartado se cierra con un resumen en el que elaboramos una propuesta a modo de matriz de análisis con la que hemos contrastado empíricamente el planteamiento recogido en la hipótesis.

La segunda parte se compone de dos capítulos en los que se describen (capítulo 5) de forma detallada las características más relevantes de las religiones minoritarias en el País Vasco, haciendo hincapié en aquellas que, por su magnitud, van a ser objeto de un interés preferente (cristianismo evangélico, islam, Testigos Cristianos de Jehová y cristianismo ortodoxo). En el capítulo 6, a partir de los datos secundarios extraídos de los estudios y monografías en los que se ha investigado la opinión pública ante la diversidad religiosa, se analizan las percepciones que de estas religiones tiene la ciudadanía vasca.

La tercera parte hace una referencia expresa a la gestión de la diversidad religiosa desde dos ámbitos: el de las instituciones públicas y el de las propias minorías religiosas en el ámbito local. Se contrasta empíricamente el marco de análisis establecido en el apartado primero (matriz de análisis) con los dos principales actores: las instituciones públicas locales (capítulo 7) y las confesiones minoritarias

(capítulo 8), a través de las entrevistas realizadas a los representantes de ambos colectivos.

Como cierre de esta investigación, recogemos sus principales conclusiones así como todos aquellos anexos relacionados con su trabajo empírico y los detalles técnicos de la metodología utilizada.



## **PARTE I**

### **LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS**



## LA LIBERTAD RELIGIOSA

Una de las principales características actuales de los Estados democráticos es la creciente diversidad de sus sociedades. Esta pluralidad deriva de la identificación que las personas que componen la sociedad tienen con elementos tan variados como los determinados por las ideologías políticas, las diversas filosofías de vida, o las diferentes creencias religiosas; en definitiva, aspectos identitarios relacionados con la multiplicidad de proyectos de vida que se pueden desarrollar en el marco de sociedades liberales y democráticas.

En perspectiva histórica, ésta es una situación relativamente reciente, ya que en las sociedades europeas no siempre ha existido un alto grado de libertad en cuanto a la construcción o expresión de la propia identidad. Concretamente, en el ámbito del hecho religioso, el reconocimiento de su diversidad ha venido acompañado de enormes dificultades y sufrimientos, precisamente por las limitaciones tradicionales a la libertad de profesar cualquier creencia religiosa o a la libertad de pensamiento. La existencia y la evolución de la pluralidad religiosa en diversas sociedades europeas han ido en paralelo con el desarrollo de distintos grados en su reconocimiento así como de mecanismos de protección para garantizar la profesión de las creencias religiosas en general, y de las religiones minoritarias, en particular. Estos reconocimientos y mecanismos de protección han evolucionado a lo largo de los últimos siglos, tanto en los ámbitos nacionales como en el ámbito internacional. De todas las iniciativas desarrolladas a este respecto, la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) supone un punto de inflexión fundamental, tanto por su contenido como por la posterior concreción de

los derechos contemplados en ella. El derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión que se recoge en su articulado, y que lleva consigo la aceptación del pluralismo religioso, ha sido recogido posteriormente en sucesivas normativas internacionales y en las constituciones de los distintos Estados europeos.

En la actualidad, en el contexto europeo la cuestión religiosa tiene una creciente importancia. Esta relevancia destaca por la visibilidad del pluralismo a través de su proyección pública en las distintas sociedades así como desde una perspectiva jurídico-política derivada de su relevancia en términos de gestión pública, y esto ocurre en los diversos ámbitos institucionales, desde lo internacional a lo local. La cuestión del reconocimiento de la libertad religiosa y la interpretación de los distintos textos normativos que han ido apareciendo con la finalidad de garantizar dicha libertad han supuesto retos constantes en la historia europea. Prueba de ello es el progresivo desarrollo normativo de la libertad religiosa y su reconocimiento como derecho fundamental.

En este apartado se pretende ofrecer una aproximación a la relación existente entre la libertad religiosa y los derechos humanos, desde una perspectiva tanto temporal como espacial, con el fin de identificar el marco normativo que recoge el reconocimiento y la protección de la libertad religiosa. Esto se hará, por una parte, identificando los principales hitos filosófico-normativos relacionados con la libertad religiosa en la historia europea reciente y sus principales características, y por otra, acercándonos desde el marco internacional y europeo de los derechos humanos a la realidad normativa particular de España y del País Vasco. Con este recorrido se pretende identificar los elementos más significativos que, desde el marco jurídico de los derechos humanos, orientan y regulan el reconocimiento de la libertad religiosa, así como su protección.

### 1.1. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EUROPA CON ANTELACIÓN A LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

El grado de reconocimiento de la libertad religiosa en la Europa contemporánea difiere significativamente del de hace cinco siglos. La historia europea está marcada por un proceso en el que se ha tenido que ir superando todo tipo de obstáculos y dificultades, en términos del reconocimiento de la libertad de religión, hasta llegar a la situación actual.

Si bien, analizar la historia europea con relación a esta cuestión no es el objeto central de este estudio, es necesario aportar una serie

de elementos que ayuden a contextualizar los diferentes grados de tolerancia e intolerancia religiosa que han existido en Europa a lo largo de estos siglos, con el fin de situarlo en el tiempo y ubicarlo ante nuestro tema de estudio. Esta evolución está estrechamente ligada al desarrollo de la idea, y posterior positivización, de los derechos humanos, cuyo punto de inflexión se ubica en 1945, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, con la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y en 1948 con la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH). En efecto, la creación de la ONU y, sobre todo, la aprobación de la DUDH en 1948, suponen la principal referencia en cuanto al reconocimiento de los derechos fundamentales de carácter universal, y que han inspirado las constituciones de muchos países. En la cuestión particular de la libertad religiosa, la DUDH tiene un papel preponderante en cuanto a la aparición y elaboración de las diversas iniciativas que han promovido la protección y aceptación de la libertad religiosa, cuyo reconocimiento queda expresado en los términos de libertad de pensamiento, conciencia y religión (Tierney, 1996).

Si se toman como referencia los cinco siglos anteriores a la proclamación de la DUDH, se puede observar una evolución progresiva en el reconocimiento de la dignidad de toda persona. En particular, con relación a la cuestión religiosa, también se puede percibir una serie de transformaciones en el ejercicio de la libertad de creencia o de culto. Los comienzos de la Edad Moderna se caracterizaban por altos grados de intolerancia religiosa que provocaban la persecución, la tortura y hasta el asesinato para aquellos que no comulgasen con las líneas religiosas institucionales. Este recorrido histórico permite identificar la relación estrecha existente entre la libertad religiosa y los derechos humanos, siendo aquella uno de los pilares de éstos y de la creación de los Estados democráticos, en tanto que su mayor tolerancia avanza en paralelo al reconocimiento del pluralismo de las sociedades nacionales (Gill, 2008). En este camino también se ha dado una serie de transformaciones en la organización política e institucional acompañadas, fundamentalmente, del reconocimiento de la dignidad de todas las personas así como del establecimiento progresivo de mecanismos para garantizar su protección, junto a formas de organización cada vez más democráticas. En este proceso, siempre ha estado presente el hecho religioso (Hunt, 2009, pp. 153-163).

Durante la Edad Media la organización política en Europa se había caracterizado fundamentalmente por la unión, y dependencia recíproca, entre los monarcas y el poder religioso (predominantemente la Iglesia católica). Las dinámicas creadas en el inte-

rior de esta Iglesia, con el fin de mantener un alto grado de homogeneidad de las creencias religiosas en los diferentes territorios de Europa, van a derivar en la instauración de la Inquisición (a finales del siglo XII en Francia, y a partir del siglo XV en el caso de la Inquisición española). Con ésta, da comienzo una etapa de violencia y persecución por motivos religiosos a aquella persona que fuera sospechosa de alejarse de la confesión oficial o de sus postulados. El incremento progresivo de la intolerancia derivada de esta dinámica así como la ausencia de libertad de pensamiento y conciencia irían asentando las bases para el surgimiento de una división dentro de la confesión dominante, materializada en la Reforma protestante, que provocó en buena medida las guerras de religión que sacudieron la Europa de los siglos XVI y XVII, y que supusieron el resquebrajamiento del monopolio de la Iglesia católica en Europa (Corm, 2007, pp. 105-137).

La Reforma supone un punto de referencia en la propia ordenación político-jurídica en Europa, derivando en las mayores disputas territoriales entre los reinos europeos por motivos de adscripción religiosa, sobre todo en el periodo comprendido entre los años 1517 y 1648 (Corm, 2007, p. 113). Estos conflictos se intentan neutralizar a través de los principios contenidos en la Paz de Augsburgo (25 de septiembre de 1555), bajo el lema *cuius regio, eius religio*, que supone que cada reino y sus súbditos dispongan de la religión oficial escogida por el monarca respectivo (Relaño, 2003, p. 122; Contreras, 2004, pp. 31-32). Es en este marco de convivencia inestable en el que comienza a darse una serie de iniciativas con la finalidad de reducir los niveles de intolerancia religiosa en el interior de cada país, en algunos casos contemplando disposiciones de carácter normativo con el objeto de respetar y proteger las minorías religiosas resultantes de la nueva conformación político-jurídica en cada momento (Relaño, 2003; Ruiz Vieytez, 1998, pp. 13-42; Contreras, 2004, pp. 31-57).

Estos acontecimientos históricos, unidos a otros posteriores que alumbran ya la llamada Edad Contemporánea (revoluciones estadounidense y francesa, principalmente) en los que también se otorga una gran relevancia a la libertad religiosa o de conciencia, al considerarla como un derecho fundamental, son los que ayudan a contextualizar la evolución en el reconocimiento de este derecho y configurarlo, tal y como se conoce actualmente, como la libertad de pensamiento, conciencia y religión. De hecho, hay cierta unanimidad en cuanto a la consideración de éste como un derecho con un estatus especialmente reforzado en el marco internacional de los derechos humanos;

siendo en la práctica uno de los primeros en ser conceptualizado y reconocido (Little, 2001; Lerner 2002; Relano, 2003, p. 124, Contreras, 2004, pp. 40-57; Ruiz Vieytes 2011, p. 108).

## 1.2. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL MARCO INTERNACIONAL: EL ÁMBITO INSTITUCIONAL DE LAS NACIONES UNIDAS

La libertad religiosa encuentra un marco de referencia especial en la Carta Internacional de los Derechos Humanos y, consiguientemente, en la propia Organización de Naciones Unidas. El papel que desempeña la ONU con relación al reconocimiento, protección y promoción de los derechos humanos a nivel internacional y en los distintos ámbitos estatales resulta fundamental, tanto por su reconocimiento jurídico como por la referencia que supone en materia de derechos humanos para los órdenes estatales. El principal instrumento en esta labor es la DUDH. No en vano, la libertad religiosa es uno de los primeros derechos reconocidos en la DUDH, abarcando todo tipo de creencias, no solamente las de las religiones institucionales (Lerner, 2006, p. 3).

Desde una perspectiva internacional, son tres las fuentes en las que se encuentran los elementos fundamentales que regulan las cuestiones relacionadas con la libertad religiosa. En primer lugar se encuentra la DUDH, una referencia jurídicamente indiscutible hoy en día, a pesar de adoptar la forma de una declaración de la Asamblea General y no de un tratado internacional. En segundo lugar, con carácter vinculante para aquellos Estados que lo han ratificado, debe destacarse el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), aprobado en 1966. Por último, la Declaración de la Asamblea de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o las Convicciones, adoptada por la Asamblea General en 1981, es la tercera referencia internacional en la materia. Paralelamente, a lo largo de las últimas décadas, la ONU también se ha ido dotando de otros mecanismos y garantías para completar y mejorar el seguimiento y respeto de la libertad religiosa. La relevancia de esta cuestión radica no sólo en el carácter normativo y su desarrollo, sino también en que estas fuentes establecen una serie de referencias de calidad democrática, desde el punto de vista de la libertad religiosa.

### *1.2.1. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948*

Las bases en las que se asienta el marco normativo internacional sobre la libertad de religión como derecho humano se encuentran en el texto de esta relevante declaración. En la misma, son varios los artículos que hacen referencia al elemento religioso. La primera mención es la citada en el art. 2, que afirma que con el reconocimiento de los derechos y las libertades recogidos en la declaración, ninguna persona podrá ser discriminada por una serie de motivos, entre los que se menciona expresamente el de la religión (Ruiz Vieyetz, 2011, p. 109).

Además de esta mención en el ámbito de la prohibición de discriminación, el artículo clave en cuanto al reconocimiento del derecho a la libertad religiosa es el art. 18, cuyo tenor es el siguiente:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

En el contenido de este artículo pueden advertirse dos partes diferenciadas. La primera de ellas especifica cuál es el derecho reconocido; además de recoger la libertad de religión, contempla expresamente la libertad de conciencia y de pensamiento, abarcando de esta manera a aquellas personas que no profesan ninguna religión. En la segunda parte del artículo, se desarrollan las principales implicaciones de la manifestación exterior del derecho, enumerando una serie de aspectos relacionados con la proyección pública de la libertad religiosa (Evans, 2000, p. 35-36; Ruiz Vieyetz, 2011, p. 109; Lerner, 2006, pp. 13-15; Scheinin, 1999, pp. 379-380).

En la DUDH hay más artículos sobre otros derechos fundamentales que hacen referencia directa a la cuestión religiosa. Así, por ejemplo, el art. 16.1 reconoce el derecho al matrimonio mencionando la posibilidad de ejercer este derecho sin que haya discriminación por cuestión religiosa. El art. 26, por su parte, que hace referencia al derecho a la educación, en su párrafo segundo incorpora una mención específica al hecho religioso al recoger como uno de los objetos de la educación el favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad de todos los grupos, entre ellos los religiosos. En último lugar, el art. 29, indirectamente, hace referencia a la libertad religiosa, ya que establece los límites de todos los derechos reconocidos en la DUDH (Lerner, 2002, p. 44).

La inclusión de este derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión en la Declaración no fue tarea fácil, fundamentalmente debido a la sensibilidad que suscitaba esta cuestión, y por el contexto particular en el cual se abordó su elaboración; los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial (Lerner, 2002; Orúa y Gómez Isa, 2002, p. 72). Los debates planteados en el interior del comité encargado de la redacción del borrador de la DUDH se pueden estructurar en torno a dos ejes claros de discusión o posicionamientos. Por una parte, un debate sobre la valoración de la religión como elemento intrínsecamente positivo o negativo. Por otra parte, las discusiones dentro del conjunto de posiciones favorables al reconocimiento de la libertad religiosa pero con matices y visiones particulares desde las distintas tradiciones religiosas. En lo que respecta al primer eje de discusión, podemos encontrar todas aquellas posiciones contrarias a recoger la cuestión religiosa como algo positivo, y que en su mayoría correspondían a las delegaciones de países pertenecientes al llamado bloque soviético, y por lo tanto opuestas a incluir el derecho a la libertad religiosa en el marco de la DUDH por sus principios ideológicos o filosóficos. En contra de esta posición se encontraban los países que consideraban necesario incluir este reconocimiento en la DUDH, procedentes de una tradición ideológica y política con una valoración relevante sobre lo religioso. Paralelamente, un segundo eje de discusión giraba en torno a cómo recoger este reconocimiento, ya que incluso dentro de este segundo grupo se producían posturas encontradas entre las posiciones provenientes de distintas tradiciones religiosas. Así por ejemplo, por motivos de tradición religiosa, algunas delegaciones se oponían a las propuestas iniciales que incluían la facultad y posibilidad de cambiar de religión. Este punto fue precisamente el que provocó que Arabia Saudí se abstuviera en la votación de este artículo, dada su incomodidad ante el mismo (Scheinin, 1999, pp. 380-382)<sup>1</sup>.

A pesar de todos los debates y discusiones que se realizaron en el seno de la comisión, éstos no impidieron que se pudiera llegar al acuerdo final para incorporar el derecho a la libertad de religión en la DUDH en su redacción actual, incluyendo la libertad de conciencia y creencia. El desarrollo del contenido de este artículo a través de otros instrumentos del Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha permitido ir concretando su relevancia y contenido como derecho

---

<sup>1</sup> Para una visión de la posición de los países musulmanes ante la DUDH véase S. Tabandeh, *A Muslim commentary of the Universal Declaration of Human Rights*, London, F.T. Goulding & Company Limited, 1970.

humano. En este sentido, si la DUDH supone el primer pilar en cuanto a libertad y a pluralismo religioso se refiere, el desarrollo posterior llevado a cabo con el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos va a permitir una evolución o profundización en su reconocimiento (Scheinin, 1999, pp. 380-385).

### *1.2.2. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*

En el marco del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH), y en lo que respecta a la libertad religiosa, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) recoge y amplía el contenido del art. 18 de la DUDH. Si la DUDH supone la primera piedra en la construcción del marco internacional en materia de libertad religiosa, entre otros derechos, el PIDCP refuerza y consolida su valor. La ratificación del Pacto por parte de los Estados establece su grado de vinculación jurídica con respecto al mismo, ya que, a diferencia de la DUDH al tratarse de un tratado internacional, activa una serie de compromisos por parte de los Estados y unos mecanismos de protección de los derechos reconocidos. No en vano, la aprobación de este Pacto por parte de la Asamblea de Naciones Unidas en el año 1966 (junto al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales) fue posible tras más de una década de discusión (Ruiz Vieyetz, 2011, pp. 109-110; Relaño, 2010, pp. 221-223). En septiembre de 2013, son 167 los Estados miembro de la ONU que han ratificado el PIDCP, lo que supone una considerable aceptación internacional como norma jurídica vinculante de alcance universal.

Al igual que ocurrió con la elaboración de la DUDH, el contexto en el que se dieron los debates durante la redacción del PIDCP influyó en el texto final del mismo. En este marco, a la polarización existente entre el bloque soviético y el bloque de países occidentales en lo que respecta a la discusión sobre cómo concretar la cuestión religiosa, se uniría, como tercer bloque, el de los países con una fuerte tradición islámica. Si bien en el primer eje de discusión la cuestión estaba relacionada con la necesidad de incluir la referencia a la libertad religiosa, en el segundo los planteamientos giraban en torno al cómo se incluía esa referencia. El primer debate se abordó en los términos recogidos en la redacción del art. 18 de la DUDH, reconociendo la libertad religiosa en el conjunto de la libertad de pensamiento, conciencia y religión que abarca mucho más que la mera cuestión religiosa. Profundizando en esta línea, la redacción en el

PIDCP intenta aglutinar estas cuestiones, más cercanas al primer debate, así como otras relacionadas con el segundo. Por lo tanto, la redacción recoge aspectos para proteger tanto a las personas que profesan confesiones minoritarias como a las personas no creyentes (Evans, 2000, pp. 39-40; Taylor, 2005, pp. 24-26; Novak, 2009, p. 410). La redacción final del artículo queda estructurada en los siguientes cuatro párrafos:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.
2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o creencias de su elección.
3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades de los demás.
4. Los Estados parte en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Como se puede observar, el primer párrafo del artículo es muy similar al art.18 de la DUDH, salvo pequeñas variaciones, principalmente relacionadas con la posibilidad de cambiar de religión, pero que en el fondo no alteran su significado sino que más bien lo matizan, por lo que su contenido es prácticamente idéntico al de la DUDH. El segundo apartado hace referencia a la coerción para adoptar o rechazar una determinada religión, y aunque no determina cuáles pueden ser dichas medidas, se pueden identificar en parte con el uso de la fuerza o las amenazas (Lerner, 2006, p. 20). En lo que respecta al tercer párrafo, se recogen los límites para ejercer la libertad religiosa en su vertiente externa. Las medidas, por tratarse de limitaciones sobre el ejercicio de un derecho fundamental, deberán ser interpretadas de manera restrictiva. Por último, el cuarto apartado también hace mención a otro aspecto muy sensible, como es la libertad de que los

padres o tutores puedan asegurar la educación religiosa y moral de sus hijos en sintonía con sus respectivas convicciones religiosas o filosóficas.

En el PICDP hay otros artículos que también hacen referencia indirecta a la libertad religiosa. El más destacado de ellos es el art. 4, que en su segundo párrafo limita la suspensión de determinados derechos contemplados en el Pacto, indicando que no son derogables bajo ninguna excepción. Con esta expresión, lo que les confiere es un estatus especial, otorgando a dichos derechos un estatuto de protección reforzada. La libertad de pensamiento, conciencia y religión se enmarca precisamente dentro de este grupo privilegiado de derechos, que ni siquiera en situaciones excepcionales de peligro para la nación pueden ser suspendidos temporalmente, conformando parte de lo que podríamos denominar el núcleo duro del contenido del PIDCP (García, 2009, p. 403; Little, 2001, p. 604).

Otros artículos aluden al elemento religioso desde diferentes perspectivas. Así, el art. 20, párrafo segundo, hace referencia a la prohibición de incitar al odio, incluyendo el producido por cuestiones o motivos religiosos. Por otra parte, el art. 24 menciona la religión entre los derechos de la niñez y prohíbe cualquier tipo de discriminación por motivos religiosos en este ámbito<sup>2</sup>.

Finalmente, también debe destacarse el art. 27, que hace referencia a los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, lingüísticas o religiosas. Concretamente, este precepto reconoce el derecho de las personas que forman minorías religiosas a profesar y practicar su propia religión (Relaño, 2003, pp. 179-208; Ruiz Vieytez, 1998, pp. 50-51).

### *1.2.3. La Declaración de la Asamblea de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones*

La Declaración de la Asamblea de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y de discriminación fundadas en la religión o las convicciones fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1981 mediante la resolución 36/55. Si bien no se trata de un instrumento jurí-

---

<sup>2</sup> El art. 13 del PIDESC sobre el derecho a la educación también recoge el derecho a que los progenitores o tutores puedan decidir sobre la educación religiosa o moral que consideren adecuada a sus convicciones para sus hijos.

dicamente vinculante, está considerado como uno de los documentos fundamentales en cuanto a la protección de la libertad religiosa se refiere, ya que aporta herramientas concretas y elementos orientadores en la lucha contra la discriminación fundada en la religión o en las creencias.

Para comprender la relevancia de esta Declaración es necesario remontarse a los orígenes de su propuesta en la década de los años cincuenta y considerar la creciente preocupación, por parte de la comunidad internacional, por el aumento de situaciones y conflictos derivados de la discriminación relacionada con la religión. En el marco de estas preocupaciones es cuando se llevarían a cabo varios estudios sobre discriminación por motivos religiosos para determinar el alcance de aquellas denuncias, y disponer de información sobre la realidad concreta en esta materia. Es precisamente a partir del estudio del relator especial Arcot Krishnaswami, publicado en 1960 (Krishnaswami, 1960) cuando a mediados de la década de los años sesenta se plantea la conveniencia de elaborar una convención para la eliminación de todas las formas de discriminación e intolerancia religiosa (Lerner, 2006, pp. 28-43; Relaño, 2003, pp. 215-226).

Otro de los elementos que también generó ciertas polémicas y dificultades en el proceso de la elaboración de la Declaración de 1981 fue la cuestión del derecho a cambiar de religión, tema que, por otra parte, ya había sido planteado en los debates previos de la DUDH y el PIDCP. Finalmente, después de más de tres décadas de trabajo en el seno de la Comisión de Derechos Humanos, y debido en gran medida a discrepancias relacionadas con la definición del término religión, no se pudo consensuar la propuesta de una convención y se optó por la fórmula de una declaración. A pesar de que el rango jurídico de esta última es inferior al de la anterior, su contenido ha contribuido a establecer una mayor claridad en la concreción del derecho a la libertad religiosa (Relaño, 2010, pp. 223-224; Souto Galván, 2009, p. 483).

El apartado más relevante de la Declaración, y sobre el que es necesario detenerse por su especial significado, es el del art. 6, ya que es paradigmático en cuanto a la explicitación de los derechos para ejercer la libertad religiosa. El contenido de este artículo recoge aspectos centrales y comunes a todas las religiones, necesarios para poder ejercer plenamente una confesión por parte de cualquier persona, así como los únicos límites a su ejercicio, que serían los recogidos en la ley y los necesarios «para proteger la seguridad, orden, salud o moral pública o los derechos y libertades fundamentales de los demás» (art. 1.3). El art. 6 muestra la referencia de cuáles son los principales contenidos del ejercicio de la libertad religiosa:

- a) La de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines.
- b) La de fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas.
- c) La de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción.
- d) La de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas.
- e) La de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines.
- f) La de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones.
- g) La de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción.
- h) La de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción.
- i) La de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional.

Efectivamente, este listado de derechos o facultades está considerado como una de las principales aportaciones de la Declaración, al menos en lo que respecta al establecimiento de unos términos de estándares mínimamente aceptados. Supone una de las primeras concreciones de lo que implica el ejercicio de la libertad religiosa, y posteriormente ha sido de gran utilidad para clarificar su desarrollo (Lerner, 2002, p. 256). Un segundo elemento a destacar de la Declaración y del contenido de este artículo es que si bien los aspectos reflejados en el mismo hacen referencia a derechos individuales, éstos no siempre se pueden ejercer de manera individual, ya que para su pleno ejercicio es, normalmente, necesaria la conjunción con otras personas. Dicho con otras palabras, el contenido del derecho a la libertad religiosa en su vertiente externa demanda en muchas ocasiones la necesidad de ejercitar este derecho en grupo, resaltando la vocación colectiva del mismo, al menos en lo que respecta a su ejercicio (Lerner, 2002, p. 57; Ruiz Vieyetz, 2011, pp. 110-111; Relaño, 2003, pp. 226-234).

La Declaración también contempla aspectos relacionados con aquellas actitudes y acciones contrarias al ejercicio de este derecho,

que se recogen en los art. 2 y 3. Estos preceptos abordan dos caras de la misma moneda. Por una parte, la discriminación, con un enfoque más jurídico, y por otra, la intolerancia, de perfiles más bien sociales. En efecto, el primero de estos conceptos encierra un claro significado y reconocimiento en términos jurídicos, mientras que el segundo hace referencia a actitudes de diversa índole que pueden derivar en situaciones discriminatorias. A pesar de esto, algunas interpretaciones del art. 2.2 defienden que ambos términos se utilizan indistintamente (Lerner, 2002, p. 55).

En definitiva, la principal aportación de esta Declaración al ejercicio y protección de la libertad religiosa se refiere a la concreción de los contenidos de este derecho humano (Lerner, 2002, pp. 55-56), así como de las acciones y actitudes contrarias al ejercicio de dicha libertad, expresadas en términos de intolerancia y discriminación. En lo que respecta a este estudio, resulta de especial interés el contenido del art. 6 de la Declaración, en tanto contribuye a identificar los contenidos centrales del ejercicio de la libertad religiosa en cualquier contexto social.

#### *1.2.4. Otros documentos significativos en el marco de las Naciones Unidas*

Como ya se ha mencionado, las tres principales referencias documentales del Derecho Internacional de los Derechos Humanos recogidas en las páginas anteriores son las más destacadas de entre las existentes en el marco de Naciones Unidas. Sin embargo, hay otros documentos que incluyen referencias directas o indirectas a la libertad de pensamiento, conciencia y religión. No es objeto de este estudio profundizar en cada una de ellas, pero resulta relevante mencionar alguna por la influencia que ha podido tener en los tres instrumentos citados, así como por la referencia que suponen en términos interpretativos y referenciales en el desarrollo local del derecho a la libertad religiosa.

a) El estudio sobre la discriminación en materia de religión y de prácticas religiosas o estudio de Krishnaswami.

El estudio sobre la discriminación en materia de religión y de prácticas religiosas supone una de las primeras iniciativas específicas en materia de derechos humanos y libertad religiosa en el camino de la elaboración de la Declaración de 1981. La Subcomisión para la Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías encargó

en 1959 al relator especial de dicha Subcomisión, Arcot Krishnaswami, un estudio para analizar la situación de la libertad religiosa y presentar un programa de acción con el fin de erradicar la discriminación religiosa. Durante tres años, el Sr. Krishnaswami analizó información de los Estados miembro de la Naciones Unidas, de la propia ONU y de organizaciones no gubernamentales, así como diverso material académico, con el fin de elaborar un estudio en el que se recogiera la situación de hecho, y de derecho, en materia de libertad religiosa (Relaño, 2003, p. 217; Lerner, 2006, p. 15).

El contenido del informe final sirvió de referencia para la Comisión de Derechos Humanos en el trabajo desarrollado en materia de libertad de pensamiento, conciencia y religión. El estudio de Krishnaswami concluye con una propuesta que contiene 16 principios para la efectiva protección de la libertad religiosa por parte de los gobiernos. El informe distribuye estos principios en cuatro partes. La primera parte hace referencia a la libertad de adherirse o no a una religión o creencia y a la educación en unas convicciones morales determinadas, así como el rechazo de medidas coercitivas para adherirse a una religión o no permitir el cambio de religión. La segunda parte contempla todos los principios relacionados con la manifestación de la religión o creencia. En la tercera parte, el informe recoge las limitaciones de la libertad religiosa. Por último, la cuarta parte del documento hace referencia al papel que tienen los poderes públicos con relación a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, y su impacto en la misma.

El informe fue presentado a la Subcomisión en 1960, y uno de los aspectos más relevantes de la misma fue su influencia sobre el contenido del art. 18 del PIDCP y sobre algunos de los apartados de la Declaración de 1981, puesto que establece los parámetros entre los que va a oscilar la libertad de conciencia, creencia y religión, así como los contenidos más importantes de su manifestación externa (Relaño, 2003, p. 223).

b) La Observación General n.º 22 del Comité de Derechos Humanos, sobre el art. 18 del PIDCP

Si bien el derecho a la libertad de pensamiento, creencia y religión es un derecho incuestionado dentro del catálogo de los derechos de la Carta Internacional de los Derechos Humanos, la interpretación del art. 18 del PIDCP ha sufrido ciertas dificultades en cuanto al alcance de su significado real (Evans, 2000, p. 35). La existencia de estas dificultades provocó que el Comité de Derechos Humanos entendiera la necesidad de establecer su propia posición al respecto, como

órgano competente en la interpretación del PIDCP, mediante el instrumento contemplado para ello, las llamadas Observaciones Generales. En este caso, se trata de la Observación General n.º 22, publicada por el Comité en 1993.

La Observación General n.º 22 interpreta el significado de la libertad de pensamiento, creencia y religión recogido en el art. 18 del PIDCP a través de 11 párrafos. De este documento se deducen dos aspectos clave. El primero, fundamentalmente en lo que respecta a los niveles de protección jurídica, es el de la distinción entre la libertad de tener y la libertad de manifestar la religión. El segundo es el vínculo que establece el art. 18 del PIDCP entre libertad de creencias y libertad de educación religiosa y moral (Souto Galván, 2009, pp. 488-490).

En lo que respecta a la relevancia de la citada Observación General, además de la interpretación del Comité, se podrían resaltar otros dos aspectos. Por una parte, el derivado de la autoridad y el prestigio de los miembros del Comité que redactaron esta Observación. Por otro lado, el hecho de que con el contenido de las Observaciones Generales se contribuye a incorporar derechos (en este caso relacionados con la religión) en otros instrumentos del ámbito de las Naciones Unidas (Lerner, 2006, p. 26).

### c) La Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertencientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas

La protección de la libertad religiosa se hace especialmente necesaria para los grupos religiosos minoritarios, tal y como se recoge en el art. 27 del PIDCP. La Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertencientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas pretende profundizar en los estándares de protección de los derechos de los grupos minoritarios, incluidos, en este caso, los religiosos. Sin embargo, al igual que sucede en otros documentos internacionales de esta misma temática, la Declaración no nos ofrece una definición de minoría, ni específicamente de minoría religiosa (Lerner, 2006, p. 63). Sin embargo, a pesar de este hecho, la Declaración supone un paso significativo en el plano internacional para consolidar los estándares de protección de las minorías, entre ellas las religiosas, considerando además el hecho de haber sido aprobada por un amplio consenso (Relaño, 2003, p. 239).

Los aspectos más relevantes de la Declaración para nuestro estudio son las aportaciones que hace sobre el reconocimiento explícito del derecho a la identidad de las minorías; el derecho a participar activamente en la vida social, cultural, religiosa y pública del país, y la obligación de los organismos especializados de las Naciones Unidas

de contribuir a la plena realización de los derechos y principios contemplados en la Declaración (Relaño, 2003, p. 251). Además, también contribuye a clarificar la distinción entre derechos humanos individuales, derechos humanos colectivos y los derechos de los grupos (en este caso religiosos). No obstante, una de sus principales carencias es la falta de concreción de algunos derechos contemplados o de las obligaciones que han de asumir los Estados en este ámbito (Lerner, 2006, pp. 56-66).

### 1.2.5. *Mecanismos de protección de la libertad religiosa*

En el marco de las Naciones Unidas existen varios órganos que han tenido y tienen un papel relevante en el seguimiento de la protección internacional de los derechos humanos en general, y en particular del derecho de la libertad religiosa. Podemos destacar tres órganos concretos que constituyen actores «vivos» que siguen interpretando y monitorizando los contenidos más relevantes de la libertad religiosa en los diversos contextos sociales, políticos y culturales. Su principal relevancia para esta cuestión radica en la especial importancia que le dan a la libertad religiosa.

El primero de ellos es el *Comité de Derechos Humanos*, un órgano de expertos independientes cuya función es la de velar por el cumplimiento del PIDCP respecto de aquellos Estados que lo hayan ratificado. En lo que se refiere a la libertad religiosa, por una parte disponemos de las opiniones del Comité en respuesta a los informes periódicos (cuatrienales) que han de entregar los Estados. En segundo lugar, podemos aludir a las interpretaciones del Comité sobre artículos específicos del PIDCP, a través de las Observaciones Generales, entre las que destaca la anteriormente referida Observación n.º22 (Taylor, 2000, pp. 10-15). Por último, también debe señalarse la labor cuasicontenciosa del Comité ante comunicaciones individuales que eventualmente pudieran afectar a la libertad de religión o a otros artículos conexos del Pacto.

El segundo órgano a destacar es el *Consejo de Derechos Humanos* (sustituto de la desaparecida Comisión de Derechos Humanos), un órgano intergubernamental compuesto por 47 representantes de países miembro y creado en el año 2006. Entre sus mecanismos de seguimiento y protección de los derechos humanos destaca el examen periódico universal que cada cuatro años analiza la situación de los derechos humanos en los 192 Estados miembros de la ONU. En algunos casos, este examen puede recoger aspectos relacionados con el ejercicio de la libertad religiosa.

Finalmente, el actor más específico para la materia religiosa forma parte de los procedimientos especiales del Consejo de Derechos Humanos y es el *relator especial para la libertad de religión o creencias*. En el año 1986, debido a la preocupación por las carencias existentes en la aplicación universal de la Declaración de 1981, la Comisión de Derechos Humanos decidió iniciar un Procedimiento Público Especial para designar anualmente (a partir del 2007 se cambió dicho periodo a tres años) un relator especial sobre intolerancia religiosa, con el fin de examinar incidentes y actividades gubernamentales no acordes con las disposiciones de la Declaración. En el 2000 el mandato cambió y se sustituyó la temática sobre intolerancia religiosa por otra más amplia sobre la libertad de religión o creencias, ya que así se podría cubrir de una manera más integral el ejercicio de ese derecho (Souto Galván, 2009, p. 485). Con anterioridad al año 1986, las principales cuestiones relacionadas con la libertad religiosa habían recaído en el relator especial sobre discriminación, en la medida en que éstas entraran dentro de su mandato (Relaño, 2003, p. 235; Lerner, 2006, pp. 39-46).

Las principales funciones del relator especial son: la de determinar obstáculos actuales y potenciales para el disfrute del derecho a la libertad religiosa, así como formular recomendaciones para superarlos; la de promover la adopción de medidas (a nivel nacional, regional e internacional) para la promoción y protección del derecho a la libertad religiosa y la de examinar incompatibilidades entre medidas gubernamentales y las disposiciones de la Declaración (Souto Galván, 2009, p. 489). Los poderes del relator especial son limitados, fundamentalmente con relación a los Estados miembro de la ONU, pero, de los «diálogos» que puede entablar con los gobiernos, se espera la promoción efectiva de iniciativas que provean de una mayor tolerancia para aquellas personas que profesan distintas creencias (Taylor, 2005, pp. 15-16).

### 1.3. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL MARCO INTERNACIONAL: EL ÁMBITO INSTITUCIONAL EUROPEO

Como se ha podido observar en el apartado anterior, la DUDH y el posterior desarrollo de diversos instrumentos en el marco del derecho internacional de los derechos humanos han ido aportando marcos de reconocimiento y garantía para la libertad religiosa. Paralelamente, en el contexto europeo también se han producido una serie de hitos en el reconocimiento de estos derechos, además de la puesta en marcha de mecanismos para promover su protección y su promoción. Como año-

dido a los expuestos en el marco de Naciones Unidas, éstos refuerzan, si acaso, el especial significado de esta cuestión para el contexto europeo.

### *1.3.1. El Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (CEDH)*

El Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, adoptado en el 1950, es la norma jurídica más relevante para la efectividad de los derechos humanos y las libertades fundamentales en los países europeos. La elaboración del CEDH es una de las primeras actuaciones del Consejo de Europa, organización internacional fundada después de la Segunda Guerra Mundial (en 1949) por 10 Estados europeos con el objeto de conseguir una relación más estrecha entre sus miembros, a fin de planear la salvaguarda y promoción de los ideales y principios comunes, tal y como se recoge en el capítulo I de su Tratado. En la actualidad, el número de Estados que conforman el Consejo de Europa asciende a 47 (Celador, 2011, pp. 70-71).

El precepto central del Convenio, en lo que se refiere al derecho a la libertad religiosa, es el artículo 9, cuyo primer párrafo recuerda mucho al contenido del art. 18 de la DUDH. El tenor del citado apartado 9.1 del CEDH es el siguiente:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.

El párrafo segundo del mismo art. 9, en el que se establecen las limitaciones a la manifestación exterior de la libertad religiosa, guarda similitud con el párrafo tercero del art. 18 del PIDCP, ampliándolo con algunos matices sobre las situaciones en las que se puede expresar la libertad religiosa o las convicciones, tal y como puede observarse en su redacción:

La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la

moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás.

Además de este artículo como referencia primordial en materia de libertad religiosa, hay otra serie de artículos que recogen algunas cuestiones relacionadas con el hecho religioso. Así, podemos aludir al art. 10, en el que se regula la libertad de expresión; el art. 11, en el que se recogen las libertades de reunión y asociación; o al art. 14, que incluye la cláusula antidiscriminatoria del Convenio. Por último, también se menciona la cuestión religiosa en el protocolo adicional n.º1 del CEDH, que hace referencia al derecho de los padres o tutores a la educación de sus hijos de acuerdo a sus convicciones (Ruiz Vieytez, 2011, p. 111; Celador, 2011, p. 71).

Por último, en el análisis del texto conjunto del CEDH, es necesario resaltar otras dos cuestiones. La primera es la relevancia que tiene la libertad religiosa en el contenido del CEDH, en gran parte derivada de la consideración dada por quienes participaron en los trabajos de redacción del Convenio (Relaño, 2003, pp. 294-301; Evans, 2001, pp. 38-45). El segundo apunte consiste en destacar el alto grado de desarrollo que ha tenido el CEDH como parámetro jurídico fundamental para los derechos humanos en el continente europeo, sobre todo, a través de las sentencias emitidas por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, cuya jurisprudencia resulta, en consecuencia, de obligada referencia en este análisis.

### *1.3.2. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos y su jurisprudencia*

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) es la autoridad judicial encargada de garantizar los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidas en el CEDH en los Estados parte del Consejo de Europa. A través de sus decisiones contribuye a interpretar el contenido del CEDH, señalando, en su caso, el incumplimiento del mismo por parte de los Estados parte. Éstos están obligados a acatar las sentencias definitivas del TEDH en los litigios que les afectan, tal y como recoge el art. 46 del Convenio (Celador, 2011, p. 75). En este sentido, el valor de la jurisprudencia del Tribunal tiene un reconocimiento como fuente de derecho para los tribunales estatales, y además, en los casos en los que alguna norma jurídica interna resulte contraria al CEDH en opinión del Tribunal, el Estado respectivo ha de tomar las medidas pertinentes para modificar aquella norma o disposición para hacerla conforme a los derechos fundamentales

previstos en el Convenio. En consecuencia, por una parte, las sentencias del TEDH tienen un componente de obligatoriedad absoluta. Por otra parte, a los Estados les resulta de interés cumplir con estos estándares internacionales a fin de mantener su propio prestigio democrático. En definitiva, el papel del TEDH es clave con relación a los derechos fundamentales de los ordenamientos jurídicos de los Estados parte del CEDH (Celador, 2011, p. 78).

En lo que respecta al derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, el TEDH ha tenido que enfrentarse con un buen número de demandas relacionadas con su alcance y contenido y con el papel de los poderes públicos con relación al ejercicio de este derecho. La conceptualización de este derecho, que deriva del diseño del TEDH, está estrechamente ligada a dos factores: el pluralismo de una sociedad libre y el sistema político democrático. En este sentido, el Tribunal tiende a resaltar esta libertad como uno de los fundamentos de la sociedad democrática, incidiendo en la obligación positiva de los Estados de garantizar el pluralismo religioso, sancionando cualquier actividad conducente a su limitación (Celador, 2011, pp. 235-236; Henrard, 2010, p. 252, Castro, 2013).

Las sentencias del Tribunal abarcan diversas cuestiones relacionadas con aspectos tales como el respeto de las propias creencias o convicciones, o los límites externos de esta libertad en aspectos como el ámbito laboral, el derecho de familia, el ámbito escolar, la personalidad jurídica de las confesiones religiosas o la relación entre los poderes públicos y la laicidad. En resumen, este hecho indica cómo el concepto de libertad de pensamiento, conciencia y religión que contempla el TEDH es más bien extensivo, con relación tanto a la identidad de los creyentes como a la de los ateos, agnósticos o indiferentes, mientras que en lo correspondiente a los modelos de relación entre Estados y confesiones, se deduce de la jurisprudencia un sistema de neutralidad estatal y una valoración positiva del pluralismo religioso (Celador, 2011, pp. 236-249; Henrard, 2010, pp. 265-275).

### *1.3.3. Otros documentos relevantes en el ámbito europeo*

a) El Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales (CMPMN)

Al igual que ocurre con la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas de 1992, el Convenio Marco para la Protección de

las Minorías Nacionales, aprobado en 1995, es un instrumento clave en el tratamiento y protección de las minorías, sobre todo por su carácter normativo vinculante. El objetivo principal del Convenio es garantizar los derechos de estos grupos con relación a su existencia y su identidad, siendo los beneficiarios del Convenio las personas individuales y no los grupos en sí mismos. Este objetivo se persigue mediante el establecimiento de obligaciones para los Estados en un doble frente; por un lado, obligando a los Estados parte a alcanzar determinados resultados y, por otra parte, responsabilizándolos de que las personas pertenecientes a las minorías puedan disfrutar de los derechos contemplados en el Convenio (Relaño, 2003, pp. 343-351).

Sin embargo, una de las principales carencias identificadas del CMPMN es que no define qué es una minoría nacional y que, además, a la hora de llevar a cabo las acciones pertinentes, deja un amplio margen de maniobra a los Estados en lo que respecta a sus previsiones. A pesar de ello, se ha destacado que el CMPMN establece un nivel mínimo necesario de protección concretado en sus cláusulas, al que quedan comprometidos aquellos Estados que forman parte del mismo (Relaño, 2003, p. 349).

En cuanto al contenido del Convenio, son varios los artículos que hacen referencia al elemento religioso o al derecho a la libertad religiosa. Así, el art. 4 «garantiza el derecho de los miembros de minorías a la igualdad ante la ley y a la protección igual de la ley», si bien es el art. 7 el que establece que todos los miembros de las minorías tienen derecho a la libertad religiosa. La vertiente externa del derecho se contiene en el art. 8, que «reconoce el derecho de toda persona perteneciente a una minoría nacional a manifestar su religión o creencias, o a crear instituciones religiosas, organizaciones y asociaciones». Por su parte, el art. 12 «obliga a los Estados a tomar medidas para fomentar el conocimiento de la religión de sus minorías», al tiempo que el art. 17 «reconoce el derecho a mantener contactos transfronterizos libres y pacíficos con personas con las que las minorías comparten identidad religiosa». Con relación a la libertad religiosa, y a diferencia de otros textos de derechos humanos, destaca la diferenciación que se hace en el contenido del Convenio entre el *forum* interno de la libertad religiosa y el *forum* externo (o manifestación pública) de la misma (Relaño, 2003, pp. 343-344; Henrard, 2010, p. 251).

En definitiva, el CMPMN establece las líneas maestras de los estándares actualmente vigentes en cuestión de derechos de las minorías. Más concretamente, los Estados se obligan a adoptar medidas

positivas para la protección de la identidad de las minorías, en su caso religiosas, y a fomentar la participación de éstas en la vida social, política y cultural.

b) Recomendaciones y resoluciones de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa

En el marco del Consejo de Europa, conviene también aludir a otros documentos e iniciativas que, sin ser plenamente vinculantes, contribuyen a establecer parámetros de interpretación de la libertad religiosa. Se trata fundamentalmente de recomendaciones o resoluciones adoptadas por la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa. Las más relevantes en materia de libertad religiosa son las siguientes (Relaño, 2003, pp. 335-342; Ruiz Vieytez, 2011, p. 112):

- Recomendación 1086, del 6 de octubre de 1988 sobre la situación de la Iglesia y la libertad de religión en Europa Oriental<sup>3</sup>.
- Recomendación 1202, del 2 de febrero de 1993 sobre la tolerancia en una sociedad democrática<sup>4</sup>.
- Recomendación 1396, adoptada el 27 de enero de 1999, sobre religión y democracia<sup>5</sup>.
- Resolución 1510, del 28 de junio de 2006 sobre libertad de expresión y respeto de las creencias religiosas<sup>6</sup>.
- Resolución 1605, del 15 de abril de 2008, sobre comunidades europeas musulmanas enfrentadas al fundamentalismo<sup>7</sup>.
- Resolución 1743, del 23 de junio de 2010, sobre islam, islamismo e islamofobia en Europa<sup>8</sup>.

El objetivo común de todas estas recomendaciones y resoluciones es el de luchar contra el radicalismo religioso y fomentar el respeto por las diferentes tradiciones religiosas y culturales del continente europeo, instando a los Estados miembro a promover la expresión de las religiones y garantizar el derecho de las organizaciones religiosas a establecer actividades sociales, culturales, misioneras y educativas (Relaño, 2003, p. 339).

El hecho de que exista todo un *corpus* normativo y orientativo, como el que hemos recogido en las páginas anteriores, es indicativo de

---

<sup>3</sup> REC 1086 (1988) 06/10/1988.

<sup>4</sup> REC 1202 (1993) 02/02/1993.

<sup>5</sup> REC 1396 (1999) 27/01/1999.

<sup>6</sup> RES 1510 (2006) 28/06/2006.

<sup>7</sup> RES 1605 (2008) 15/04/2008.

<sup>8</sup> RES 1743 (2010) 23/06/2010.

la relevancia que tiene la libertad religiosa en el ámbito de los derechos humanos, tanto a nivel internacional como a nivel europeo. La experiencia histórica europea, ante una cuestión tan sensible como ésta, ofrece ciertas claves interpretativas. El marco donde mejor se ha plasmado esta libertad es en el de las sociedades democráticas, que como veremos son contextos en los que el pluralismo es un valor positivo e intrínseco de las mismas. Las dificultades estriban en ver cómo se puede articular esta realidad, no exenta de conflictos; concretamente, cómo se puede garantizar el efectivo ejercicio de la libertad religiosa en los términos expuestos.

El ejercicio de la libertad de conciencia o de religión en la esfera privada o íntima no suele plantear tantas dificultades como su expresión pública, siendo ésta parte de la libertad religiosa, en términos de prácticas sociales mediante las cuales se manifiestan las creencias individuales. Como veremos más adelante, es esta cuestión de la expresión pública, colectiva o individual la que plantea mayores retos en el marco de las sociedades democráticas. La expresión y visualización de la pluralidad religiosa en dicho contexto son algunas de las cuestiones en las que vamos a adentrarnos en las siguientes páginas. El reconocimiento de la libertad religiosa implica, lleva implícito, la posibilidad de que en un contexto de libertades se dé la existencia de diversas creencias y religiones.

#### 1.4. MARCO JURÍDICO EN EL ÁMBITO ESTATAL: CONSTITUCIÓN DE 1978, LIBERTAD RELIGIOSA Y RELIGIONES MINORITARIAS

Con la llegada de la democracia y la aprobación de la Constitución de 1978, de entre las diversas libertades democráticas reconocidas la de la libertad religiosa aparece contemplada en el art. 16. Tal y como se recoge en su redacción, el Estado español se reconoce como aconfesional y establece que «Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones», lo cual indica cierto grado de relación con todas las confesiones. El reconocimiento de la libertad religiosa recogido en la Constitución española (CE) de 1978, y su consiguiente desarrollo en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR) de 1980, significa un punto de inflexión en el modelo de Estado y en las relaciones entre Iglesia y Estado, estableciendo un reconocimiento de las diversas confesiones arraigadas en España (Suárez Perterra, 2006b, pp. 46-51; Urrutia Abaigar, 2003). Sin embargo, este re-

conocimiento, sobre el papel que las diversas confesiones pueden tener en su relación con los poderes públicos, lleva implícito un componente, en cierta manera, desequilibrador entre las confesiones minoritarias y la Iglesia católica. Este desequilibrio queda reflejado en el reconocimiento expreso de la CE a la Iglesia católica, así como en el hecho de que la firma de los acuerdos de cooperación entre el Estado español y la Santa Sede se realizara en 1979, antes de la promulgación de la LOLR.

#### *1.4.1. La Constitución española de 1978*

Desde una perspectiva de derechos humanos, la Constitución de 1978 supone un punto de inflexión en la historia española, que, obviamente, está relacionado con la transformación democrática, lo que afecta consiguientemente también a la libertad religiosa. De hecho, con la CE se produce un esfuerzo por adecuar el Estado español a los parámetros democráticos del contexto político y social que le rodea. No obstante, deben tenerse en cuenta los factores acumulados a lo largo de su historia a la hora de hacer una lectura del texto constitucional en lo referente a la cuestión religiosa (Contreras, 2010, p. 76).

De cara a este estudio, hay dos aspectos clave a resaltar sobre la relevancia que tiene la CE en materia de libertad religiosa y con relación a los derechos humanos. En primer lugar, en la medida en que este nuevo marco supone un cambio profundo con relación a los marcos jurídicos anteriores, la CE contempla el reconocimiento expreso de la libertad religiosa como derecho fundamental, recogién-dola en el art. 16. En segundo lugar, este reconocimiento queda fortalecido por la referencia que se hace al derecho internacional de los derechos humanos como marco de interpretación de los derechos contemplados en la misma, y, por lo tanto, también de la libertad religiosa, tal y como recoge el art. 10.<sup>9</sup> La relevancia del art. 16 se debe tanto a su ubicación en el texto (dentro de la sección 1.<sup>a</sup> del capítulo II del título I, «De los derechos fundamentales y las libertades públicas») como al contenido literal del mismo (Ruiz Vieyetz, 2011, p. 116; Contreras, 2011, pp. 15-22; Barrero, 2006, p. 487):

---

<sup>9</sup> Art. 10.2: «Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España».

1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y de las comunidades sin más limitaciones, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.

2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.

3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones.

Se ha indicado que de la lectura de este artículo y la de otros artículos, con referencias directas o indirectas a la cuestión religiosa, se deducen los principios informadores en materia de pluralismo religioso, a saber, libertad religiosa, igualdad religiosa, laicidad del Estado y cooperación con las confesiones religiosas (Contreras, 2011, pp. 15-22; Suárez Pertierra 2006a, pp. 25-34). Los preceptos que mejor recogen este elenco de principios son los art. 1.1 (definición del Estado como social y democrático de Derecho, así como de los valores superiores del ordenamiento jurídico), 9.2 (cláusula transformadora o principio de igualdad material), 10.1 (dignidad de la persona, derechos inviolables, libre desarrollo de la personalidad, respeto a la ley y a los derechos de los demás como fundamentos del orden político y de la paz social) y 14 (derecho a la igualdad y principio de no discriminación).

Además de estos preceptos, el artículo 27.3, relativo al derecho a la educación, indica que los poderes públicos han de garantizar el derecho de los padres o tutores a que sus hijos puedan recibir la formación religiosa o moral que consideren conveniente (Ruiz Vieyetez, 2011, p. 116).

Desde un análisis político y jurídico global de la CE, son tres los aspectos que destacan en relación con la cuestión religiosa y los derechos fundamentales. En primer lugar, la separación entre religión y Estado, reflejada en la aconfesionalidad y el principio de laicidad que se deduce del art. 16. En segundo lugar, la obligación de los poderes públicos de cooperar con las confesiones religiosas. Por último, el reconocimiento positivo que se hace del fenómeno religioso (Contreras, 2010, p. 83; Suárez Pertierra, 2006a, p. 27).

En síntesis, la libertad religiosa ha estado condicionada por los cambios en las relaciones entre Iglesia y Estado a lo largo de los dos últimos siglos. Además de este hecho, se podrían destacar otros dos elementos que contribuyen a comprender mejor el contexto que acompaña al nacimiento de la Constitución hoy vigente. Por una parte, los condicionan-

tes de las particularidades sociales en términos religiosos del periodo histórico de la dictadura franquista. Por otra, las propias características del proceso de transición democrática producido entre los años 1976 y 1978 (Suárez Pertierra, 2010a; Suárez Pertierra, 2006b).

#### *1.4.2. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa 7/1980, del 5 de julio de 1980 (LOLR)*

El desarrollo del contenido del art. 16 de la CE se produce con la Ley Orgánica de Libertad Religiosa aprobada en julio de 1980. Al igual que la CE, la LOLR es fruto del propio contexto social y político de la época, una etapa inicial del periodo democrático. Del mismo modo, hay que mencionar la entonces escasa experiencia por parte del Estado con relación al derecho internacional de los derechos humanos y a su ámbito garantista de las Naciones Unidas, además de que tampoco se habían llegado a promulgar aún un buen número de los instrumentos internacionales que constituyen los referentes actuales en la materia (Martínez-Torrón, 2009, pp. 39-68; Ruiz Vieyetz, 2011, p. 116).

La LOLR establece un doble contenido protector. Uno de índole individual, incluyendo algunos aspectos de carácter negativo en cuanto a la garantía abstencionista de los poderes públicos ante varios derechos individuales, así como aspectos de carácter positivo, en cuanto a derechos o facultades que toda persona puede o no ejercer libremente, pero que de ninguna manera implica renuncia alguna de dichos derechos. En concreto, en el art. 2.1 de la LOLR se pueden encontrar las principales facultades individuales derivadas del derecho a la libertad religiosa y de culto:

a) Profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna; cambiar de confesión o abandonar la que tenía; manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas, o abstenerse de declarar sobre ellas.

b) Practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión; conmemorar sus festividades, celebrar sus ritos matrimoniales; recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos, y no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales.

c) Recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento; elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapaces

citados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

d) Reunirse o manifestarse públicamente con fines religiosos y asociarse para desarrollar comunitariamente sus actividades religiosas de conformidad con el ordenamiento jurídico general y lo establecido en la presente Ley Orgánica.

En el otro se encuentran los aspectos vinculados al ámbito colectivo, fundamentalmente recogidos alrededor del reconocimiento de personalidad jurídica, a través de la regulación del registro de las confesiones religiosas presentes en la sociedad española para disponer del reconocimiento institucional mínimo (art. 5), y el resto de aspectos que ello implica, como, por ejemplo, el desarrollo de ese reconocimiento a través del establecimiento de acuerdos de cooperación con el Estado (art. 7). Otros artículos, como el 2.2<sup>10</sup> y el 6<sup>11</sup>, también hacen referencia a aspectos relacionados con la vertiente colectiva (Contreras, 2010b, p. 86).

La LOLR ha sido cuestionada por algunas disfunciones detectadas tras sus treinta y cinco años de vigencia (Suárez Pertierra, 2006b). Sin embargo, y a pesar de las iniciativas habidas hasta la fecha para elaborar una nueva Ley Orgánica de Libertad Religiosa más adaptada al contexto actual (significativamente diferente al del momento de aprobación de la ley vigente), no se ha producido hasta el momento la modificación o sustitución de lo aprobado en 1980 (Ruiz Vieytez, 2011, pp. 116-117).

### *1.4.3. Acuerdos del Estado con las confesiones religiosas*

Se desprende del art. 16.3 de la propia CE así como del art. 7 de LOLR la posibilidad de establecer acuerdos o convenios de colaboración entre el Estado español y las diferentes confesiones religiosas. Esta opción no es obligatoria, ya que existen otras fórmulas de cooperación con las confesiones religiosas, y de hecho actualmente solamente existen acuerdos de cooperación con cuatro confesiones distintas. Con relación a estos acuerdos, existe una diferencia cuali-

---

<sup>10</sup> Art. 2.2: «Establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos».

<sup>11</sup> Art. 6: «Poder crear para la realización de sus fines, asociaciones, fundaciones e instituciones».

tativa entre los vigentes con la Iglesia católica, que datan de 1979<sup>12</sup>, y los acuerdos celebrados con las comunidades evangélicas<sup>13</sup>, judías<sup>14</sup> y musulmanas<sup>15</sup>, en 1992; ya que los primeros gozan de la condición jurídica internacional, mientras que los segundos se contienen en sendas leyes ordinarias.

Los acuerdos con las confesiones minoritarias siguen el modelo de los convenios previos con la Iglesia católica, si bien no llegan al mismo grado de desarrollo ni extensión. Por otra parte, para poder llegar a establecer acuerdos o convenios con el Estado, las confesiones en cuestión han de haber sido reconocidas previamente como confesiones con «notorio arraigo» en la sociedad española<sup>16</sup>. Este reconocimiento lo otorga la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, a través de la aplicación de dos criterios: el número de creyentes y la extensión de su credo en el territorio del Estado. En este sentido, este modelo ha establecido un sistema de reconocimiento con distintos niveles y que de alguna manera ha supuesto una categorización entre las distintas religiones con presencia en España, desde el máximo grado de reconocimiento y colaboración existente con la Iglesia católica, hasta el mínimo grado que supondría la mera inscripción de una comunidad en el Registro de Entidades Religiosas, pasando por las situaciones intermedias consistentes en disponer de un acuerdo de cooperación con el Estado contenido en una ley ordinaria (caso de las confesiones evangélica, musulmana y judía) o, en grado menor, del reconocimiento como confesión de notorio arraigo en la sociedad española (caso de las confesiones de creyentes budistas, testigos de Jehová, mormones y ortodoxos) (Suárez Pertierra, 2006a, pp. 34-37; Fernández-Coronado, 2009; Contreras, 2011, pp. 37-44).

Resumiendo, en lo que respecta a las confesiones minoritarias, desde la promulgación de la LOLR de 1980 se suceden diversos avances con relación al marco normativo y a las relaciones de cooperación entre el Estado y algunas de ellas. A mediados de la década de 1980 la Comisión Asesora para la Libertad Religiosa reconoce el

---

<sup>12</sup> Acuerdos establecidos entre el Estado español y la Santa Sede el 3 de enero de 1979.

<sup>13</sup> Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, de 1992, Ley Ordinaria 24/1992.

<sup>14</sup> Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Judías de España, de 1992, Ley Ordinaria 25/1992.

<sup>15</sup> Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España de 1992, Ley Ordinaria 26/1992.

<sup>16</sup> A fecha de 2016, las confesiones con este reconocimiento son los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, los budistas y el cristianismo ortodoxo.

«notorio arraigo» de las comunidades judía, evangélica y musulmana, paso previo a la posibilidad de firmar acuerdos de cooperación con el Estado. Desde este momento comienzan a producirse las negociaciones entre estas tres comunidades y el Estado para la firma de esos acuerdos, hecho que se da en 1992.

Tiempo más tarde, a lo largo de la década del 2000, ese reconocimiento de «notorio arraigo» es ampliado a otras confesiones asentadas hace varias décadas o que han tenido una implantación relevante en los últimos años (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en el 2000, Testigos Cristianos de Jehová en el 2003, la comunidad budista en 2007 y la Iglesia ortodoxa en 2010). La firma de los acuerdos de cooperación de 1992 y el reconocimiento de «notorio arraigo» de esas cuatro confesiones ilustra cierta normalidad en la presencia de otras confesiones distintas a la católica, teniendo un panorama en el marco jurídico-normativo ciertamente mucho más plural que al comienzo de la democracia.

Además de estos cambios en las relaciones entre el Estado y las confesiones, hay varios aspectos que desde un punto de vista sociológico han modificado la panorámica social. En primer lugar, en las primeras décadas desde la democracia se ha producido una serie de cambios en la sociedad española con relación a la religión, y uno de los más destacados es el declive de la religiosidad de la población española (Díaz-Salazar y Giner, 1993). En segundo lugar, el asentamiento de la democracia en España y su apertura internacional, sobre todo en Europa, han contribuido a tratar la cuestión religiosa y de las religiones minoritarias con cierta normalidad, o, al menos, en los mismos parámetros que en el resto de los países europeos. En tercer lugar, el fenómeno de la inmigración también ha contribuido a modificar la realidad religiosa a nivel estatal, proyectando la presencia de nuevas confesiones e incrementando la visibilidad de otras (Morera, 2006).

#### *1.4.4. La Fundación Pluralismo y Convivencia*

Por último, merece la pena que destaquemos una entidad que ha tenido una relevancia significativa en la gestión de la diversidad religiosa. La creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia, como entidad del sector público estatal, impulsada por el Ministerio de Justicia y establecida por acuerdo del Consejo de Ministros en octubre de 2004, ha supuesto la iniciativa, de una organización administrativa, más relevante en cuanto a la relación con las confesiones minoritarias.

La creación de esta fundación responde a una doble finalidad. En primer lugar, busca promover la libertad religiosa mediante la cooperación con las minorías religiosas que disponen del reconocimiento de confesiones con notorio arraigo. En segundo lugar, quiere facilitar un espacio de investigación y debate sobre el hecho religioso minoritario, así como para la presentación de propuestas para el impulso de políticas públicas orientadas a la creación de un adecuado marco de convivencia del hecho religioso.

El trabajo de la Fundación se desarrolla en torno a tres ejes fundamentales. Por una parte, colaborando con las propias confesiones minoritarias, apoyando actividades organizadas por las distintas comunidades y sus órganos representativos, tanto a nivel local como nacional. Por otra, impulsando acciones para crear opinión pública en materia de tolerancia religiosa y convivencia en el conjunto de la sociedad. Por último, trabajando junto con las administraciones públicas para generar políticas y acciones facilitadoras de la gestión de la diversidad religiosa.

El impacto que ha tenido esta fundación pública, única por sus características a nivel estatal, ha sido considerable en el ámbito que nos ocupa, tanto por su capacidad de incidir en las administraciones públicas de ámbito municipal y autonómico, como por su contribución para la visibilidad de las confesiones minoritarias. La creación, y puesta en marcha, del llamado Observatorio del Pluralismo Religioso<sup>17</sup> en España ha supuesto un importante instrumento adicional en esta labor. Ha facilitado visualizar, con una claridad hasta ahora desconocida, la fotografía de las confesiones existentes en el ámbito estatal, y, además, dispone de información y documentación de diversa índole orientada a los gestores públicos y a todos aquellos agentes sociales con algún tipo de relación con el hecho religioso. En este sentido, la información que facilita de cada confesión, información general sobre el origen, la historia y la evolución de cada comunidad en el ámbito estatal, y la información para poder profundizar más en cada particularidad suponen las herramientas de mayor utilidad para obtener la panorámica de la diversidad religiosa en España.

---

<sup>17</sup> <http://www.observatorioreligion.es/>.

#### *1.4.5. La regulación del hecho religioso en los ámbitos autonómico y local en el País Vasco*

La construcción del Estado autonómico y la distribución de competencias entre las distintas administraciones también otorgan a las comunidades autónomas, o entidades locales, aspectos relacionados con la libertad religiosa. Bien es cierto que la creación legislativa en esta materia por parte de las comunidades autónomas a día de hoy se puede calificar como incipiente. Sin embargo, éste es un ámbito que merece un progresivo desarrollo normativo y político, ya que preocupaciones y cuestiones relacionadas con el ejercicio de la libertad religiosa están ubicadas más cerca del ámbito competencial local y autonómico que del central. Los distintos acuerdos de cooperación de 1992 indican vías, con relación a competencias autonómicas, por donde se puede desarrollar la regulación sobre esta temática (García García, 2008, pp. 26-32). De hecho, la comunidad Autónoma de Cataluña ha sido pionera en esta materia, y es la que mayor desarrollo normativo y administrativo ha llevado a cabo hasta el momento en materia religiosa (Seglers, 2004, pp. 1-24). Este desarrollo se ha materializado en la incorporación a la organización de su gobierno de una unidad administrativa específica para gestionar las cuestiones religiosas y en la promulgación de una ley sobre lugares de culto en el año 2008. En el caso del País Vasco, hasta fechas bien recientes, la atención por parte de la administración pública a la cuestión de la diversidad religiosa ha sido más bien escasa y circunscrita a aspectos y ámbitos muy concretos, como el educativo, sanitario, funerario o de la asistencia religiosa (Labaca, 2008, p. 97). En materia de políticas públicas, éstas también han sido escasísimas, únicamente en los últimos años se ha comenzado a abordar la cuestión de la diversidad religiosa desde una perspectiva integral (formación específica para agentes municipales, anteproyecto de ley de lugares de culto). Tangencialmente la cuestión de la diversidad religiosa, en su vertiente minoritaria, suele estar vinculada al fenómeno de la inmigración.

#### 1.5. RECAPITULACIÓN: EL MARCO DE LAS LIBERTADES RELIGIOSAS

En las páginas anteriores hemos recogido los principales aspectos relacionados con el reconocimiento jurídico-normativo de la libertad religiosa, tanto en el ámbito internacional como en el estatal, así como una breve mención del autonómico y el local. De ese re-

corrido se extraen los principales preceptos vinculados al ejercicio de la libertad religiosa en el marco de las democracias liberales. Más adelante ahondaremos en estas cuestiones y en el contexto actual. Sin embargo, antes de proseguir, recogemos en un cuadro (n.º 1), a modo de síntesis, los principales aspectos del marco normativo y de los preceptos vinculados al ejercicio efectivo de la libertad religiosa.

Nos detendremos únicamente en aquellos derechos y procedimientos establecidos en la normativa general, dejando de lado aspectos relacionados con el ámbito internacional y europeo. Si bien hemos podido observar algunos desfases o vacíos entre ellos, el grueso jurídico-normativo español no establece unos parámetros básicos para el siguiente análisis. La clave reside en la aplicación del marco normativo y la efectividad del ejercicio de los derechos recogidos en él.

Como ya hemos visto en las páginas anteriores, de las dos principales referencias jurídicas (CE y LOLR) destacamos tres aspectos y dos enfoques. En lo que se refiere a los aspectos, señalamos la separación entre religión y Estado que contempla la Constitución, la obligación de los poderes públicos de cooperar con las confesiones religiosas y el reconocimiento positivo que se hace del fenómeno religioso. Respecto de los enfoques, encontramos un doble contenido protector en lo que se refiere a la libertad de conciencia y religión: uno de carácter individual (art. 2.1 LOLR) y otro de carácter colectivo (art. 5 LOLR).

Así, podemos observar un conjunto de factores relacionados con el ámbito individual y otros con el ámbito colectivo, o una combinación de ambos, ya que los diferentes tipos de derechos reconocidos y recogidos en dicho marco jurídico-normativo reflejan actividades relacionadas con las prácticas individuales y colectivas. La relevancia que tiene la libertad de conciencia y religión en el marco de los derechos humanos, así como de los derechos fundamentales, ha quedado patente en las páginas anteriores, el nexo entre este reconocimiento y su aplicación efectiva forma parte del desarrollo de estas materias. Es preciso indicar que para la elaboración del cuadro normativo que sigue nos centramos en aspectos generales y en los recogidos en los acuerdos de cooperación del Estado con las tres principales confesiones minoritarias<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> No incluimos aspectos relacionados con la Iglesia católica, ya que nuestro interés se centra en las confesiones minoritarias.

**Cuadro 1.** Marco normativo y derechos vinculados a la libertad religiosa<sup>19</sup>

	<b>CE- LOLR</b>	<b>FEREDE</b>	<b>FCIE</b>	<b>CIE</b>
Registro - reconocimiento jurídico	Art. 5	x	x	x
Lugar de culto	Art. 2	x	x	x
Cementerio/enterramiento	Art. 1.b	x	x	x
Ministro de culto o líderes	Art. 2	x	x	x
FF.AA.: exención servicio militar y asistencia	-	x	x	x
Ministro régimen S.S.	-	x	x	x
Funciones del culto	-	x	x	x
Matrimonio	Art. 1.b	x	x	x
Asistencia en centros penitenciarios, hospitales, o análogos	Art. 1.b	x	x	x
Educación-ámbito educativo	Art. 1c	x	x	x
Financiación: colectas, exención de impuestos	Art.7.2*	x	x	x
Calendario laboral/ festividades	Art. 1.b	No	x	x
Aspectos alimentarios	-	No	x	x
Patrimonio histórico, artístico y cultural	-	No	x	x

Fuente: elaboración propia.

Un ámbito de especial relevancia para la efectividad de los aspectos contenidos en este marco normativo radica en el ámbito autonómico y local. Sin embargo, como hemos mencionado anteriormente, la normativa ha sido poco desarrollada en estos ámbitos (Seglers, 2004; Labaca, 2008), y por ello los aceptamos como principal referente a la hora de desarrollar nuestro objeto de estudio.

<sup>19</sup> Para ver en profundidad, anexo I.

\* Condicionado a los acuerdos.



## Capítulo II

# SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS, MULTICULTURALIDAD E IDENTIDAD RELIGIOSA

En el apartado anterior, hemos visto la relevancia que la libertad religiosa tiene en el marco internacional de los derechos humanos, y su implantación en los Estados nacionales. El desarrollo de diversos mecanismos de protección para garantizar el pleno ejercicio de ese derecho plantea un especial reconocimiento de la libertad de conciencia y de religión. Este hecho deriva en la necesidad de reconocer la pluralidad religiosa o, al menos, en establecer fórmulas para que dicha libertad pueda ser expresada en aquellos contextos que planteen una coherencia con respecto a los valores democráticos. La finalidad de este apartado es exponer cómo esta cuestión, en el contexto de las sociedades democráticas y a partir de la relevancia que la identidad religiosa tiene para las personas, cobra un especial interés en un contexto que cada vez se caracteriza más por su diversidad o multiculturalidad.

### 2.1. SOCIEDADES PLURALES Y FUENTES DE IDENTIDAD

El hecho de que en la actualidad cobre real importancia el señalar a las sociedades modernas como sociedades plurales se debe, en parte, a la idea de que, posiblemente en algún momento de la historia occidental o europea, existieron sociedades independientes, cerradas y homogéneas. Aunque a la luz de los hechos, la constatación real de este tipo de sociedades plantea ciertas dudas, lo que sí parece evidente es la noción de una «cosmovisión unitaria», de una tendencia «homogeneizadora» que pareció haberse impuesto en la organización de los Estados desde una perspectiva político-administrativa y territorial.

Como señala José María Mardones, asistimos a una paradoja: la cultura es cada vez más diversa, y, sin embargo, desde la perspectiva política se trabaja todavía bajo una concepción unitaria y homogénea. «La política y las constituciones se plantean el “fondo común”, las similitudes, más que las diferencias. Se borran o no aparecen en el primer plano las diferencias y tensiones que acarrea la diversidad cultural» (Mardones, 2001, p. 37). En esta misma línea, Zapata-Barrero señala que en algunos casos se sigue pretendiendo disponer de fórmulas de organización político-administrativas con una concepción culturalmente homogénea (Zapata-Barrero, 2003, p. 278). Esta representación de «homogeneidad» es un elemento que ha dificultado visualizar la realidad plural que en efecto caracteriza a las sociedades contemporáneas.

Lo cierto es que la diversidad se presenta como un hecho social innegable. De manera que las sociedades modernas se conciben como sociedades multiculturales (Baumann, 2001; Etxeberria, 2004; Zubero, 2002). La clásica visión dicotómica entre un pasado marcado por la tradición y un enfoque monolítico ha dado paso a un presente más abierto, complejo y moderno. La concepción homogénea de las sociedades occidentales tradicionales se ha ido diluyendo con el paso del tiempo; ha derivado en un incremento de las relaciones recíprocas y de interdependencia entre los diversos colectivos humanos, dando como resultado espacios de coexistencia territoriales cada vez más próximos, que se reproducen de innumerables formas y por medio de los cuales se constituyen una diversidad de fuentes de identidad.

Las sociedades contemporáneas están caracterizadas por la pluralidad, comúnmente asociada a ese factor de la diversidad cultural que llamamos multiculturalismo (Mardones, 2001, p. 35). Existe un amplio consenso en el hecho de que las sociedades occidentales, en tanto sociedades modernas y complejas, son reflejo de la diversidad social innata que les caracteriza, y que se expone a través de un amplio abanico de elementos que generan un cúmulo de identidades individuales y colectivas. El multiculturalismo es un término que se ha incorporado tanto en el acervo teórico-académico como en la praxis política contemporánea, como una de las principales fórmulas para asumir la cuestión de la diversidad en las democracias liberales.

Muchas de las distinciones analíticas clásicas en clave tradición/modernidad, tales como las de comunidad/sociedad (Tönnies), mecánico/orgánico (Durkheim), tradicional/racional (Weber), entre otras, no resultan del todo precisas para explicar categorías como la cultura o la identidad, ni para explicar los conflictos que ellas generan. Por ello, se

hace necesario analizar las actuales sociedades multiculturales desde otro marco explicativo, más acorde con términos tales como homogeneidad/diversidad que también han sido objeto de análisis desde los orígenes de la sociología. Así, con el surgimiento de la sociología se habla de un cambio de paradigma que «es el paso de la visión monocultural de la sociedad a la visión de la sociedad diversa... De una sociedad monocultural, donde la diversidad no forma parte del elemento cultural, a una sociedad donde la diversidad forma parte de la sociedad y se convierte en una cultura» O, mejor aún, en múltiples culturas en las que el elemento de cohesión resulta clave para la gestión de esa diversidad (Zapata-Barrero, 2009, p. 95).

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de diversidad? ¿Qué ha hecho que en las sociedades contemporáneas esa diversidad haya cobrado una mayor relevancia pública y social? Obviamente, gran parte de ello responde a ese cambio de paradigma del que hablamos, según el cual se ha dado un paso de unas sociedades en las que sus integrantes aparentemente compartían un alto porcentaje de elementos identitarios, a unas sociedades cada vez más abiertas y expuestas a nuevas fuentes de identidad, a múltiples identidades individuales y colectivas que cristalizan esa pluralidad; y que, además, viene acompañado de una mayor apertura y visibilidad de las diferencias por encima de la uniformidad.

La diversidad de las sociedades suele estar vinculada a la cultura, y es en este sentido en el que se habla de dos tipos de multiculturalismo: un primer tipo que maneja una concepción *restringida* de cultura y un segundo tipo que maneja una concepción más *amplia* (Zubero, 2002, pp. 11-12).

En el primero de los casos, se restringe el uso del multiculturalismo para describir y analizar tan sólo las diferencias nacionales o étnicas, es decir, todas aquellas cuestiones que suponen un aspecto de la identidad personal y de la vida política (Kymlicka, 1996), que tienen que ver con una cuestión nacional, con un territorio en el que coexisten diversas identidades colectivas y en donde cada una exige ser partícipe de la soberanía nacional, o, incluso, reivindicar su propia soberanía (Zubero, 2002, p. 11). La nación, la etnia, la lengua y la religión son elementos propios de esta tipología (Mardones, 2001, pp. 38-46; Zubero, 2002, p. 11).

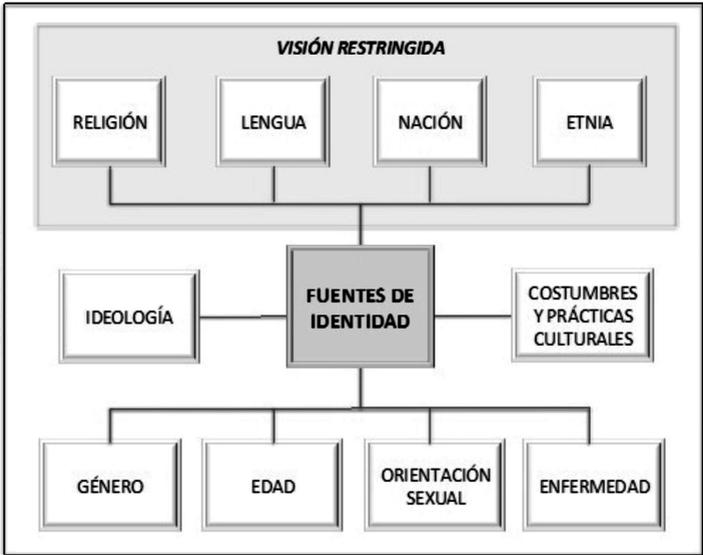
La idea amplia del multiculturalismo abarca toda la pluralidad de estilos de vida asociados a un sinfín de elementos que van más allá de lo nacional o lo étnico, tales como el género, la edad, la orientación sexual, la enfermedad, la ideología, las costumbres y prácticas culturales, etc. Se trata de grupos diversos dentro de una misma co-

munidad política, con códigos culturales distintos, que tienen la voluntad de preservarse y la vocación de proyectarse públicamente. En realidad, no es posible hablar de multiculturalismo a partir de cualquier diferencia, ha de ser una diversidad cultural que exige ser reconocida, y, en consecuencia, se expresa en reivindicaciones y acciones colectivas (Zubero, 2002, p. 12).

Ya sea desde una mirada más amplia o restringida, estos elementos pueden llegar a constituirse en fuentes de identidad (cuadro n.º 2) y ponen de relieve los retos que el multiculturalismo plantea hoy en día a la sociedad.

Las fuentes de pluralidad, la religión entre ellas, son las que generan identidad a las personas, ya sean de forma individual o en relación con otras. De esta forma, hay una serie de valores comunes que permiten la cohesión social, y otros que permiten la particularidad y la diferenciación. Dentro de los elementos enunciados como posibles fuentes de identidad, hay dos, la lengua y la religión, que han tenido una relevancia fuerte en la conformación de la identidad, que históricamente han sido más evidentes en las construcciones culturales, al menos entre los europeos, y que han tenido, o han luchado, por tener cierta proyección política (Ruiz Vieyetz, 2011b, p. 25).

**Cuadro 2.** Fuentes de identidad



Fuente: Elaboración propia a partir de Zapata-Barrero, 2009.

## 2.2. IDENTIDAD INDIVIDUAL E IDENTIDADES COLECTIVAS

Una cuestión relevante dentro de las sociedades contemporáneas, en concreto en el marco de las democracias liberales, es precisamente la existencia de fuentes de diversidad social como agentes generadores de identidad. Pero, ¿qué entendemos por identidad?

En primera instancia, la identidad tiene un carácter individual, forma parte de la persona y como tal es inherente a la dignidad humana. Los sistemas políticos democráticos facilitan el desarrollo de la persona a partir de elementos identitarios, no sólo de identidades personales sino también de identidades colectivas y plurales. «En el marco de las democracias liberales, la autonomía personal y la libertad individual permite que de sus elecciones las personas vayan configurando su sentido identitario y su pertenencia a grupos o colectivos de diversa índole. Esta capacidad de elección e iniciativa personal dota de capacidad para construirse a uno mismo» (Etxeberria, 2004, p. 63).

La identidad puede ser entendida como un conjunto de valores, tradiciones, símbolos, creencias y modos de comportamiento que además expresan sentimientos de pertenencia, real o imaginaria, a un grupo humano que se caracteriza por tener uno o varios elementos comunes (Ruiz Vieytez, 2011, p. 29).

Algunos enfoques desde perspectivas religiosas o de ciertas cosmovisiones consideran la adhesión de la persona a una nación, civilización o religión como su principal, si no única, fuente de identidad. Esta visión de «unitarismo» ha sido contraria a las tesis que defienden autores como Amartya Sen (Sen, 2007), para quien un reconocimiento más amplio de la pluralidad de las identidades individuales ofrece la esperanza de un multiculturalismo auténtico, contra la divisibilidad de un modelo basado en la imposición de identidades singulares. Para este autor, este supuesto de que las personas poseen una única identidad por encima de todas las demás ha nutrido de desconfianzas a la sociedad, y, en muchas ocasiones, ha sido la causa de expresiones de violencia cuando las identidades unitarias que generan una especie de «ilusión del destino» –como la identidad única de las personas de una nación, una lengua o una religión–, entran en conflicto por un territorio, en aras de luchar por la reivindicación de su identidad propia.

Desde una perspectiva más amplia de observación, las personas suelen tener una o muchas adscripciones identitarias. En general, una persona suele tener más de una identidad (estadounidense, de origen caribeño, con antepasados africanos, liberal, cristiana, mujer, corre-

dora de fondo, heterosexual, defensora de gays y lesbianas, ecologista militante, etc.), ya que suele pertenecer o identificarse con diversas colectividades. Gutmann también incide en que «las identidades de grupo se conciben mejor como múltiples y fluidas», y que «las personas libres tienen múltiples y cambiantes identidades» (Gutmann, 2008, p. 272).

Esta última posición tiene su expresión en el marco de las democracias liberales. En este tipo de contextos, las personas pueden tener, y de hecho tienen, identidades múltiples, identidades conformadas a partir de una multiplicidad de elementos derivados de sus variadas pertenencias. La adhesión a una u otra colectividad es el resultado de una elección libre de la persona, producto de su razonamiento y de una reflexión sobre su identidad. Los sistemas democráticos facilitan este tipo de reflexión, ya que permiten elegir libremente la identidad con la que la persona se identifica, además de reconocer la posibilidad de tener identidades plurales. Esta posibilidad se da, en gran parte, por el carácter dialógico de las relaciones e interacciones que se producen en estos contextos.

Un aspecto clave de la identidad es su sentido de pertenencia a un grupo o comunidad. «El sentido de identidad puede contribuir en gran medida a la firmeza y la calidez de nuestras relaciones con otros, con los vecinos, con los miembros de una misma comunidad, los conciudadanos o los creyentes de una misma religión [...]» (Sen, 2007, p. 24).

Una vertiente de esta cuestión radica en todo lo que gira en torno al capital social, tal y como se puede observar en la reciente y abundante bibliografía que sobre esta materia se ha venido desarrollando en los últimos años. Uno de los elementos clave en esta línea aborda precisamente la cuestión del hecho de identificarse con otras personas en una misma comunidad social, y la mejora de las condiciones de vida dentro de esa comunidad. Por lo tanto, ese sentido de pertenencia, de identificación con una comunidad, se convierte en un recurso, un capital, en este caso, capital social<sup>1</sup>.

La religión, en particular las minorías religiosas, es un ejemplo claro de ello. No hay duda de que las identidades religiosas ayudan a crear un capital social en sentido positivo. Pero también está claro que la identidad religiosa ha hecho también todo lo contrario, y ninguno de los dos sentidos es exclusivo (Gutmann, 2008, p. 231). Así, la identidad cultural de ciertos grupos, de las minorías religiosas por

---

<sup>1</sup> Robert Putnam 2007, entre otros, es quien más ha desarrollado esta cuestión en los últimos años. En el caso concreto de la religión como capital social. Véase Smidt, 2003.

ejemplo, puede verse limitada a la esfera privada, mientras que la lengua, la cultura y la religión de los demás, de la mayoría, disfrutan del monopolio público y reciben tratamiento de normas. Esa falta de reconocimiento público daña la autoestima de las personas y no estimula la participación plena en la esfera pública (Parekh, 2000). Este aspecto de la esfera pública y privada en relación a la cuestión religiosa será abordado con profundidad más adelante<sup>2</sup>.

Las identidades, como podemos observar, se crean a partir de la vinculación a grupos o colectivos de diversa índole. Son los grupos o la pertenencia o identificación con éstos, los que dotan de identidad a las personas, ya sea por elección individual (tradicción liberal) o por una pertenencia innata a los mismos, derivado de aspectos más tradicionales como la familia, la etnia, la cultura, etc. (tradicción comunitarista). Existen varias razones, políticamente relevantes, por las cuales los individuos forman grupos de identidad o se asocian a ellos: (1) para expresar públicamente algo que consideran un aspecto importante para su identidad; (2) para conservar su cultura, a la que identifican con el grupo; (3) para obtener más bienes materiales (y de otra índole) para sí mismos y su grupo (justificadamente o no); (4) para luchar, en grupo, a favor o en contra de la discriminación y otras injusticias; (5) para recibir apoyo mutuo de otros que comparten parcialmente su identidad social y (6) para expresar convicciones éticas que comparten con un grupo, y actuar según esas convicciones (Gutmann, 2008, p. 291).

Desde la tradición liberal, Amy Gutmann señala que, en la política democrática, abundan los grupos de identidad, pero sus demandas no siempre son compatibles con la justicia democrática, o conducentes a ésta. Es decir, que esos grupos pueden tanto beneficiar como obstaculizar la justicia democrática, entendida ésta como «el tratamiento de los individuos según los principios de igualdad civil y de igualdad de libertades y oportunidades». En su obra sobre *La identidad en democracia*, Gutmann describe cuatro categorías principales de grupos identitarios según los criterios de la justicia democrática: grupos culturales, voluntarios, adscriptivos y religiosos<sup>3</sup>.

Dentro de estos grupos identitarios vale la pena destacar aquellos que están relacionados con nuestro objeto de estudio, los grupos reli-

---

<sup>2</sup> Partimos de la consideración de que la religión tiene una vertiente pública en la proyección de las identidades y que constituye una parte importante de la misma, pero dejamos para más adelante su desarrollo, que se abordará en relación con la cuestión religiosa.

<sup>3</sup> Para ampliar cada uno de ellos véase Gutmann, 2008, en la que dedica sus cuatro primeros capítulos a cada grupo.

giosos. Con frecuencia, se dice que la identidad religiosa es especial debido a su estrecha relación con la identidad ética, con los compromisos últimos en la vida de las personas. Gutmann emplea el término «conciencia», pero lo entiende más allá del prisma de la religión. La conciencia permite capturar los compromisos éticos que son fundamentales para la justicia democrática, sin importar si esos compromisos sean de origen religioso o secular. De ahí que lo especial para el ejercicio de los principios de igualdad, de libertad y de oportunidad sea la identidad ética, más allá de su fundamento religioso (Gutmann, 2008, pp. 287-288).

Finalmente, resalta Gutmann, que uno de los aspectos más relevantes, en lo que se refiere a la existencia de grupos y colectivos en democracia, es que «en la política democrática, los grupos de identidad son particularmente importantes porque los números tienen valor (al menos cuando se cuentan con exactitud)» (Gutmann, 2008, p. 270), y esa mayor o menor cantidad favorece o no la posibilidad de lograr un cambio. Es decir, los grupos de identidad son relevantes en cuanto dotan de identidad, pero, a su vez, permiten defender mejor unos intereses ya sean éstos buenos o malos.

En democracia, vivir como una persona libre supone disponer de suficiente libertad para poder expresar su identidad y poder proyectarla públicamente a través de la conformación de asociaciones con otras personas que comparten esa misma identidad. Esto supone una constante búsqueda y deliberación en el ámbito público para encontrar un encaje de los diferentes grupos identitarios dentro de ese espectro amplio en el que se ha de garantizar la denominada justicia democrática.

### 2.3. DINÁMICAS DE PLURALIDAD

Hemos visto cómo las identidades individuales se constituyen, en ocasiones, en identidades colectivas que buscan ser reconocidas públicamente para hacer valer sus intereses particulares, luchar contra cualquier tipo de discriminación o expresar libremente sus convicciones éticas. Ello nos lleva a reconocer el hecho de que las sociedades democráticas vienen caracterizándose por constantes dinámicas de pluralidad o, más bien, por un permanente campo abonado para la expresión de una pluralidad de identidades, en muchos casos, cruzadas.

Las democracias liberales, de la mano de procesos como el de la globalización, han favorecido la apertura de las sociedades modernas a nuevos y diversos grupos sociales, con distintos bagajes y tradicio-

nes. Han posibilitado una relación de intercambio, más o menos intensa, entre personas y grupos humanos, más o menos lejanos, más o menos distintos. Tanto en un espacio como en otro, los individuos en el ejercicio de sus libertades disponibles pueden acceder a un mayor abanico de opciones y estilos de vida, articularse dentro de sus territorios y verse enfrentados a múltiples fuentes de identidad.

Es necesario asumir una concepción dinámica de la variedad cultural. Ya lo decía Friedrich Nietzsche, citado por Baumann en su libro *El enigma multicultural*:

Una época como ésta recibe su significado del hecho de que en ella se pueden comparar, y vivir unas junto a otras, las distintas concepciones del mundo, costumbres, culturas; lo cual antaño, dado el dominio siempre localizado de cada cultura, no era posible debido a la vinculación de todos los estilos artísticos a un lugar y a una época (Baumann, 2001, p. 105).

El paso de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas, unido a las transformaciones que se han dado a lo largo del siglo XX ha generado contextos en los que esta diversidad se ha visto potenciada desde diversos frentes y por distintas razones. Encontramos a la libertad individual en la base de dicha potenciación. Las principales dinámicas, vinculadas a los cambios en las sociedades modernas y que han generado dicha diversidad, serían tres, que recogemos brevemente en las siguientes líneas.

En primer lugar, podríamos destacar la *destradicionalización*. El paso de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas ha llevado consigo que «la tradición ya no se hereda sin más, sino que se acepta, se reflexiona y se asume personalmente» (Mardones, 2001, p. 43). Por otra parte, este hecho, al ser una sociedad en la que se apela a decisiones reflexivas, conlleva el germen de la incertidumbre, y, por lo tanto, a una mayor inseguridad en el camino hacia el futuro. En este sentido, la destradicionalización, además de posibilitar la ruptura con el pasado tradicional y de abrirse a numerosas, y novedosas, fuentes de diversidad, también activa dinámicas contrarias en búsqueda de mayores dosis de certeza y seguridad.

Por otra parte, el desarrollo tecnológico, con el espectacular crecimiento y mejora de los medios de comunicación, el salto cualitativo y cuantitativo en la comunicación global instantánea, así como en los medios de transporte globales, ha permitido una mayor y más intensa apertura a otras realidades, a otras culturas, a otros grupos, en definitiva, a otras opciones de vida. La plasmación de esta *globaliza-*

*ción intercultural* precisamente se caracteriza por una interacción constante entre un, cada vez mayor, número de colectivos que describen nuestra realidad de cada día. La cercanía física y la cercanía virtual contribuyen a ello (Mardones, 2001, pp. 41-42).

Por último, el detonante para que se hayan propagado dinámicas de pluralización se encuentra en la libertad individual, la libertad de poder elegir de entre un abanico de opciones que nos ofrecen las dos dinámicas anteriores. La instauración de democracias liberales y la expansión de los valores, vinculados a los derechos humanos y su incorporación a los marcos jurídico-normativos, han sentado las bases para esa explosión en lo que respecta al abanico de elección. Así, «la diversidad cultural puede incrementarse si se permite y se alienta a los individuos a vivir de la manera que elegirían según sus propios valores (en vez de estar restringidos por la tradición)» (Sen, 2007, p. 159).

En suma, éstos, y posiblemente otros elementos que aquí no mencionamos, han hecho de las sociedades modernas espacios de diferenciación donde se permite la existencia de una heterogeneidad de estilos de vida. La cuestión ahora estriba en la forma en la que estas dinámicas quedan articuladas en la organización política de las democracias occidentales.

Aquí es donde surgen los principales problemas o dilemas de la cuestión identitaria de carácter colectivo en el marco de las democracias liberales. El equilibrio entre libertad e igualdad sobre el que pivota la justicia democrática de nuestras sociedades genera cierto escepticismo respecto a los grupos identitarios en democracia; ya que su tendencia puede ser la de aumentar su propio poder en detrimento de la justicia, resintiéndose a la libertad y a la igualdad del conjunto (Gutmann, 2008, p. 269). Esto deriva en una alternativa que es la de la activación/reactivación de procesos en los que se han buscado espacios para la «homogeneización funcional» a través de una búsqueda compulsiva de identidades homogéneas (Mardones, 2001, pp. 45-46).

El problema radica en el dilema comunitario de la unidad/pluralidad, esto es, la existencia de dos fuerzas centrífugas como son la búsqueda de la homogeneidad (bien sea desde un enfoque racional, desde la funcionalidad o desde la identidad) y, por otra parte, la de la diversidad proyectada a través de una pluralidad de identidades culturales. Lo que se plantea con este dilema es hasta qué punto se debe/puede forzar la integración al precio de la pluralidad o impulsar la diversidad a costa de la unidad (Mardones, 2001, pp. 50-52).

En el centro de estas dificultades, con relación a las políticas de diversidad, se encuentran las identidades vinculadas a grupos minoritarios y sus prácticas peculiares en la esfera pública, así como su reconocimiento benevolente. La principal preocupación se deriva de la identificación de dos elementos problemáticos como son: los desequilibrios de poder (*power imbalances*) y las prácticas que se consideran dañinas. Una amenaza a las políticas de la diversidad es la obsesión liberal con las prácticas «peculiares», aquéllas distintas de las minorías, en cuanto que son divergentes a las de la mayoría o de las públicamente aceptadas. Al final termina imponiéndose la variante etnonacional de la cultura promovida o derivada del Estado, que es la que se considera legítima y neutral, y se suele rechazar la diferencia cultural derivada de los grupos minoritarios, quienes no suelen disponer de espacio en la esfera pública (Lentín y Titley, 2011).

Sí se deberían dar, desde este planteamiento de las dificultades, algunas pinceladas sobre los límites a la cuestión identitaria, y así podríamos avanzar en algunas cuestiones sobre los mismos. En las sociedades postradicionales, diferenciadas, la prioridad es asegurar un orden normativo que garantice la coexistencia simétrica de un elenco infinito de concepciones sobre «lo bueno» representado en sus portadores individuales. Entre tanto, desde una perspectiva liberal podríamos decir que en la unidad del yo está recogida la concepción de lo justo (Beriaín, 2000, p. 200). Ante esta libertad, tanto los individuos como los grupos deberían ser capaces de promover públicamente sus valores en una sociedad civil, en tanto en cuanto, esta promoción de valores no afecte negativamente en las libertades de otros ciudadanos, o viole la ley por el uso de la violencia (Sen, 2007, p. 217).

En definitiva, los elementos que permiten que la diversidad cultural aflore en mayor o menor medida están presentes en la sociedad *per se*, con mayor intensidad o al menos con mayor potencial en las sociedades que no son consideradas tradicionales. En este sentido, uno de los planteamientos más recurrentes es si podemos afirmar que esta diversidad, que aparentemente se refleja con mayor proyección hoy en día, es un hecho reciente o, por el contrario, se trata de una cuestión con un trasfondo temporal mayor. De cualquier manera, constatamos que la diversidad cultural es un hecho social innegable, y que además es asumido positivamente.

La principal observación crítica a la cuestión de la diversidad está relacionada con el hecho de que un exceso de diversidad puede degenerar en un relativismo cultural, afectando a la cohesión social. Pero, ¿qué elementos están en la base del incremento de dicha diversidad?

¿Cuáles son las fuentes de diversidad? Hay un punto de partida que es el de la libertad individual, y la posibilidad de las personas de elegir libremente sus propios valores. La autonomía personal destaca así, como una fuente potencial de mayor diversidad cultural en el interior de las democracias liberales, y la cuestión estriba en el carácter colectivo de la pluralidad y las formas en las que se puede y debe articular dicha diversidad.

Por último, en conexión con los aspectos ya mencionados, lo que permiten estos dos elementos es una existencia «natural» de la pluralidad en las sociedades occidentales o de la necesidad de su aceptación. La historia de la construcción de las sociedades modernas occidentales ha supuesto una progresiva aceptación del hecho del pluralismo, retratado en los diferentes órdenes constitucionales democráticos. Esta pluralidad ha venido reflejada fundamentalmente en su vertiente religiosa e ideológica.

La asunción del problema del pluralismo, hasta transformarlo en hecho patológico en un derecho saludable para el bienestar del cuerpo social, ha sido uno de los logros de las sociedades modernas, seculares y plurales, especialmente las sociedades organizadas desde el constitucionalismo democrático [...] (Velasco, 2009, p. 29).

En conclusión, el multiculturalismo es una realidad de las sociedades modernas, pero su mayor o menor proyección pública, su reconocimiento y su gestión de la diversidad constituyen, en algunos contextos, «un programa de futuro», tal y como lo plantea Mardones (Mardones, 2001), en el sentido de que es necesario profundizar en las fórmulas para articularlo.

#### 2.4. MULTICULTURALIDAD Y MODELOS DE GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD

Tradicionalmente, para afrontar la cuestión de la diversidad cultural se han planteado tres enfoques, provenientes de diferentes teorías filosóficas y políticas sobre la ciudadanía: el liberalismo, el comunitarismo y el republicanismo. Sin embargo, nos identificaremos con un modelo intermedio, el multiculturalismo, que pretende dar salida al debate en torno al equilibrio necesario entre el modelo liberal y comunitarista, y cuyos máximos exponentes son Will Kymlicka y Charles Taylor. El primero con su propuesta de «ciudadanía multicultural» (Kymlicka, 1996) y el segundo con la idea de la «política del

reconocimiento» (Taylor, 1993). Consideramos que su encaje para nuestro estudio es el más adecuado, dado que su marco analítico aporta referencias más precisas para las cuestiones relacionadas con la diversidad (cultural).

Desde un punto de vista liberal, «el concepto de ciudadano se centra principalmente en los derechos individuales y en el igual trato, así como en una política de gobierno que tenga en cuenta las preferencias de los ciudadanos». En otras palabras, la concepción de lo «bueno» reside en los individuos, y la prioridad es que exista un orden normativo en el que se garantice la coexistencia simétrica de un abanico ilimitado de concepciones sobre lo «justo» (Berriain, 2000, p. 200). Es decir, desde la visión liberal se insiste en que los principios morales son universales y en la cuestión de la trascendencia del individuo sobre el grupo cultural (Velasco, 2001, p. 130).

En el caso de la tradición comunitarista, el punto de partida se ubica en las carencias del enfoque liberal. «Uno de los déficits de la teoría liberal-democrática es el no haber resuelto adecuadamente las relaciones entre los derechos individuales y el grupo al que los individuos pertenecen (y los derechos de estos grupos o colectivos)» (De Lucas, 2009, p. 6). Desde el comunitarismo el individuo está ubicado dentro de un «marco de referencia», en medio de clasificaciones, de representaciones, que permiten definir las situaciones a las que se debe hacer frente desde el plano cognitivo, «moral y estético» (Berriain, 2000, p. 202). En otras palabras, «subrayan el carácter contextual, dialógico, de la vida moral del sujeto y, por ende, la importancia del vínculo con el grupo cultural» (Viroli, 1999, p. 18 en Velasco, 2001, p. 130).

Por último, la tradición republicana, «compartiendo la crítica comunitarista al enfoque liberal, apunta como elemento substancial de la identidad colectiva moderna el aspecto relativo a las *mores*, a los “hábitos del corazón” que conforman las disposiciones de los individuos» (Berriain, 2000, p. 203), los individuos son quienes toman las decisiones, pero lo hacen pensando en el marco de una comunidad y de unas instituciones concretas.

La clave, de estos tres enfoques, gira en torno a los sujetos de derechos. Así cabe pensar: a) desde la perspectiva liberal, que los titulares de derechos sean sólo los individuos; b) desde la visión comunitarista, que los titulares de derechos sean también los colectivos (es decir, no sólo como grupo de individuos sino en consistencia moral propia); o c) desde el planteamiento republicano, que sean los individuos los titulares, pero que gocen de ciertos derechos en tanto pertenecientes a una comunidad cívica.

La visión comunitarista considera primordial el reconocimiento y la valoración de la pertenencia a un grupo como bien primario. Este hecho es una condición fundamental para la satisfacción de las necesidades básicas de las personas. Mientras que la perspectiva liberal, por el contrario, tiende a minimizar las dificultades del multiculturalismo aduciendo que se trata de una expresión de pluralismo de proyectos de felicidad, para lo cual no hay más que aplicar el respeto por las libertades individuales, la neutralidad del Estado y la tolerancia ante los diversos proyectos de vida «buena», a menos que tales ideas vayan contra las instituciones básicas de la sociedad y no se atengan a las reglas del juego democrático, donde el pluralismo mismo se hace posible. Para el liberal, los únicos titulares de derechos son los individuos, de ahí que no se contemple la posibilidad de los derechos colectivos, ni las relaciones entre derechos individuales y colectivos (Martínez, 2007, p. 183).

Es a partir de estos dos extremos donde comienza a producirse una serie de aportes teóricos con los que se pretende dar una solución a la cuestión del equilibrio entre los derechos individuales y los derechos colectivos. De hecho, hay liberales que defienden la compatibilidad del liberalismo con determinados derechos colectivos. Por ejemplo, Kymlicka distingue dos tipos de derechos colectivos que pueden ser reclamados por un grupo a fin de proteger la estabilidad o la supervivencia de los grupos nacionales, étnicos o religiosos: las «protecciones externas» (el derecho de un grupo frente al resto de la sociedad) y las «restricciones internas» (el derecho de un grupo contra sus propios miembros). Kymlicka considera que el liberalismo es compatible con la defensa de las «protecciones externas» pero no lo es con la aplicación de las «restricciones internas» (Kymlicka, 1996, p. 184).

Por su parte, Charles Taylor, partiendo de la tradición liberal asume la necesidad de la identidad cultural como un elemento que requiere de cierto grado de reconocimiento. En su propuesta (Taylor, 1993), precisamente lo que plantea es el requisito de recoger esta necesidad de reconocimiento, en términos de identidad, que desde los grupos culturales demandan, en un marco liberal. Satisfacer estas demandas permite una mayor inclusión.

En resumen, en el ámbito del estudio de las sociedades plurales, el multiculturalismo se presenta como un modelo intermedio que recoge las principales características de cómo se ha articulado la diversidad en numerosas democracias occidentales. Ya hemos mencionado que la relevancia de la identidad individual y la diversidad de fuentes identitarias de carácter colectivo son dos aspectos caracterís-

ticos de las democracias contemporáneas. Es decir, las sociedades democráticas se consideran sociedades plurales, sociedades multiculturales. Ahora bien, ¿qué se entiende por sociedades plurales y qué caracteriza a las sociedades multiculturales?

La multiculturalidad como factor estructural de nuestras sociedades lo entendemos aquí como la presencia simultánea en un mismo espacio social y político de individuos y grupos que afirman diferentes identidades culturales y reclaman el reconocimiento de valores, normas, prácticas sociales e instituciones acordes con ellas (Martínez, 2007, p. 150).

La propuesta que se hace desde el multiculturalismo parte del hecho de que existen ciertos grupos culturales en contacto con otros que tienen, o al menos reclaman, cierto grado de visibilidad social como tales y una determinada presencia pública (además de ciertas protecciones y ciertos reconocimientos por parte del Estado para sus rasgos específicos: derechos de autogobierno, etcétera).

Hablaremos de multiculturalismo en sentido estricto cuando la estrategia de «política de la diferencia» que se propone, o al menos la que se acepta como positiva, sea la de la separación (relativa) de los grupos (con sus espacios físicos, sus instituciones, sus fiestas, etc.) (Etxeberria, 2004, pp. 49-50).

En este sentido, es importante resaltar que «la sociedad multicultural no es un mosaico de cinco o diez identidades culturales fijas, sino una red elástica de identificaciones cruzadas y siempre mutuamente dependiente de una situación determinada» (Baumann, 2001, p. 148). Así pues, el equilibrio entre expresiones culturales mayoritarias y minoritarias bascula en el tiempo en función del tipo de expresiones, al igual que el hecho de ser grupos culturales tradicionales o modernos.

La pluralidad de las sociedades modernas se ha tomado desde una doble perspectiva. Por un lado, como un elemento fáctico o descriptivo de la existencia de diversas categorías identitarias dentro de sociedades plurales. Y por otro, desde una concepción normativa, es decir, como una apuesta política e institucional a favor de la pluralidad (Etxeberria, 2004, p. 42; Maclure, 2010, p. 39).

En efecto, la existencia de pluralidad es un elemento característico de las sociedades modernas (si bien es cierto que en algunas de ellas se da en mayores dosis que en otras), y es en este sentido que

«la multiculturalidad se presenta como una expresión de la condición humana» (Etxeberria, 2004, p. 15). Sin embargo, la forma de articularse de dicha diversidad, cómo se normativiza o regula, difiere de una sociedad a otra, ya que no en todas se apuesta, se promueve o se reconoce esa pluralidad de igual manera. Sólo en aquellos contextos en los que se da un reconocimiento o impulso explícito de la pluralidad se puede considerar como una sociedad pluralista o multicultural.

Todo esto deriva en diversas propuestas de gestión de la diversidad. Los matices y diferencias en la forma de materializarlas nos ofrecen un abanico de opciones. Así, en lo que respecta a los modelos de la gestión política de la diversidad, podemos encontrar diversas clasificaciones. En el cuadro siguiente (n.º 3) planteamos una posible clasificación a partir de varias fuentes:

**Cuadro 3. Modelos de la gestión política de la diversidad**

Modelo	Descripción
1. Asimilación	Preponderancia de una cultura, una progresiva uniformización de la sociedad. En este modelo la diversidad no es valorada positivamente o, al menos, no se valoran las expresiones minoritarias.
2. Fusión – Mestizaje (Interculturalidad)	El planteamiento de este modelo derivaría en una fusión de las diversas expresiones culturales produciéndose un híbrido cultural. De manera que en el nuevo modelo todas las expresiones culturales se sintieran como parte de la misma.
3. Multiculturalismo	Una convivencia entre las diversas expresiones disponiendo de un suelo común.
4. Diferencialismo Segregación/ marginación	Un reconocimiento con separación de las diversas expresiones culturales, dotando de cierto grado de autonomía y sin mucho contacto con el resto de los grupos culturales.

Fuente: elaboración propia a partir de: Ruiz Vieytez, 2011b, pp. 118-123; Martínez, 2007, p. 160; Giménez, 2010, p. 19; Vertovec, 1996.

Dentro de las principales críticas hacia la cuestión del multiculturalismo cabe señalarse:

- Aquellas que alertan del riesgo de crear grupos cerrados en los que los derechos individuales quedan eliminados, sobre aquellas cuestiones relacionadas con el riesgo de entrar en el polémico sendero de los derechos colectivos. Estas limitaciones a las libertades individuales plantean el peligro de desarrollar prácticas segregacionistas en el peor sentido del término (por ejemplo, el racismo). Las críticas de Sartori (Sartori, 2003) al multiculturalismo podrían encajar en este grupo (el autor apoya el pluralismo, el multiculturalismo va contra el pluralismo al favorecer grupos cerrados).
- Otro grupo de críticas hace referencia a los riesgos de que el apoyo a la diversidad cultural aboque a un relativismo cultural, de tal manera que la cohesión social quede minada y que indirectamente fomente el separatismo de las diversas comunidades culturales al interior del Estado. Estaríamos frente a comunidades paralelas que amenazan la cohesión social, enemigos cultivados al calor del relativismo cultural de las prácticas medievales que subvierten nuestros valores y estilos de vida (Ivinson, 2010, pp. 12-15; Lentin y Titley, 2001).
- Un último grupo de críticas ha sido expuesto en los últimos tiempos, en el marco de diversos acontecimientos en Europa, relacionadas con el rechazo a valores comunes, el apoyo a prácticas reprobables, el refugio a terroristas, etc. Y, en general, a varios temas que surgen en torno a esta cuestión, como por ejemplo: el miedo al choque entre culturas (fundamentalmente islam y Occidente), la diversidad étnica y nacional como amenaza a la cohesión social, la situación socioeconómica de los inmigrantes, las políticas de inmigración y asilo, entre otros (Vertovec y Wessendorf, 2010, pp. 4-12).

A la luz de estas críticas a la propuesta del multiculturalismo y del reconocimiento de las particularidades de los grupos identitarios en el interior de las democracias liberales, son dos los elementos que identificamos como requisitos imprescindibles para eludir los principales riesgos indicados.

Por una parte, es necesario tener identificados los elementos que son compatibles con los fines liberales, en los términos que nos plantea un ordenamiento jurídico basado en los derechos y libertades recogidos en el marco constitucional, y aquellos que no lo son (De Lucas, 2009, p. 4; Ivison, 2010, p. 10). La necesidad de establecer un límite al pluralismo reside en el reconocimiento y asunción de los valores democráticos de los derechos humanos como el marco común denominador.

Por otra parte, y en sintonía con lo anterior, el Estado debe «garantizar que toda persona posea la libertad y las oportunidades básicas de decidir qué clase de vida elige vivir dentro de la gama de posibilidades que una sociedad democrática debe ofrecer a todos sus integrantes» (Gutmann, 2008, pp. 95-97). En este sentido, se ha de garantizar la posibilidad de que quien quiera salir del grupo cultural al que pertenece pueda realizarlo. La cuestión está en la búsqueda de un equilibrio entre la autonomía personal y el límite de los grupos.

[...] el Estado democrático puede proteger un solo y único derecho fundamental de los reclamos de los grupos culturales: el derecho de los individuos de salir de los grupos culturales (Gutmann, 2008, p. 92).

## 2.5. MIGRACIONES Y DIVERSIDAD RELIGIOSA

Kymlicka hace referencia a tres tipos de grupos minoritarios, con encaje en el modelo liberal, que suscitan mayores retos en el marco de su planteamiento del multiculturalismo: las minorías nacionales, los pueblos indígenas y los inmigrantes (Kymlicka, 1996). En el contexto europeo, los planteamientos relacionados al multiculturalismo, los diferentes estudios y la copiosa bibliografía que sobre este tema se ha publicado han estado vinculados a la cuestión migratoria (Sartori, 2003; Vertovec y Wesendorf, 2010). Con relación a la cuestión de la diversidad religiosa, en los últimos tiempos el binomio inmigración y religión ha sido una de las combinaciones que más atención ha recibido desde el ámbito académico y desde la gestión de la diversidad (Bramadat y Koenig, 2009; Moreras, 2006). Si bien la diversidad religiosa no es una cuestión únicamente ligada al fenómeno migratorio, tampoco es un aspecto totalmente ajeno a la nueva realidad de las sociedades europeas. Es por ello que abordaremos brevemente este elemento.

En el contexto europeo, los debates en torno al multiculturalismo vienen generados a partir del fenómeno migratorio, que en relación con el hecho religioso, ha permitido un incremento de las nuevas confesiones, una mayor visibilidad de la pluralidad, y la apertura de una gran cantidad de opciones de vida. Si bien la cuestión de las minorías nacionales también tiene una proyección pública importante, la cuestión migratoria está teniendo una función de resonancia significativa, entre otras razones por situar en el debate público la articulación de las identidades culturales tradicionales minoritarias y las «nuevas» identidades culturales producto del fenómeno migratorio. En este

sentido, la potenciación de la pluralidad plantea retos a las sociedades occidentales.

El vínculo entre migraciones y religión en el marco del multiculturalismo, como desafío en las sociedades occidentales, gira en torno a dos cuestiones: a) la incorporación o implantación de religiones inexistentes con antelación a la llegada de población inmigrante o el incremento de personas vinculadas a confesiones minoritarias existentes previamente y b) el papel que desempeñan las religiones en cuanto a la integración de las personas inmigrantes: la capacidad para integrar a sus seguidores, su aportación a la integración en las sociedades occidentales o el grado en el que fortalecen valores e identidades que suponen un riesgo a los valores occidentales y de las sociedades democráticas liberales.

Es en este marco en el que cobra mayor relevancia la cuestión religiosa, en la aproximación que desde el multiculturalismo se hace a la misma.

En primer lugar, en un contexto de globalización, los movimientos de población traen y llevan consigo diversas religiones. Los fenómenos migratorios tienen la particularidad de hacer más plurales las sociedades democráticas desde un punto de vista cultural (lingüístico, costumbres, identidad nacional, identidad religiosa, etc.). En cuanto a la cuestión religiosa, estos movimientos refuerzan la religión mayoritaria o engrosan el grupo de personas que no se identifican con ninguna confesión, pero también potencian confesiones minoritarias existentes (debido a su pertenencia previa en sus lugares de origen), y, como no puede ser de otra manera, también «importan» sus propias religiones.

En segundo lugar, la llegada de población inmigrante a las sociedades tradicionalmente homogéneas está generando una amplificación de los debates sobre las fórmulas para gestionar la diversidad, de las cuales ya hemos hecho referencia en páginas anteriores. En el caso del fenómeno religioso, como veremos más adelante, procesos como los del declive de la identificación religiosa de la población autóctona con la confesión mayoritaria, unido al hecho de la llegada de población inmigrante con tradiciones religiosas distintas pero ya presentes en las sociedades europeas están suponiendo un cambio significativo en la realidad sociorreligiosa. En la mayoría de los casos genera cierta confusión la mezcla entre ambas: diversidad religiosa y población inmigrante, ya que se tiende a identificar diversidad religiosa con inmigración.

Por último, más allá de la posible confusión de planos entre diversidad religiosa y población inmigrante, las Iglesias o comunidades religiosas pueden desempeñar un papel importante a la hora de faci-

litar o dificultar la integración de dicha población. La identificación religiosa no es sólo fuente de apoyo emocional, sino también un factor mantenedor y constructor de identidad en un proceso tan cambiante como el migratorio. Las redes sociales creadas a partir de las prácticas religiosas de los inmigrantes son un elemento a tener en cuenta en su integración en la sociedad receptora. En ocasiones, estas prácticas facilitan su entrada en contacto con los nacionales (sobre todo ocurre en el caso de los católicos en España), también les pone en relación con personas de la misma religión, ya sean connacionales o de países diversos (Martínez, 2007, p. 207).

En el caso español, son diversos los estudios que se han centrado en esta cuestión de la población inmigrante y el papel que desempeña la religión en el proceso de integración (Perea y Sáez de la Fuente, 2008; Vidal y Martínez, 2006). El foco de la atención a la diversidad religiosa se ha planteado desde una perspectiva del fenómeno de la inmigración. Por una parte, en cuanto al incremento de las comunidades religiosas minoritarias, y por otra, en cuanto a las principales características de éstas, así como a la finalidad de las mismas en lo que respecta a las necesidades de la población inmigrante. Además de la cuestión de la integración, la presencia de confesiones en un principio ajenas a la realidad social nativa plantea otras preocupaciones derivadas del encaje de las prácticas sociales y religiosas de estas «nuevas religiones».

En definitiva, la población inmigrante genera nuevos retos a las sociedades democráticas. Incorpora nuevas realidades en términos religiosos y las ya existentes se ven fortalecidas e incrementadas por su presencia. El papel de la inmigración en la expresión social de la diversidad religiosa es indiscutible, si bien, desde la perspectiva de la relación entre las entidades religiosas y las instituciones públicas, la cuestión es algo más compleja que la simple ecuación que relaciona la diversidad religiosa al fenómeno de la inmigración. Todo ello tiene una connotación mucho más marcada si tomamos en consideración el contexto particular europeo, un espacio en el que la llegada de población inmigrante se combina con un descenso de las creencias religiosas tradicionales.

## SECULARIZACIÓN, PLURALISMO Y RELIGIONES PÚBLICAS

La cuestión del estudio de la religión en las sociedades modernas forma parte de los orígenes de la sociología como ciencia, tanto en lo que respecta a la centralidad que tradicionalmente había jugado la religión en las sociedades europeas, como en el intento de explicar los cambios y las transformaciones de las sociedades modernas y la presencia de las religiones en las mismas (Esteban, 2008). Abordar el pluralismo religioso, y su proyección pública en las sociedades democráticas, exige hacer una referencia, al menos breve, a la teoría o teorías de la secularización.

El núcleo de su planteamiento gira en torno a la progresiva desaparición de la religión en el marco de la modernidad. A lo largo del tiempo, la realidad ha ido cuestionando esta supuesta «desaparición total» del hecho religioso en las sociedades modernas y occidentales. Tanto en el siglo pasado como en el actual, se sigue planteando este hecho, aunque la realidad viene cuestionando ese elemento central. Una prueba de ello es que los debates sobre la presencia de la religión en las sociedades modernas han ido extendiéndose a otras cuestiones. En este apartado abordaremos el alcance de la secularización, su perspectiva teórica y el papel de la religión en las sociedades modernas.

### 3.1. LA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN

El debate ampliamente abordado, a lo largo del siglo pasado, sobre la cuestión de la pervivencia de las religiones en las sociedades

modernas no ha desaparecido con el cambio de siglo, más bien se ha mantenido e incluso intensificado, tal y como podemos deducir de la gran cantidad de estudios y publicaciones que se vienen produciendo (Bader, 2011; Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012; Esteban, 2008). Estos debates alcanzan un ámbito global, si bien, donde mayores aportaciones y reflexiones surgen es en torno al contexto europeo, tradicionalmente asociado a los postulados clásicos de la secularización. Se afirma que, en comparación con otras zonas geográficas, en lo que respecta a sociedades modernas, en particular Estados Unidos, Europa viene siendo una zona altamente secular (Davie, 2000), ya que prácticamente la totalidad de indicadores que se vienen utilizando en este campo (creencias, asistencia al culto, relaciones entre los Estados y las confesiones, etc.) muestran un declive de la religión en el Viejo Continente (Delanty, 2011, p. 78). En los términos de autoidentificación religiosa, así como de cumplimiento de prácticas religiosas, ciertamente, la religión ha perdido relevancia en las sociedades europeas.

No obstante, más allá de los estudios y análisis de esos datos y tendencias, están de actualidad las controversias y reflexiones sobre la presencia de las religiones en las sociedades occidentales, así como sobre cuáles y cómo deberían ser esas presencias (Bader, 2012; Casanova, 2012). Las nuevas realidades, entre la que aquí afrontamos la de la multiculturalidad, han contribuido a amplificar la vertiente pública y la proyección social del hecho religioso.

Conceptos tales como secular, secularización, secularismo, laico o laicidad en muchos casos se refieren a la misma cuestión. Por ello, para tener cierto marco de claridad, resulta de utilidad tomar como punto de partida la ubicación del origen etimológico del término secularización. Éste, procede del término secular (*saeculum*), y hace referencia a la vida terrenal o no religiosa (Casanova, 2000; Marra-mao, 1998, p. 17). Su encarnación en la vida cotidiana ha derivado en una sedimentación semántica del término, en cuyo sustrato podríamos identificar la distinción entre lo religioso y lo terrenal (Bader, 2011, p. 18; Berger, 1971, pp. 151-163; Casanova, 2000, p. 15). En el plano teórico, por secularización se entiende el proceso histórico real por medio del cual el sistema de clasificación medieval dual desaparece y es sustituido por nuevos sistemas más complejos de estructuración entre las esferas mencionadas: la religiosa y la secular/terrenal (Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012, pp. 36-37; Casanova, 2000, p. 30).

A partir de esas distinciones y de la evolución temporal, se ha derivado en el desarrollo de un *corpus* teórico estrechamente ligado a la

cuestión de la religión en las sociedades modernas. La separación de esferas indicada es la que marcó la definición tradicional de secularización, que «ha sido la que expresaba el creciente y progresivo ocaso de la religión, que terminaría con su definitiva desaparición en las sociedades modernas. En términos weberianos, el desarrollo de la racionalidad, acompañado de la Ilustración llevaría a la desaparición de las creencias religiosas, ya que éstas hacían parte de las sociedades tradicionales» (Norris e Inglehart, 2004, p. 217). El devenir teórico de la secularización se ha desarrollado fundamentalmente en la academia europea. En parte, se puede comprender este vínculo, ya que este término se ha relacionado estrechamente al cristianismo; tanto, que en diversos espacios se ha planteado el mundo occidental moderno, la Europa cristiana, como el único lugar en el que se podían dar las condiciones para la secularización, contemplando el cristianismo como germen de la secularización (Berger, 1997, pp. 160-181; Gauchet, 2005; Martin, 1978).

En el mismo contexto, los conceptos de modernización y secularización han sido, con frecuencia, conceptos entrelazados y, en no pocas ocasiones, se han planteado como procesos paralelos, llegando a identificarse conjuntamente (Esteban, 2008, p. 294). El hecho de que la religión haya tendido hacia espacios más marginales y su peso o centralidad hayan declinado en paralelo a la modernización de las sociedades, así como que éstas se hayan vuelto más complejas, han contribuido al declive en su relevancia social y han confirmado los postulados de la teoría de la secularización (Davie, 2000, p. 24; Esteban, 2008, p. 294; Luhmann, 2007, p. 241; Martin, 1978, p. 1).

Pero, abordar la cuestión de la secularización en su integridad conduce, en ocasiones, a una cierta confusión. Por ejemplo, cuando se parte de un entrelazamiento de la modernización y secularización. Por ello, cobra un especial significado la referencia a la «secularización como un concepto multidimensional» planteado por Karel Dobelaere.

A pesar, o precisamente por ello, del extenso debate y análisis que se ha dado sobre esta cuestión, se pueden identificar varios aspectos relacionados con el proceso de secularización que han conducido a una gran dispersión conceptual en la interpretación de su significado. De ahí, su efecto en la abundante literatura disponible, en la que podemos disponer de un amplio abanico de tradiciones heterogéneas sobre este término, siendo en muchos casos planteamientos bien distintos y con posiciones de difícil encuentro (Luhmann, 2007, p. 242).

En primer lugar, la principal confusión que se da con relación a la secularización es la que vincula los procesos históricos de ésta con

las consecuencias que se auguraban de esos procesos sobre la religión, concretamente con la referencia explícita de la gradual tendencia a que la religión desaparezca en un estadio final del proceso histórico de la secularización. Esta lectura errónea enlaza procesos que aparentemente hacen referencia a elementos análogos, y en los que muchos discursos, provenientes de la Ilustración, han tendido a mezclar progreso con modernización; como consecuencia de ellos, una desacralización de las sociedades en términos en los que se consideraba que a mayor modernización de una sociedad, mayor secularidad y menor religiosidad, y que, por lo tanto, en última instancia derivaría en la desaparición de la propia religión (Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012, pp. 41-42; Casanova, 2000, p. 36). Esta primera confusión es la que vincula modernidad y desaparición de la religión.

En segundo lugar, apuntamos una confusión que ahonda en esta última cuestión. La secularización se identifica con la desaparición de la religión y esto se toma en su vertiente más extrema; una vez perdida la centralidad de la religión en las sociedades modernas, perdido su principio de orden tradicional, aparece el elemento secular y se entiende que la religión no es compatible con este nuevo orden, de ahí la idea de que la religión tiende a desaparecer.

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 ésta es una de sus vertientes extremas, si es que realmente se puede concebir como una posibilidad de descripción aceptable de la convivencia histórica (Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012, p. 43)<sup>1</sup>.

En conclusión, se entiende por secularización «el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos» (Berger, 1971, p. 154). La cuestión es que con el proceso de la secularización se habla de una distinción de esferas, religiosa y secular (o civil), tal y como lo plantea Casanova, que ubica con cierta claridad todas estas cuestiones. A partir de la separación de esferas, sus principales aportaciones giran en torno a la presencia/vigencia pública de las religio-

---

<sup>1</sup> Beriain y Sánchez de la Yncera identifican un tercer elemento de confusión, que es el «que identifica secularización y desencantamiento (lo que Casanova identifica con el error de identificar diferenciación social con privatización religiosa/desprivatización de la religión)».

nes en las sociedades contemporáneas y es por ello quien más herramientas ha aportado en la desmitificación de la teoría de la secularización, en cuanto al planteamiento de la desaparición de las religiones de las sociedades modernas.

### 3.2. LA RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES MODERNAS Y SU CARÁCTER PÚBLICO

Partiendo del hecho de que la religión deja de ser el elemento central en la articulación de la convivencia social de las sociedades modernas, la cuestión principal del debate de la secularización estriba en la presencia de la religión en las sociedades modernas y que, fundamentalmente, ha planteado observaciones y cuestionamientos a la teoría de la secularización en sus postulados más clásicos. En lo que respecta al principal postulado, que es el de la desaparición de la religión, este hecho se ha venido cuestionando desde finales del siglo pasado con las aportaciones de diversos estudios de carácter empírico. Si bien, el declive de la relevancia de las creencias se ha dado en las sociedades fundamentalmente occidentales europeas, la pervivencia de las religiones no se ha visto amenazada. Su carácter público es el principal aspecto que ha tenido cierta trascendencia. En lo que respecta a la pervivencia de las religiones en las sociedades modernas y su proyección pública, y con relación a lo que venimos afirmando, es de especial interés el trabajo realizado por José Casanova a partir de su obra *Religiones públicas en el mundo moderno*. Esta obra así como los posteriores trabajos, que han venido a corroborar sus planteamientos, nos facilitan herramientas para ubicar la cuestión de la pervivencia de las religiones en el contexto actual, así como el proceso de desprivatización que se ha venido dando en las últimas décadas.

Así, siguiendo los planteamientos de Casanova, se pueden identificar tres aspectos o significados relevantes en la teoría de la secularización que son de máxima utilidad para abordar la cuestión de las religiones en las sociedades modernas occidentales. La tesis principal y las subtesis, que plantea este autor, nos presentan una triple clasificación que permite identificar adecuadamente las dinámicas de la secularización en su versión multidimensional (Dobbelaere, 2002).

En primer lugar, la *tesis de la diferenciación* es el postulado central de esta triada, ya que está vinculado al significado etimológico original de la secularización, y se refiere a la separación entre las esferas sociales en dos ámbitos diferenciados como son el secular y el religioso. Esta diferenciación rompe con la clasificación dicotómica

medieval a la que ya nos hemos referido y en la cual los ámbitos religiosos y seculares estaban prácticamente unidos. Diversos procesos históricos, en cierto grado relacionados, rompen con esa clasificación: la Reforma protestante, cuyo mayor impacto fue la introducción del pluralismo religioso en clara ruptura con las pretensiones monopolísticas y universales de la Iglesia católica; el proceso de creación de los Estados modernos, que gradualmente fueron limitando el poder absoluto que tenía la religión de esta esfera de poder civil; la expansión del capitalismo moderno, que rompe con otra de las esferas en las que la religión desempeñaba un papel preponderante, transformando completamente la relación entre la esfera de la economía y la de la religión y por último, la primera revolución científica, que cambia radicalmente las tensiones existentes entre fe y razón habidas hasta la fecha, ya que la Ilustración newtoniana dio inicio a una nueva forma de obtener y verificar la verdad que tensionaría la relación entre fe y razón. Todos estos procesos incidieron en la separación entre el poder de lo terrenal (político) y el poder de lo trascendente (religioso), siendo ésta una de las principales aportaciones desde la teoría de la secularización en lo que respecta a la distinción de las esferas institucionales (Casanova, 2000, pp. 37-44).

El segundo elemento es el que recoge la *tesis de la decadencia de la religión*, y que precisamente hace referencia al declive de la religión en las sociedades modernas, ya sea en términos de relevancia de las religiones o en cuanto a la religiosidad y sus diversas dimensiones. El advenimiento de la modernidad en las sociedades europeas viene acompañado de un planteamiento en el que la religión desaparece de las mismas. Sin embargo, Casanova resalta diversas observaciones respecto a la dificultad de medición de estos aspectos, así como en lo que respecta a su validez universal. Dejando de lado la cuestión de la desaparición de las religiones en las sociedades modernas, hecho que no comparte, si constata el progresivo declive de la religión en Europa Occidental, y no así en el resto de las sociedades modernas a nivel mundial (Casanova, 2000, pp. 44-57).

Por último, en tercer lugar, encontramos la *tesis de la privatización de la religión*, y que fundamentalmente enlaza con la obra de Thomas Luckmann, *La religión invisible*. Este postulado hace referencia al desplazamiento de lo religioso desde lo público a la esfera de lo privado, entendiéndose por ésta el ámbito del individuo o de la familia. Su planteamiento es que en la modernidad, la religión se retira del espacio público y, por lo tanto, la búsqueda de lo trascendente queda recluida al ámbito más íntimo del sujeto, de ahí la referencia a que la religión se hace invisible. En el marco de este proceso de re-

tramiento de lo religioso al ámbito privado (o individual) es donde la invisibilización de la religión, que observa Luckmann, es de especial interés para comprender el proceso de desinstitucionalización o privatización de la religión. Es en este sentido en el que se hace referencia a la desaparición de la religión del ámbito público y de cómo la religión pasa a ser un elemento más del ámbito individual o privado, siendo una de las principales explicaciones dadas a la decadencia de la religión y a su desplazamiento (Casanova, 2000, pp. 57-63).

Una de las principales contribuciones de Casanova es la de disponer de instrumentos analíticos para aproximarnos al fenómeno religioso en el marco de las sociedades modernas. Si bien concuerda con el planteamiento de la teoría de la secularización en los términos de la tesis de la diferenciación, diverge y aporta diversos matices a los otros planteamientos. Estos planos analíticos proporcionan mayor utilidad para desgranar y medir las diversas dimensiones que nos plantea la teoría de la secularización. Resulta interesante y complementaria esta perspectiva, ya que incorpora elementos que permiten explicar mejor el uso del término en el ámbito sociológico<sup>2</sup>.

En síntesis, los indicadores que nos muestran las diferentes oleadas de las teorías de la secularización en términos del declive (en datos sobre autoidentificación religiosa, afiliación religiosa o asistencia a eventos religiosos) no son suficientes como para concluir que las religiones vayan a desaparecer en el marco de las sociedades modernas (Dobbelaere, 2002, pp. 82-93). La diferenciación de esferas (religiosa, secular) así como los diferentes planos de análisis (en el marco de la sociedad, de las propias confesiones, etc.) nos ayudan a explicar los cambios que se han producido en las cuestiones relacionadas con las creencias en el marco de las sociedades occidentales. En este sentido, la mayoría de las religiones de esta era postsecular siguen siendo religiones públicas, no de Estado, y esto refuerza la subtesis de la desprivatización (Casanova, 2000). El ejercicio de la fe en el ámbito privado puede darse efectivamente en las sociedades modernas, sin embargo, esto no exime de la voluntad de una proyección pública de la religión, o de las diversas confesiones, pues su privatización no deja de ser una forma de invisibilizarla (Luckmann, 1973).

Esta desprivatización de la religión y su carácter público, en tanto nos referimos al sentido de su proyección pública y del querer participar de la agenda pública (en mayor o menor grado), dependerá de

---

<sup>2</sup> Como complemento a Casanova encontramos las aportaciones de Dobbelaere, 2002 que menciona tres niveles de secularización: el individual, el societal/social y el organizacional/institucional.

cada contexto. Un aspecto relevante del debate sobre la presencia pública de las religiones, que abordaremos más adelante, y que ya ha hecho su aparición en las páginas previas, es el de los límites a su presencia pública. Derivado de la tesis de la diferenciación, encontramos los diversos modelos de relación entre ambas esferas, entre Estado secular y religiones. Asumiendo que en las sociedades contemporáneas la religión no es un elemento privado, sino que plantea una proyección social y pública, la clave está en el equilibrio que se ha de mantener entre las dos esferas en el marco de las estructuras democráticas liberales (Delanty, 2011, p. 79).

# ESTADO, RELIGIÓN Y DIVERSIDAD

En el apartado anterior hemos abordado la cuestión de la secularización, en particular la cuestión de la diferenciación entre las esferas seculares de las instituciones y las normas religiosas. Este proceso no ha sido fácil; de hecho no todos los Estados europeos se caracterizan por una estricta separación entre la esfera religiosa y la estatal. La realidad nos muestra que existen diversas alternativas en cuanto a la organización política de los Estados y sus relaciones con la religión en general, así como con las confesiones mayoritarias y minoritarias en particular.

El propósito de este apartado es hacer una revisión teórica de las diferentes opciones sobre la relación entre Estado y religión en las democracias europeas, planteando una escala de modelos que oscila entre los estados reconocidos como confesionales y aquellos que se basan en una separación estricta con las confesiones religiosas. Después, profundizaremos en el concepto de laicidad positiva como el instrumento que mejor percibimos para articular la diversidad religiosa en las sociedades democráticas. Finalmente, abordaremos la cuestión de la gestión pública de la diversidad religiosa, en concreto el reconocimiento y la respuesta del Estado a las necesidades y demandas de las confesiones minoritarias.

### 4.1. MODELOS DE RELACIÓN ENTRE ESTADO Y RELIGIÓN

La forma en la que los Estados se relacionan con las confesiones existentes bajo su jurisdicción marca el modelo de Estado que consti-

tuyen, en cuanto a la cuestión religiosa se refiere. Existe un abanico de fórmulas que varía según el grado de respuesta que dan las democracias liberales a las demandas relacionados con la religión.

La respuesta que desde los Estados se da a la cuestión religiosa es diversa y compleja. Es el resultado de una sedimentación histórica que ha dependido de la evolución social y cultural de cada sociedad, de la mayor o menor centralidad que la religión ha jugado en cada uno de los países europeos, así como de la evolución normativa internacional desde mediados del siglo xx. Todo ello, ha conformado un panorama bastante plural en lo que a las relaciones Estado-confesiones se refiere.

Trazaremos una primera aproximación a las posibles (o existentes) formas de relación que se dan en el contexto europeo para, a partir de ahí, plantear una serie de modelos que permita recoger las respuestas de los Estados a la cuestión religiosa, en general, y a la diversidad religiosa, en particular.

Partimos del supuesto de la existencia de una variedad de confesiones, con una mayor o menor relevancia y cuya relación con el Estado puede darse de manera desigual de acuerdo con la presencia y trayectoria de las mismas en un territorio determinado, fundamentalmente debido a la propia historia social y política del país.

Asimismo, nos valemos de los modelos separación/asociación con los que, desde las ciencias sociales, se realizan los estudios sobre los tipos de relación entre Estado e Iglesia (confesiones) y a partir de los cuales se definen los regímenes como «republicanos» y «liberales» o «pluralistas» de laicidad; en función de posturas más restrictivas o más abiertas con la práctica religiosa.

Por su parte, sabiendo que la separación y la neutralidad estricta no se llevan nunca a la práctica de manera integral (Taylor y Maclure, 2010, pp. 40-44), la tipología de Estados que planteamos oscila entre tres patrones generales: a) el establecimiento eclesial formal, b) una separación estricta del Estado y la religión y c) una separación formal con un cuasiestablecimiento informal de una pluralidad de confesiones (Bader, 2009; Bader, 2012; Casanova, 2012; Nussbaum, 2011; Stepan, 2001).

Es así como el ejercicio efectivo de la libertad religiosa, en el marco de las democracias liberales, fundamentalmente a través de sus prácticas, es determinado por el modelo establecido de relaciones entre Estado y confesiones. Como vemos, el abanico de opciones puede ser amplio. Para la clasificación de los modelos nos guiamos por una serie de consideraciones clave, tales como el establecimiento o no de la confesionalidad del Estado y el grado de institucionalización de la

monoconfesionalidad o del pluralismo (fórmula dura o blanda) (Bader, 2003). Desde el punto de vista de la gestión de la diversidad religiosa, también consideramos la relación entre las confesiones mayoritarias y las minoritarias, así como el tratamiento dado a la proyección pública o privada de las confesiones.

En otras palabras, los modelos que planteamos se pueden concretar de la siguiente forma: a) el modelo de Estado confesional, b) el modelo de Estado cooperativo, c) el modelo de protección bilateral, d) el modelo de protección unilateral y e) el modelo de separación estricta. A continuación describimos brevemente cómo entendemos cada uno de ellos.

#### *a) Modelo de Estado confesional*

Una primera opción, con relación al tipo de respuesta que el Estado da a la cuestión religiosa, es el modelo de Estado confesional. Un modelo en el que se establece una religión como confesión oficial del Estado. Esta confesionalidad puede ser de carácter monopolístico, de tal manera que solamente se permite la existencia de una única confesión, o puede darse un tipo de confesionalidad que permite la existencia de otras confesiones (Bader, 2003). El hecho de que el Estado sea confesional con relación a una religión no limita el reconocimiento de la libertad de conciencia y de religión. De hecho, ese modelo puede disponer de una serie de mecanismos para proteger la libertad de conciencia de quienes no profesen creencia a ninguna religión y otra serie de mecanismos para garantizar la libertad religiosa de aquellas personas que no formen parte de la religión oficial.

#### *b) Modelo de Estado cooperativo*

Un segundo tipo de modelo es aquél en el que se da un reconocimiento de la libertad religiosa, atendiendo a todas aquellas confesiones que tienen presencia en el ámbito territorial del Estado. El reconocimiento explícito implica la existencia de un mecanismo de cooperación entre el Estado y las confesiones. El término que denomina este modelo podría ser el de «gobernanza asociativa» (*associational governance*) de Bader<sup>1</sup>. El planteamiento de esta opción se ca-

---

<sup>1</sup> En otros trabajos ha denominado modelos de características similares como *constitutional pluralism* o *plural establishment*. La diferencia entre éstos dos y el mencionado

racteriza por una consideración positiva de la diversidad religiosa, y, por lo tanto, este modelo contempla un gran número de acciones que permita una presencia y participación mayor de las distintas religiones en las democracias liberales.

### *c) Modelo de protección bilateral*

En tercer lugar, el modelo de protección bilateral se establece una reciprocidad en las relaciones entre las religiones y el Estado mediante mecanismos para garantizar y proteger las respectivas esferas de actuación. El primer condicionante es el hecho de que no se dé un establecimiento constitucional respecto a una determinada confesión. En segundo lugar, existe cierto grado de acuerdo de no interferencia (protección bilateral/*twin toleration*) que permite no sólo el culto privado sino que también permite la organización de grupos en el marco de la sociedad civil, y de la participación en la esfera política (Stepan, 2001, p. 222). La bilateralidad de este modelo reside en la reciprocidad de las dos esferas (convicciones ético-religiosas y legitimidad de la justicia democrática). De esta manera, la invocación por parte de los ciudadanos religiosos a sus convicciones de conciencia, para ser exceptuados por la ley, establece la posibilidad de que esos posicionamientos puedan ser criticados con el mismo criterio desde la arena política (Gutmann, 2008, p. 262). La clave de este modelo reside en un respeto mutuo y en un juego de pesos y contrapesos entre las reglas de las democracias y los compromisos éticos.

### *d) Modelo de protección unilateral*

Como una derivada del modelo anterior, en cuarto lugar se encuentra el modelo denominado por Amy Gutmann como el de protección unilateral. Se trata de una combinación entre el modelo confesional y el de protección bilateral. Se caracteriza por el hecho de que desde el Estado se establece una protección especial de la religión (o religiones). La idea subyacente implica un modelo mediante el cual se pretende garantizar al máximo el acomodo de las confesiones, permitiendo su protección por encima de las normas reguladoras

---

en el texto está en el carácter más proactivo por parte del Estado en el modelo de gobernanza asociativa.

del Estado, respaldando la cabida a la conciencia mucho más allá de las leyes legítimas (Gutmann, 2008, p. 261).

*e) Modelo de separación estricta<sup>2</sup>*

Por último, en quinto lugar, encontramos un modelo caracterizado por la separación estricta entre la esfera estatal y la esfera religiosa. El exponente más radical sería el de un Estado laico en el que no se establecería ningún tipo de relación con las confesiones más allá de la que se podría dar con el resto de los ciudadanos. Este modelo se plantea como la mejor opción para salvaguardar la autonomía de cada una de las dos esferas y evitar una interferencia que corrompa a cada una de ellas, «la separación estricta presenta el atractivo de una cierta simplicidad teórica: la política democrática debería separarse de los compromisos de la conciencia de los creyentes porque esos compromisos son particularistas, no compartidos por el público, y por lo tanto los creyentes no deberían esperar un apoyo especial del Estado» (Gutmann, 2008, p. 250). Por lo tanto, este modelo supondría una neutralidad ideológica y religiosa de los poderes públicos y la separación entre el Estado y las confesiones religiosas en todos los ámbitos de carácter público. Este no-establecimiento reconoce el pluralismo en el ámbito privado, pero no toma parte de ninguna manera en el ámbito público.

En síntesis, la cuestión del modelo de relación entre confesiones y Estado, implica contemplar el lenguaje de la libertad (para ejercer la fe o no ejercer ninguna) y la igualdad (entre todas las concepciones o cosmovisiones, incluidas las no religiosas). La total separación entre Iglesia/confesión y Estado de una manera literal es prácticamente imposible. El patrón histórico de estas relaciones, al menos en el contexto europeo, no lo facilita y, por otra parte, no parece del todo deseable que esta separación sea tan estricta. En efecto:

¿Qué grado de separación es bueno y cuál es malo? Ésta es la pregunta que debemos hacernos. Y sólo podemos contestarla correcta-

---

<sup>2</sup> También existiría una derivada de este modelo en el sentido de que se dé una valoración negativa de la religión, tanto en la esfera pública como en la privada. No la abordamos porque este posicionamiento no es acorde con la gestión de la diversidad religiosa o no encaja como modelo de relaciones entre el Estado y religiones. «Se podría mencionar una variante de este modelo que sería aquel que recogiera las posiciones antirreligiosas, un modelo militante laicista en el sentido de que el valor de la religión es negativo. Toda religión debería estar desfavorecida de la esfera pública» Nussbaum, 2011, pp. 52-57.

mente recurriendo a otros valores más fundamentales, en concreto, a los valores referentes a la igualdad de posición en la comunidad y a la igualdad de libertad (Nussbaum, 2011, pp. 46-47).

#### 4.2. LA LAICIDAD COMO PRINCIPIO DE ARTICULACIÓN DE LA DIVERSIDAD

La laicidad es un término clave para abordar la articulación del hecho religioso en una sociedad secular. En el marco de las democracias liberales, el concepto de laicidad podría ser empleado como un instrumento que permite operar, o mejor aún, traducir en marcos jurídicos y constitucionales el proceso de secularización vivido en las sociedades modernas. Esto es «el proceso por el que las prácticas sociales en sentido amplio (sociales, culturales, políticas, jurídicas) se emancipan de los marcos normativos religiosos que les servían de referencia» (Morondo, 2012). «El proceso de emancipación de lo religioso, que ha producido una sustitución del valor de lo religioso por el de la razón, vinculada a los valores de la Ilustración, es la principal característica en el origen de la laicidad» (Peña-Ruiz, 2001).

La idea de laicidad está directamente relacionada con un contexto determinado, de ahí que su mayor o menor desarrollo varíe de un Estado a otro. El panorama europeo es muy desigual en términos de los modelos de Estado que se han establecido con respecto a la relación entre el Estado y la religión (Iglesia o confesiones religiosas). Como se ha indicado en el apartado anterior, este tipo de modelos va desde una identificación clara del Estado con una religión determinada (primordialmente la religión mayoritaria o predominante), como es el caso del modelo confesional, hasta una separación estricta entre Estado y religión donde se relega a esta última a la esfera exclusivamente privada y se le desconoce cualquier tipo de proyección pública. Sin embargo, también ha estado presente una opción intermedia que Delanty ha denominado el «multiculturalismo de conocimiento mutuo»<sup>3</sup>, en la que se constata una pluralidad de opciones de vida que se reconocen mutuamente y en donde, posiblemente, encaje mejor el concepto de laicidad, que en algunos ámbitos recoge el término de laicidad positiva.

---

<sup>3</sup> Delanty afirma que más que una separación entre lo privado y lo público, lo que es necesario es un multiculturalismo de conocimiento mutuo. Su argumento es que la laicidad (*secularism*) no es un corte claro e irreversible en la cultura europea, sino más bien un proceso que es expresado de múltiples formas.

Ahora bien, el espacio político donde se plasma todo esto integra un conjunto de valores, fines y procedimientos diversos y válidos, que en la mayoría de las ocasiones entran en conflicto. Es este el motivo por el que Taylor y Maclure hablan de regímenes de laicidad derivados de las diferentes formas de separación y de reconocimiento de las confesiones religiosas, y a partir de los cuales se han ido introduciendo distintos adjetivos o calificativos a la laicidad. No es de extrañar que ante conceptos aparentemente neutros, como el de laicidad, se hayan acoplado otros términos para matizar su sentido dotándole de un carácter descriptivo que previamente se haya podido pervertir por su aplicación real no adecuada. La evolución en distintos contextos geográficos e históricos ha incidido indudablemente en la percepción del término. Su surgimiento y su evolución temporal, con la aplicación práctica en esos contextos, nos dan una idea de la cuestión (Velasco, 2005).

El concepto de laicidad supone la búsqueda del equilibrio entre libertad e igualdad propio de las democracias liberales que, en relación con la cuestión religiosa, hace alusión al reconocimiento de la libertad de conciencia y de religión para las personas que forman parte de la comunidad política en cuestión. Además, incluye la búsqueda de fórmulas y patrones para que el establecimiento de la relación entre Estado y religión sea respetuoso con todas las opciones existentes al interior del mismo.

Las democracias liberales tienen reconocida la libertad de conciencia y de religión como derecho fundamental en su ordenamiento jurídico-normativo. Si bien, este reconocimiento se ve desarrollado de manera desigual en función del modelo que se ha establecido en cada uno de esos ordenamientos, el hecho es que la inclusión de este derecho dentro de las constituciones democráticas es la que permite que sus ciudadanos puedan ejercerlo de acuerdo a sus convicciones morales y de conciencia; y así vivir de acuerdo al estilo de vida que mejor se adapte a sus necesidades y aspiraciones.

Ahora bien, aun cuando las democracias liberales reconocen el pluralismo como un elemento inherente a su propia idiosincrasia y reconocen, además, la laicidad como un aspecto positivo de las mismas, en la práctica no siempre se caracterizan por una separación estricta y radical de las relaciones entre el Estado y las confesiones.

Las democracias liberales intentan, con mayor o menor éxito, conseguir los fines de la laicidad, buscando un equilibrio entre los grados de «separación» y de «asociación» con las Iglesias o las confesiones. Si a este hecho se le añade la cuestión del pluralismo como una realidad innegable y constitutiva de las democracias, la tensión

se hace aún más compleja. Para abordar estas dificultades, Taylor y Maclure plantean una laicidad en términos positivos como la fórmula más acorde para articular las relaciones entre Estado y las distintas confesiones, esto es, como un modelo que permite el mejor acomodo de las demandas que surgen de la libertad de conciencia y de religión en el marco de las sociedades plurales.

De esta manera, la laicidad positiva hace referencia al régimen político y jurídico que se caracteriza por el establecimiento de una separación entre Estado y religión, pero en el que se garantiza, mediante las prácticas del acomodo, «el respeto a la igualdad moral de los individuos y la protección de libertad de conciencia y de culto» (Taylor y Maclure, 2010, p. 16).

En el marco de las sociedades plurales y democráticas, la laicidad positiva supone al menos tres cosas: primero, renunciar a la naturaleza confesional del Estado; segundo, reconocer la libertad de conciencia y, en consecuencia, la existencia de una variedad de confesiones religiosas que coexisten en un territorio determinado y tercero, el diseño de marcos jurídicos e institucionales que garanticen el ejercicio de esa libertad religiosa y hagan operativa esa convivencia plural.

En cuanto a lo primero, se puede caer en la incorrecta interpretación de que la renuncia a la naturaleza confesional del Estado supone la negación de la religión o su traslado a la esfera estrictamente privada de las personas. De hecho, una de las interpretaciones particulares del concepto de laicidad tradicionalmente ha estado ligada a la marginación de lo religioso<sup>4</sup>; cuando en realidad, como hemos indicado, la laicidad tiene que ver con el pluralismo y la convivencia.

Parafraseando «al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios», la laicidad no es «todo al César, nada a Dios» (Velasco, 2005, p. 11). De lo que realmente se trata es de reconocer que no es una sola religión (o una visión) la que determina los designios políticos y jurídicos del Estado (separación Estado-religión), sino que hay varias confesiones religiosas que pueden sentirse parte de la misma comunidad política, que gozan de un reconocimiento y trato igual ante la ley, independientemente de las diferentes convicciones o conciencias, y que tienen cabida y capacidad para trascender de las posicio-

---

<sup>4</sup> El origen de los principios de separación y neutralidad del Estado laico proceden del desengaño del devenir de los regímenes monoconfesionales posteriores a los graves conflictos de religión. La cuestión es que el Estado laico, a partir de la separación y neutralidad, asume una distancia respecto de las religiones de tal manera que adopta concepciones del mundo y del bien más próximas a las posiciones de ateos y agnósticos, tornándose las posiciones religiosas como algo negativo.

nes particulares, llegando a compartir un espacio común (Peña-Ruiz, 2001, pp. 492-596).

En consecuencia, de lo que se trata es que el Estado sea de todos los ciudadanos y no se identifique con ninguna religión en particular. En otras palabras, debe ser un Estado «neutral» con respecto a las religiones, y otras convicciones profundas, para garantizar el principio de igualdad y no favorecer ni perjudicar a ninguna religión. Un Estado capaz de definir fronteras en cuanto al grado de asociación o de separación con la religión, y de establecer límites para no sostener relaciones privilegiadas con unas confesiones más que con otras.

El segundo punto que queremos resaltar de la laicidad tiene que ver con la cuestión del reconocimiento de la diversidad de confesiones y creencias religiosas. Como señalan Taylor y Maclure, «el desarrollo de un sentimiento de pertenencia y de identificación en las sociedades diversificadas pasa por un “reconocimiento razonable” de las diferencias más que por su estricta relegación al ámbito privado». Añaden, que ese reconocimiento «tiene como función principal la protección de la igualdad moral de los ciudadanos y de la libertad de conciencia y culto», y que además, «contribuye, subsidiariamente, a la integración cívica» (Taylor y Maclure, 2010, p. 48).

En este orden de ideas, «la igualdad de libertad de conciencia requiere conceder a los ciudadanos un amplio espacio para vivir de acuerdo con su conciencia». Según, Nussbaum, ella solamente se vería limitada, o bien por lo que la ley denomina «necesidad imperiosa del Estado» o bien porque «la libertad de conciencia sea incompatible con el establecimiento de un culto oficial, aun cuando se trate de uno tan suave y benigno que la mayoría de las personas no lo perciban» (Nussbaum, 2011, p. 15).

En el fondo se trata de «reconocer la dignidad de la conciencia moral de la persona humana y garantizar el ejercicio de su libertad. [...] De reconocer diversas formas de pensar y vivir la libertad, la fe, el pluralismo y la convivencia» (Velasco, 2005) ofreciendo así, un espacio para creyentes (diferentes tipos de creyentes) y no creyentes.

Finalmente, además del reconocimiento, el tercer aspecto relevante de la laicidad, y que justamente la hace operativa, es el sistema de garantías que se otorga a la variedad de confesiones religiosas, en concreto, la manera en la que el principio de laicidad se traduce en marcos constitucionales, jurídicos y políticos específicos.

El concepto de laicidad plantea la necesidad de valorar positivamente las diversas opciones morales, espirituales y religiosas presentes en las sociedades democráticas. Pero, más allá de reconocerlas y positarlas, supone también apreciar sus demandas y necesidades, en vir-

tud de los valores democráticos globalmente establecidos, e identificar posibles incompatibilidades. Supone también establecer una diferenciación en cuanto a si esas incompatibilidades responden a la esfera religiosa o a la esfera pública, es decir, al ejercicio de las libertades y autonomía individual, o a aquello que hace referencia a la esfera pública y el papel de las instituciones.

Este último punto está estrechamente ligado con el proceso de secularización institucional. Esto es, con una separación entre la esfera religiosa y la esfera civil, expresada en el ámbito político-administrativo de los Estados, su organización política y la gestión de lo público, la cual se desarrolla en dos direcciones.

Por una parte, encontramos la necesidad de garantizar la laicidad de las instituciones públicas, en el sentido en el que las autoridades políticas democráticas han de disponer de un margen suficiente de autonomía respecto de las autoridades religiosas como para llevar a cabo sus funciones públicas. En la práctica, puede haber algunos casos donde el proceso de secularización institucional quizás no se haya producido con total plenitud, y donde en esta separación entre Estado y confesión, si bien se presenta de una manera formal, aún persisten reminiscencias de situaciones previas en las que se daba una simbiosis entre Estado e Iglesia/confesión.

Por otra parte, la otra dirección de la laicidad de las instituciones públicas es la que debe «liberar» a los ciudadanos de la influencia de sus «tutores» (Taylor y Maclure, 2010, p. 46). Es decir, que el Estado, desde el prisma de la laicidad, debe garantizar que todas las personas sean libres, tengan la libertad para desarrollar su autonomía y puedan escoger su adscripción a una cosmovisión particular o a ninguna. Se trata de disponer de la libertad para emanciparse de «su propia religión».

En síntesis, el concepto de laicidad supone la existencia de un Estado «neutral» y no preferente frente a ningún tipo de religión, que reconoce la existencia de múltiples creencias religiosas y que garantiza el ejercicio de la libertad de conciencia en igualdad de condiciones. Para ello, el papel del Estado, en esta cuestión, es establecer un marco en condiciones de igualdad y de autonomía a las personas, en el que los ciudadanos puedan escoger, dentro del abanico de opciones de vida más amplio posible, aquellas que mejor responden a sus necesidades o con las cuales se identifican, de manera que tanto creyentes como no creyentes puedan vivir de acuerdo con sus convicciones (Taylor y Maclure, 2010, p. 29).

Ahora bien, diseñar ese modelo de garantías en condiciones de igualdad y libertad puede resultar en teoría relativamente fácil, e incluso, puede llegar a plasmarse en marcos normativos y jurídicos cla-

ros. Pero en la práctica puede representar ciertas dificultades en su aplicabilidad, como veremos a continuación con relación al paso del reconocimiento al acomodo de las necesidades y prácticas religiosas de algunas confesiones, fundamentalmente las minoritarias. Éste es uno de los principales desafíos y aspiraciones de la laicidad positiva.

#### 4.3. LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA: DEMANDAS Y NECESIDADES DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS. RESPUESTA DEL ESTADO Y RECONOCIMIENTO DE LAS PRÁCTICAS

Como hemos podido observar, en aquellas sociedades que tienen reconocida la libertad de conciencia y de religión, el principio de laicidad sienta la base en lo que respecta a la gestión de la diversidad religiosa. Los ordenamientos jurídicos establecen un marco de actuación, tanto para los poderes públicos como para las distintas confesiones y comunidades religiosas.

Las fórmulas que se han ido desarrollando en el marco de estas relaciones entre confesiones y Estado (instituciones públicas) son las que han ido moldeando la relación entre ambas, siendo identificados el reconocimiento de las prácticas religiosas y su acomodo como las principales fórmulas mediante las cuales se gestiona la diversidad religiosa. Cómo se articula esta cuestión en sociedades a las que les ha sobrevenido cierto grado de pluralidad religiosa implica diversos planos de análisis, desde la respuesta que se da desde el Estado a esta realidad (de lo más macro a lo más local), tanto en el plano normativo como en el político, hasta las necesidades y demandas de las propias confesiones.

Para nuestro caso, dos cuestiones resultan de relevancia para enfocar este análisis. La primera de ellas consiste en la presencia de confesiones minoritarias. La pluralidad religiosa, en el contexto europeo, reside en el hecho de la existencia de más de una confesión (también supone asumir que habrá confesiones con mayor presencia y otras con menor presencia social, pública).

La segunda cuestión está estrechamente ligada al ejercicio efectivo de la libertad religiosa, concretamente en términos de poder vivir plenamente acorde a las prácticas religiosas de dichas confesiones. En este sentido, el ámbito local cobra una relevancia especial ya que, más allá del ordenamiento jurídico-normativo de carácter más global, es el ámbito en el que se expresan y proyectan directamente las prácticas concretas y, por lo tanto, en el que la gestión de la diversidad religiosa cobra una mayor relevancia.

El reconocimiento de las particularidades religiosas es uno de los primeros elementos en la gestión de la diversidad religiosa. Las confesiones minoritarias y los aspectos derivados del ejercicio del derecho a la libertad religiosa, en un contexto democrático, cobran, si cabe, mayor relevancia. Así, «una sociedad liberal se distingue como tal por el modo en que trata a las minorías, incluyendo a aquellas que no comparten definición pública de lo bueno y, ante todo, por los derechos que asigna a todos sus miembros. [...] Una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales» (Taylor, 1993, pp. 88-89).

Hasta aquí, se han expuesto argumentos a favor de que los Estados democráticos lleven a cabo todas las acciones posibles para que las demandas provenientes del ámbito de las religiones tengan un acomodo adecuado. El argumento principal para llevar a cabo estas acciones de acomodo reside en el hecho de que las convicciones de conciencia tienen un «carácter subjetivo especial ya que disponen de una protección jurídica especial, fundamentalmente por el papel que desempeñan en la identidad moral de los individuos» (Taylor y Maclure, 2010, pp. 93-101).

La cuestión consiste en establecer el tipo de demandas que se reclama por parte de los grupos minoritarios. Siendo éstas de diversa índole, a grandes rasgos, se pueden agrupar en torno a dos tipos: en cuanto a la demanda de estar exentos de leyes o políticas que impongan una carga injusta y en cuanto a disponer de ayudas especiales para superar desventajas injustas de sus integrantes (Gutmann, 2008, p. 88). Por lo tanto, estas demandas giran en torno a peticiones de elevación del estatus mediante la eliminación de barreras discriminatorias, por una parte, y demandas de reconocimiento de diferencias, por otra. Como lo ha puesto también de relieve Etxeberria:

Hay grupos que pueden necesitar únicamente que se les reconozca la autonomía como asociación de individuos con iniciativa propia en la sociedad civil, que persigue determinados objetivos. Son grupos que deben reclamar autonomía «privada», la que no puede exigir al Estado más que la existencia de condiciones iguales de la libertad para todos, en las que esa autonomía pueda ser eficaz. En la práctica significa que debe aplicarse a ellos el esquema moral de la no discriminación y el respeto. En contextos como el europeo liberal, esto es lo que se ha planteado oficialmente para las diversas confesiones religiosas (Etxeberria, 2004, p. 69).

Este autor recalca la idea de la «oficialidad» insistiendo en que hasta en los Estados considerados más laicos se pueden observar matices irrelevantes de apoyos (públicos) para las religiones tradicionales de sus países.

En definitiva, un aspecto clave en cuanto a las fórmulas mediante las cuales se reconocen y se acomodan las demandas y necesidades de las distintas confesiones al interior de un Estado democrático liberal es el principio de laicidad. La clave reside en la interpretación y aplicación concreta de este principio, y en el caso de las religiones minoritarias en el modo en el que se las trata, desde una perspectiva general y con relación al resto de las confesiones.

En las siguientes páginas presentaremos la herramienta que aplicaremos para nuestro análisis, expresada en una matriz de doble entrada en la que se podrá recoger la totalidad de cuestiones relacionadas con la gestión de la diversidad religiosa con un especial énfasis en las confesiones minoritarias y el ejercicio efectivo de la libertad religiosa.



## LIBERTAD RELIGIOSA Y GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD: UN MARCO PARA SU ANÁLISIS.

A modo de conclusión de los capítulos precedentes, recogemos en el siguiente cuadro-matriz (n.º 4) los principales aspectos analíticos vinculados al ejercicio efectivo de la libertad religiosa en el marco de una democracia liberal. Una democracia caracterizada por la multiculturalidad, la secularización y el pluralismo religioso. En definitiva, una sociedad democrática donde la relación entre el Estado y las confesiones religiosas está basada en unos principios vinculados a la laicidad (positiva).

Se extraen cinco grandes ámbitos en los que tiene lugar y se desarrolla la vida de las entidades religiosas (y la de sus miembros). Comprenden sus ejes asociativos con las especificidades propias de las prácticas religiosas (el culto y los ritos, la organización interna y la economía o los recursos), además de su proyección colectivo-pública (la intervención social, los servicios y los aspectos que hacen posible su vida cotidiana personal desde una perspectiva de los derechos cívicos).

Estos ámbitos deben considerarse desde dos perspectivas que hacen efectiva su significación pública como organizaciones religioso-cívicas:

a) *El conocimiento* en términos de información objetiva de la realidad social de las organizaciones religiosas en sus ámbitos territoriales. Es el plano básico que sirve para constatar o no su existencia como capital social de las entidades religiosas en dichos espacios territoriales (en sus enclaves políticamente más elementales como los municipios).

b) *El reconocimiento*, entendido desde una doble perspectiva: como reconocimiento formal en términos de derechos y del marco jurídico-normativo y como una consideración dinámica entre la práctica de esos derechos y la relación cooperativa entre las instituciones públicas y las entidades religiosas.

#### **Cuadro 4.** Matriz de análisis

<b>Ámbitos</b>	<b>Conocimiento</b>	<b>Reconocimiento</b>
Culto y ritos		
Organización y economía		
Intervención social		
Servicios		
Vida cotidiana		

Los cinco ámbitos, que expresa la matriz, agrupan los diversos elementos recogidos, por una parte, en el reconocimiento jurídico-normativo (tanto a nivel internacional como estatal –ver matriz del marco jurídico, anexo I–), y, por otra parte, las cuestiones más relevantes vinculadas a los elementos identitarios de raíz religiosa. Estos elementos requieren tener en cuenta una serie de planos de análisis, derivados de la práctica religiosa y sus diversas implicaciones. Por un lado, hemos de tener presente el plano individual o colectivo del hecho religioso; y por otro, el carácter colectivo (en términos de proyección social) y público (en términos de recursos públicos), que también contempla el factor religioso. Todo ello nos plantearía una combinación de opciones: individual-privada, colectiva-privada, colectiva-social, colectiva-pública e individual-pública. Ilustremos algunas de las opciones que puede contemplar la matriz.

En lo que respecta a la dimensión de *cultos y ritos*, se encuentra la posibilidad efectiva de celebrar el culto o las celebraciones propias de cada una de las confesiones, celebraciones periódicas o aquéllas relacionadas con aspectos vinculados a la vida (nacimiento, incorporación a la comunidad, matrimonio, funerales o enterramientos).

En lo que respecta a la dimensión de lo *organizativo y económico* se encuentran los elementos relacionados con la disponibilidad de un espacio de encuentro, en la forma de organizarse y en el mantenimiento económico de los espacios y las cuestiones comunes, así

como en el hecho de disponer de un representante legítimo de la comunidad religiosa para cuestiones tales como la reclamación de demandas, la posibilidad de articular elementos relacionados con la financiación de la comunidad o con los servicios y las celebraciones colectivas.

En tercer lugar, se contempla la dimensión sobre la *intervención social* que está estrechamente ligada a acciones de labor social, tanto a través de la propia entidad religiosa, en alguna de sus facetas de actuación, como a través de alguna otra fórmula de carácter asociativo de la propia confesión.

Una cuarta dimensión es aquella relacionada con la oferta de *servicios* de carácter público, que se ubica en la esfera de los poderes públicos: necesidades y demandas que desde las confesiones se le reclaman al Estado, ya sea porque éste ofrece estos servicios contemplando las necesidades particulares o porque en el marco de esos servicios, y estando reconocidas algunas prácticas particulares, se planteen demandas específicas por parte de las confesiones; en el ámbito de la educación, la cultura o la sanidad, a las que el Estado tiene que dar respuesta.

Por último, encontramos la dimensión de las prácticas o acciones enmarcadas en el ámbito de la *vida cotidiana* de los miembros de estas comunidades y la expresión de aspectos o elementos vinculados con la vertiente identitaria de su fe, como por ejemplo: uso de símbolos vinculados a su religión, aspectos sobre la proyección pública y que afectan a la relación con el vecindario o necesidades específicas de recursos y servicios particulares de las distintas confesiones (vestimenta, utensilios, horarios, alimentación, etcétera).

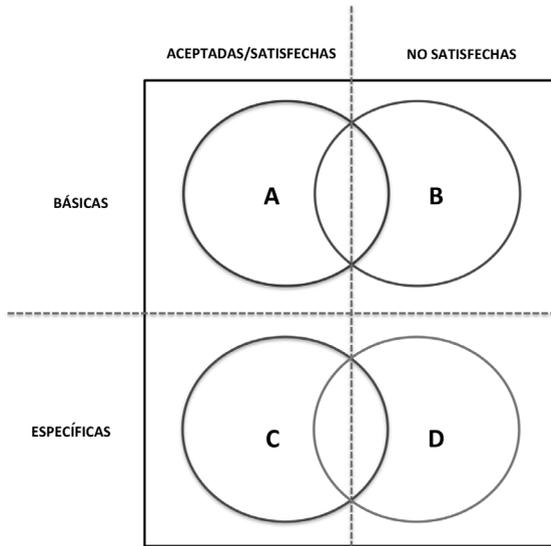
La proyección social y pública del contenido de estas dimensiones nos plantea una serie de posibles espacios o esferas de ubicación para cada práctica o elemento vinculado al ejercicio efectivo de la libertad religiosa. Éstas se pueden visualizar desde una perspectiva de las necesidades o demandas, así como desde el grado de satisfacción y aceptación de las mismas. De esta manera, estas esferas o espacios se podrían categorizar gráficamente según el cuadro de la página siguiente:

Las cuatro categorías de las esferas de ubicación agruparían los siguientes aspectos:

- a) Necesidades o demandas básicas satisfechas. (*Básicas satisfechas*).
- b) Necesidades o demandas básicas reconocidas sin satisfacer. (*Reconocidas sin satisfacer*).

- c) Necesidades o demandas específicas satisfechas. (*Específicas satisfechas*).
- d) Necesidades o demandas específicas no satisfechas. (*Dudosas o conflictivas*).

**Cuadro 5.** Esferas de ubicación



Estas esferas nos permitirán ubicar el posicionamiento y las prácticas de las confesiones minoritarias y de los poderes públicos en el marco del modelo de relación que el Estado tiene con las confesiones minoritarias e identificar aquellas prácticas que no son acordes con el modelo de laicidad positiva.

En otras palabras, podremos calibrar aquellos aspectos considerados como fundamentales por los sujetos analizados y establecer su ajuste a las hipótesis inicialmente planteadas.

Estos aspectos tienen que ver con la gestión de la diversidad religiosa como una dimensión novedosa de las políticas públicas en la medida en que las confesiones minoritarias provoquen desajustes o conflictos en los procesos de integración social (colectiva) en la comunidad local.

De acuerdo con nuestras hipótesis, las confesiones minoritarias desean ser reconocidas como tales, dado que sus necesidades y demandas encajan dentro del marco jurídico-normativo y sus derechos

fundamentales son reconocidos. Sin embargo, el peso de la tradición cultural católica y la poca cultura democrática (y religiosa) en estos términos hacen que, en el ámbito de la administración local, haya cierta confusión a la hora de ubicar correctamente las demandas en sus correspondientes categorías. Una práctica dubitativa, o poco clara, por parte de unos u otros actores, unido a la vulnerabilidad de las confesiones minoritarias, hacen muy difícil la efectiva libertad religiosa.

Comprobaremos en la siguiente fase de la investigación hasta dónde llegan estas apreciaciones, constatando o no su pertinencia.

En sintonía con la estrategia metodológica, afrontaremos, a continuación, el análisis de la percepción ciudadana de la diversidad religiosa, de las imágenes y actitudes respecto de las confesiones minoritarias, para avanzar posteriormente en la aplicación empírica de la matriz aquí reseñada.



## **PARTE II**

### **LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA CAPV**



## CARACTERIZACIÓN DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS EN EL PAÍS VASCO

Nuestra pretensión en este capítulo es presentar la realidad actual de las religiones minoritarias en la Comunidad Autónoma del País Vasco, siendo éstas el principal exponente de la nueva pluralidad religiosa (Pérez-Agote y Santiago, 2009, Pérez-Agote, 2012). La incorporación de la libertad religiosa al marco jurídico-normativo del Estado español es una cuestión relativamente tardía y, en parte, debido a ello la presencia y visualización de las religiones no católicas está siendo un fenómeno más bien reciente. La presentación, todo lo fielmente posible a la realidad, de sus principales características nos permitirá identificar no sólo cuáles son las comunidades religiosas implantadas en el País Vasco sino también apreciar sus actuales y potenciales necesidades y demandas en la actualidad, y posiblemente futuras, tanto en el ámbito privado como en lo que respecta a su proyección en la esfera pública.

La escasez de estudios sobre esta realidad, la mayoría de éstos llevados a cabo recientemente, denota el carácter residual y de cierta invisibilidad de las confesiones minoritarias. Desde una perspectiva estatal, como veremos más adelante, constatamos que sí se ha producido algo más de información sobre este hecho sociorreligioso, ya que se pueden identificar un mayor número de trabajos realizados sobre él, aunque para el contexto de la CAPV la información ha sido más bien escasa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Se han producido algunos estudios de carácter descriptivo y divulgativo en el marco de la diócesis de Bilbao (Instituto Diocesano de Teología y Pastoral), fundamentalmente sobre la presencia de otras expresiones religiosas. Véase dossier «El pluralismo re-

No es hasta la primera década del siglo actual cuando, a partir del fenómeno de la inmigración, se inicia una cierta producción de estudios y publicaciones sobre esta realidad (Etxeberria *et al.*, 2007; Pe-  
rea y Sáez de la Fuente, 2008). El carácter minoritario de estas con-  
fesiones así como el gran dinamismo de varias de ellas no han  
permitido la disposición de información precisa hasta fechas recien-  
tes (Ruiz Vieytez, 2010), siendo ésta de carácter general. Por lo tanto,  
nos situamos en un ámbito de análisis novedoso y de reciente estu-  
dio, lo cual implica la necesidad de acopiar de una manera sistema-  
tizada y rigurosa la información que nos permita disponer de una  
precisa radiografía de las Iglesias, entidades y confesiones minorita-  
rias en la CAPV.

La propia evolución histórica del País Vasco, muy influida por la  
centralidad y relevancia de la Iglesia católica en la sociedad durante  
siglos, ha marcado la realidad social, planteando dificultades para  
otra serie de alternativas u opciones. Como veremos, el devenir par-  
ticular del siglo XX ha supuesto una serie de cambios en esta realidad  
social. La implantación de una democracia constitucional, los cam-  
bios en los valores e identificaciones respecto a la religión por parte  
de la ciudadanía y el fenómeno de la inmigración son varios de los  
elementos que nos permiten contextualizar mejor la cuestión de las  
confesiones minoritarias en la CAPV contemporánea. Como hemos  
podido observar en el apartado anterior, el paso de sociedades relativa-  
mente homogéneas, en este caso desde la perspectiva religiosa, donde  
las relaciones entre Estado y religión han estado muy marcadas, a nue-  
vas realidades como las que se dan en las democracias liberales no  
resulta muy sencilla; entre otras razones porque resulta complicado  
hacer visible y efectiva la pluralidad que caracteriza a las sociedades  
complejas y democráticas. Valga de referencia el hecho de que esta  
nueva pluralidad no ha comenzado a cobrar mayor interés hasta fe-  
chas actuales, más de treinta años después de la instauración de la de-  
mocracia.

Como decíamos, las recientes aproximaciones al fenómeno de la  
pluralidad religiosa han sido más bien escasas, y es por ello que el  
planteamiento que nos proponemos en este capítulo es precisamente  
dar un paso más allá de los estudios realizados hasta la fecha, desta-  
cando las principales características de las confesiones minoritarias  
en la CAPV, para ofrecer una panorámica global y específica de todas  
ellas. Con este propósito hemos estructurado el capítulo en tres partes:

---

ligioso en Bizkaia» en *Alkarren Barri*, Bilbao, diócesis de Bilbao, noviembre, 1996, pp.  
11-20

en primer lugar describiremos el contexto en el que se relacionan religión, política y sociedad para ubicarnos ante esta realidad a lo largo del último siglo. En segundo lugar, trazaremos una aproximación a las confesiones minoritarias en el País Vasco en su conjunto, así como su evolución. Por último, presentaremos una caracterización de las principales religiones minoritarias asentadas en la CAPV, sus aspectos más relevantes con relación a su proyección pública, grado de implantación y características particulares, todos ellos aspectos básicos en lo que respecta a la gestión de la diversidad religiosa. En definitiva, nuestra pretensión es disponer una radiografía lo más completa posible de las confesiones minoritarias en el País Vasco.

### 5.1. SOCIEDAD Y RELIGIÓN EN EL SIGLO XX: DERECHO, POLÍTICA Y SOCIEDAD

En la conformación de España como un Estado liberal, la cuestión de establecer su confesionalidad o no confesionalidad ha sido una constante que ha condicionado la configuración como Estado, y la propia realidad sociorreligiosa del país. Las disputas entre sectores favorables a la confesionalidad del Estado y aquellos que se decantaban por una estricta separación entre ambas esferas han estado presentes durante todo este periodo. Así, el hecho de que en las diversas constituciones españolas, promulgadas hasta la fecha<sup>2</sup>, se haya recogido expresamente el reconocimiento de la confesionalidad (católica) del Estado y que en varios casos se haya rechazado la posibilidad de reconocimiento a otras religiones ha determinado la realidad social, influyendo en su evolución durante este tiempo. Con el fin de ubicarnos mejor ante la situación actual, la de la Constitución de 1978, procederemos a destacar muy sucintamente los principales hitos del siglo XX en lo que respecta a las relaciones Iglesia- Estado.

La historia constitucional española ha estado marcada en gran medida por las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado, y en particular por el encaje de la libertad religiosa en el marco de este último. Desde los comienzos del constitucionalismo español en los albores del siglo XX, la evolución en la relación del binomio Iglesia-Estado se ha desarrollado en una dirección significativamente diferente de la que venía ocurriendo en el resto de Europa en ese mismo contexto temporal (Barrero, 2006, pp. 485-486).

---

<sup>2</sup> Hasta la Constitución de 1978 solamente la Constitución de 1873 y la de 1931 han establecido el carácter no confesional del Estado. Véase De la Cuadra Salcedo, 2006.

En relación con el ordenamiento jurídico, el constitucionalismo español del siglo XIX estuvo condicionado por la confesionalidad católica, asumida en sus propios orígenes constitucionales en 1812, y por la intolerancia hacia otras confesiones religiosas. Este hecho es fiel reflejo de la realidad social y política española de los últimos siglos. En lo que respecta a la panorámica de la experiencia normativo-constitucional, en una revisión del periodo que va desde 1812 hasta la fecha actual, se puede observar cómo las constituciones de 1837, 1845 y 1876 no contemplan la separación entre Iglesia y Estado. Por el contrario, las únicas constituciones que sí establecieron algún tipo de diferencia respecto de estas últimas, son la Constitución de 1869, que elude un pronunciamiento sobre la confesionalidad o laicismo del Estado, y la de 1931, que estableció una estricta separación de los ámbitos religioso y político (Barrero, 2006, pp. 27-86; Contreras, 2010, p. 70).

Avanzando en la secuencia histórica, el periodo previo a la Constitución vigente se caracterizó por su naturaleza no democrática y por la falta de respeto de derechos y libertades según los estándares internacionales vigentes en materia de derechos humanos. Así, concretamente en materia religiosa, en dicho periodo se acentuaría la identificación entre la Iglesia católica y el Estado, además de existir una percepción social y política negativa de las otras confesiones, relacionadas fundamentalmente con la población extranjera (Contreras, 2010, p.71-75).

Desde un punto de vista normativo, el siglo XX nos muestra dos polos opuestos en lo que a la confesionalidad del Estado se refiere, ya que por una parte la Segunda República (1931-1936) ilustra la mayor separación habida entre Estado e Iglesia católica en la historia constitucional española y por otra parte el periodo de la dictadura franquista (1939-1975) ilustra la mayor comunión dada entre la Iglesia católica y el Estado durante ese siglo, siendo así que el nacionalcatolicismo que lo caracterizó reforzó las posiciones de la Iglesia católica (Díaz-Salazar y Giner, 1993; Linz, 1993; Pérez-Agote, 2012).

En efecto, la Segunda República supone el mayor cambio en la historia española en lo que respecta a la confesionalidad del Estado. Sin embargo, es durante este periodo durante el cual las posiciones entre posturas laicistas y posturas a favor de la confesionalidad católica del Estado comienzan a sufrir los mayores choques. El alzamiento golpista y la consiguiente Guerra Civil reflejan en gran parte el choque de estas posiciones, ilustrando la Guerra Civil como una cruzada en la que los sectores católicos habrían de hacer frente a los sectores anticlericales (Pérez Díaz, 1993, pp. 162-168; Suárez Pertierra, 2006a, pp. 18-22).

La victoria del bando sublevado, cuyas posiciones eran las mismas que las de los sectores católicos, derivó en que durante el periodo de la dictadura franquista se diera una plena comunión entre Iglesia católica y Estado. La Iglesia católica, además de ser la religión oficial del régimen, adquirió un rol fundamental en ámbitos tan significativos como el de la educación y la sanidad. Esta situación de monopolio absoluto de lo espiritual, unido a su papel preponderante en la educación, reforzó su posición en el ámbito de la fe y en la sociedad en general (Díaz-Salazar, 1990; Giner y Sarasa, 1993; Linz, 1993).

La situación del resto de las religiones durante este tiempo fue prácticamente inexistente, y los pocos miembros de las religiones minoritarias que continuaron en el país tuvieron que mantener su condición y sus creencias en la clandestinidad. Solamente a partir de la década de los años sesenta, con el desarrollo económico del país y su tímida apertura internacional, unido al reconocimiento de la libertad religiosa por parte de la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II, se dan ciertos movimientos al reconocimiento de otras confesiones distintas a la católica. Así, en este periodo el reconocimiento de la libertad religiosa queda recogido en la propia estructura normativa del Estado español a través de la promulgación de la Ley de 1967<sup>3</sup>, en la que se reconoce la posibilidad de profesar una fe distinta a la católica. Este marco garantiza la presencia de una pluralidad de confesiones, aunque establece una serie de limitaciones al ejercicio de la libertad religiosa en plenitud (Pérez Díaz, 1993, pp. 200-209; Suárez Pertierra, 2006a, pp. 22-23).

La siguiente etapa es la que se abre con la llegada de la democracia a partir de la Constitución de 1978 y el desarrollo democrático en materia de libertad religiosa, tal y como hemos recogido en el capítulo primero. El reconocimiento de la libertad religiosa en el marco jurídico-normativo español ha establecido un nuevo marco de referencia para esta cuestión, que aparentemente ha permitido incorporar y articular con cierta normalidad el hecho religioso. Como ya lo hemos mencionado anteriormente, el hecho es que el Estado español recoge y contempla la libertad religiosa como en cualquier Estado democrático de su entorno, incluso planteando un enfoque mucho más inclusivo por el carácter cooperador que plantea.

---

<sup>3</sup> La Ley 44/1967, de 28 de junio, regulaba el ejercicio del derecho civil a la libertad religiosa, que, además, contemplaba el reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades religiosas.

### *5.1.1. El factor religioso y la evolución social a finales del siglo xx*

En paralelo a todo este proceso de cambio en el marco jurídico y político, en lo que concierne a la situación de las confesiones minoritarias en España, se ha producido un cambio sociológico significativo, de tal manera que el escenario actual difiere significativamente del existente a principios de la década de los años ochenta. Dan cuenta de ello los diversos estudios que se han realizado sobre el tema y la nueva pluralidad religiosa. Clarificar los aspectos y contenidos vinculados a la evolución de la cuestión religiosa nos permitirá precisar mejor su caracterización.

Es preciso indicar que, al igual que en otros contextos europeos, se ha producido un declive de la religiosidad, si bien en el caso español este declive ha sido más acusado en el tiempo y se ha centrado en la que ha sido y es la religión principal, la católica (Pérez-Agote y Santiago, 2005, pp. 8-10; Urrutia León, 2010); como veremos más adelante.

Debemos destacar que el interés por la situación de la religión en la sociedad española ha estado focalizado, fundamentalmente, en estos cambios sociales en cuanto a la religiosidad, pero también en cuanto al papel de la religión en la vida pública, tanto desde una perspectiva global (Díaz-Salazar, 2007; Díaz-Salazar, 2008a; Díaz-Salazar, 2008b, Requena, 2003; Urrutia Abaigar, 2003), como desde una perspectiva más concreta relacionada con el papel de la Iglesia católica en el periodo de la transición democrática y los primeros años de la democracia (Díaz-Salazar, 1993; Pérez-Agote, 1990). Lo mismo puede decirse respecto del futuro de la religión (Pérez-Vilariño, 1995, Tornos y Aparicio, 1995; Mardones, 2003).

Estos cambios sociales y político-jurídicos de los primeros años de la democracia permitieron que aflorase una nueva realidad agrupada en torno a los denominados nuevos movimientos religiosos (NMR). Muchos de estos movimientos fueron calificados como sectas, en parte debido a la falta de una cultura general sobre la libertad religiosa y así, unido a otros factores, se generó cierta alarma social, que marcaría la evolución religiosa a lo largo de la década de los años noventa (Bosch, 1993; Castro, 2004; Mardones, 1994).

Estas cuestiones han incidido en que durante este tiempo se haya dado una ruptura de la homogeneidad católica existente hasta la fecha, centrando la atención de la cuestión religiosa en torno a dos ejes. Por un lado, en el papel de la religión, en particular la católica, en la esfera pública y su relación (al menos mínima) con los poderes públicos (Díaz-Salazar, 2008b; Pérez-Agote y Santiago, 2008). Por otro

lado, en la atención que, sobre todo a partir de mediados de la primera década del siglo actual, ha despertado la realidad de la nueva pluralidad religiosa (Pérez-Agote y Santiago, 2005)<sup>4</sup>.

Situando la cuestión en el ámbito de la CAPV, el interés por relacionar los cambios sociales con la religión (desde la perspectiva del proceso de secularización como declive de la religiosidad) caracteriza los análisis de la religiosidad durante los primeros años de la democracia (Elzo, 1992; Pérez-Agote, 1990; Pérez-Agote *et al.*, 1993, pp. 266-281). La centralidad de la Iglesia católica en el País Vasco ha capitalizado los marcos de referencia del hecho religioso en su sociedad, destacando el interés por su relevancia social, así como por el futuro de la religiosidad (Gorrotxategi y Sáez de la Fuente, 2001; Villota, 2000). No es sino hasta finales del siglo pasado y principios del actual cuando comienza a suscitarse un interés por las otras religiones, curiosamente desde ámbitos católicos (IDTP, 1996).

Como ya lo hemos indicado en otro lugar, este interés por las religiones minoritarias es más bien reciente (Labaca, 2008, Ruiz Vieytez, 2011a, Ruiz Vieytez, 2010), girando, fundamentalmente, en torno a la cuestión migratoria (Fuentes y Vicente, 2007, pp. 75-134; Perea y Sáez de la Fuente, 2008) y, más específicamente, en torno al islam (Abdulhaleem, 2010; Etxeberria *et al.*, 2007).

Antes de adentrarnos en el análisis particularizado de las confesiones minoritarias veamos cuál es la situación global, con una observación de la religiosidad de la población. Para ello, en las tablas 1 y 2 (véanse pp. 122-123) hemos recogido la secuencia de autoidentificación religiosa de su población de las últimas décadas para el caso español y el caso vasco. Como se puede observar, ambas tablas muestran cambios tanto en el conjunto de España como en el contexto particular del País Vasco, pudiendo apreciar un declive más acusado en este último. Los datos correspondientes a las tres principales opciones («católicos», «otras religiones» y «no creyentes e indiferentes y ateos») aportan ciertos matices en la comparación entre ambos casos.

---

<sup>4</sup> La serie de publicaciones editada por la Fundación Pluralismo y Convivencia, a partir del año 2007, sobre las religiones minoritarias en las distintas comunidades autónomas ha supuesto un significativo salto cualitativo en el estudio de esta realidad siorreligiosa (hasta el año 2014 se han publicado 13 volúmenes sobre Cataluña, Comunidad Valenciana, Madrid, Canarias, Castilla-La Mancha, Aragón, Andalucía, País Vasco, Murcia, Navarra, Castilla y León, Ceuta y Melilla y Galicia). El Observatorio del Pluralismo Religioso en España, dependiente de la misma Fundación, ha promovido y centralizado un gran número de estudios sobre esta realidad. Véase: [www.observatorioreligion.es](http://www.observatorioreligion.es).

**Tabla 1.** Autoidentificación religiosa de la población española (1965-2013)

Años	Católicos	Otras religiones	No creyentes e indiferentes (y ateos)	NC/NS	TOTAL
1965	98	0,0	2,0	0,0	100
1975	88	0,2	2,0	4,0	94
1982	89	0,5	9,0	1,5	100
1985	87	1,0	11,0	2,0	101
1988	81	1,0	13,0	5,0	100
2000	83	2,5	13,0	1,5	100
2002	80	1,5	11,5	7,0	100
2005	79	2,0	17,0	2,0	100
2007	77	2,0	19,0	2,0	100
2009	76	2,0	20,0	2,0	100
2011	73	2,0	23,0	2,0	100
2013	72	2,0	24,0	2,0	100

Fuente: elaboración propia a partir de: barómetro del CIS, Díaz-Salazar, 1993, p. 133; Pérez-Agote y Santiago, 2008, p. 179.

Podemos observar que en la tabla 1 se da una suave pero constante tendencia en el descenso de la población que se identifica como católica, mientras que, simultáneamente, crece la población no creyente e indiferente (entre la cual se ha incluido aquellas personas consideradas ateas). Lamentablemente, no disponemos de datos de la década de los años noventa, fase en la que se constata una variación sintomática en la tipología que más nos interesa (otras religiones). Podríamos suponer que al igual que en el resto de las opciones, en ésta también se ha dado un incremento gradual y constante desde la década de los años setenta, estabilizándose en torno al 2% de la población, hecho más visible a partir de la primera década del siglo XXI.

**Tabla 2.** Autoidentificación religiosa de la población vasca (1987-2013)

Años	Católicos	Otras religiones	Ateos, agnósticos, no creyentes	Cristianos/ creyentes en Dios, no en religión	NC/ NS	TOTAL
1987	81	1,0	13,0	4	1	100
1995	82	1,0	14,0	2	1	100
1997	76	1,0	17,0	5	1	100
2001	76	1,0	20,0		3	100
2002	73	0,5	23,5		3	100
2004	72	2,5	24,0		1,5	100
2005	72	1,5	26,0		0,5	100
2007	70	1,5	27,0		1,5	100
2009	71	1,0	27,0		1	100
2010	68	1,5	29,0		1,5	100
2011	63	4,0	31,0		2	100
2012	63	4,0	29,0		4	100
2013	57	5,0	36,0		2	100

Fuente: elaboración propia a partir de datos de barómetros del CIS y del Sociómetro Vasco.

En lo que respecta al País Vasco, la tabla 2 muestra una tendencia significativamente diferente a la del caso español, ya que el descenso de población que se considera católica es mucho más agudo. Paralelamente, el porcentaje de población que se considera no creyente (en este caso además de los ateos se incluye la categoría de los agnósticos) es mucho más elevado que en el caso español. La población identificada con otras religiones oscila entre el 1% y el 2% desde el inicio de la serie hasta finales de la primera década del siglo XXI. Si bien, la secuencia es corta (no llega a los tres años), el hecho es que durante estos últimos años el porcentaje que nos muestran las series del Sociómetro Vasco sobre las personas que se identifican con otras religiones consolida la cifra en torno al 4% de la población.

En términos comparativos, la secularización entendida en términos de religiosidad, es mucho más aguda en la población vasca, tanto en una opción como en la otra. Así, en la población que se identifica como católica, la diferencia es de más de 14 puntos. Si además tomamos como referencia los datos de los años 2000 (para España) y 2001 (para el País Vasco) vemos que la tendencia es mucho más acusada en el caso vasco. En otras palabras, podríamos considerar que la sociedad vasca en comparación con la española, está mucho más secularizada<sup>5</sup>.

El otro dato significativo es el referido al porcentaje de población que se identifica con otras religiones. Como hemos podido observar, en el caso español esta cifra apenas alcanza el 2%, mientras que en el caso vasco se consolida en torno al 4%. En una primera observación podría vincularse este incremento con el fenómeno migratorio, que despunta fundamentalmente a partir de las fechas en las que ese porcentaje de población identificada con otras religiones comienza a crecer, a comienzos de la primera década de este siglo, tal y como se apunta en diversos estudios sobre la materia. En las siguientes dos tablas hemos recogido información sobre la evolución de la población total y extranjera en España y en la CAPV, con el fin de extraer algunas conclusiones al respecto.

**Tabla 3.** Evolución de la población total y extranjera - España (1998-2012)

Año	Población total	Población extranjera	%
1998	39.852.652	637.086	1,6
2000	40.499.790	923.879	2,3
2002	41.837.894	1.977.947	5,0
2004	42.372.689	2.963.838	7,5
2006	43.516.505	4.012.765	10,2

<sup>5</sup> Algunos estudios del CIS y del sociómetro recogen la distinción entre católicos practicantes y católicos no practicantes (en el primer caso solamente hasta 1990 mientras que en el segundo se ha mantenido tal distinción). Al no disponer de suficiente información comparativa, no hemos profundizado en un análisis detallado de la misma. Sin embargo, algunos de estos datos dan pie a pensar que, incluso en esta cuestión, hay diferencias significativas para ambos casos, ya que en el caso vasco se ha dado una mayor agudización en la distinción entre católicos practicantes y católicos no practicantes, siendo casi el doble de personas que se identifican con esta segunda opción (mientras que en el caso español es más bien al revés). Cuestión distinta es la religiosidad entre los jóvenes (Cfr. Pérez-Agote, 2008, p. 188).

2008	44.723.411	5.063.755	12,8
2010	45.283.064	5.440.232	13,7
2012	47.265.321	5.736.258	13,8

Fuente: elaboración propia a partir de datos del INE.

La tabla 3 nos muestra un gran cambio en el panorama social, en cuanto a la presencia de población extranjera en España se refiere, fundamentalmente en la primera década del siglo XXI. Este hecho se observa tanto en términos absolutos como en porcentuales. Igualmente se puede constatar cómo ese incremento va desacelerándose en los últimos años en comparación con el crecimiento inicial de la década. En la tabla 4 vemos la evolución durante el mismo periodo temporal para la CAPV, secuencia para la que disponemos de una serie más completa, con referencia a todos los años comprendidos entre 1998 y 2012.

**Tabla 4.** Evolución de la población total y extranjera - Euskadi (1998-2012)

Año	Población total	Población extranjera	%
1998	2.098.628	15.198	0,7
1999	2.100.441	16.794	0,8
2000	2.098.586	21.140	1,0
2001	2.101.478	27.438	1,3
2002	2.108.281	38.408	1,8
2003	2.112.204	49.231	2,3
2004	2.115.279	59.166	2,8
2005	2.124.846	72.894	3,4
2006	2.133.684	85.542	4,0
2007	2.141.860	98.524	4,6
2008	2.157.112	117.337	5,4
2009	2.172.175	132.865	6,1
2010	2.178.339	139.369	6,4
2011	2.184.606	145.256	6,6
2012	2.193.093	151.894	6,9

Fuente: elaboración propia a partir de datos del Ikuspegi.

De la lectura de ambas tablas se pueden extraer dos conclusiones. Por una parte, que el incremento de la población inmigrada en el País Vasco sigue una tendencia mucho más pausada y equilibrada que en el caso español, y por otra, que el porcentaje de población extranjera, en todos los años de la secuencia, es la mitad que en la de España. En resumen, la población inmigrante en el País Vasco es mucho menos significativa que en España.

Dejando al margen los matices sobre el origen de esta población y su hipotética relación con la pertenencia a las confesiones minoritarias, en la siguiente tabla (n.º5) recogemos los datos de la población proveniente de Marruecos y de Rumanía, dos países estrechamente vinculados a dos de las confesiones minoritarias asentadas en la CAPV (islam y cristianismo ortodoxo, respectivamente).

En primera instancia, de una observación general de esta tabla, constatamos la diferencia existente entre la población marroquí y la rumana en proporción a su total regional: la primera supone una parte considerablemente mayor que la segunda con relación al total de población extranjera de la región de la que forman parte. Con relación a esta diferencia, tal y como podremos observar más adelante en el apartado en el que profundizamos sobre cada una de estas confesiones y el componente extranjero de su membresía, el número de Iglesias ortodoxas también es sustancialmente menor al de las entidades musulmanas.

**Tabla 5.** Población total y extranjera - Euskadi (2012)

Año	Total población	Población extranjera	% población extranjera sobre el total
CAPV	219.3093	151.894	6,93
Europa	40.499.790	42.053	1,92
(Rumanía)	17.832		(0,81)
África		36.611	1,67
(Magreb)	24.840		(1,13)
América		61.859	2,82
Asia	45.283.064	11.228	0,51
Oceanía y apátridas	47.265.321	143	0,007

Fuente: elaboración propia a partir de datos del Ikuspegi.

Como decíamos, tendremos ocasión, más adelante, de analizar en profundidad la relación entre la población inmigrada y la evolución de determinadas confesiones minoritarias. Con relación a esta cuestión, una de nuestras premisas es que si bien la población inmigrada ha incidido en el crecimiento de algunas confesiones minoritarias (como por ejemplo el caso de las comunidades ortodoxa y musulmana) durante los últimos años, este crecimiento no se ha dado única y exclusivamente por este motivo, sino como parte del nuevo marco jurídico-normativo en materia de libertad religiosa establecido en los primeros años de la democracia.

Por último, sería necesario hacer una observación con relación a las categorías disponibles sobre la autoidentificación religiosa de la información recogida en las tablas 1 y 2. En dichas tablas no se ha establecido la distinción entre practicantes y no practicantes que se viene aplicando en diversos estudios (al no disponer de una secuencia completa, hemos descartado incluir esa distinción en nuestro estudio). Es preciso indicar esta distinción ya que nos es de utilidad para diferenciar a las personas que son más activas o sistemáticas en lo que a la práctica de su religión se refiere (creyentes practicantes) de aquellas que tienen una práctica más laxa de carácter sacramental (asistencia a bautizos/ritos de inicio, matrimonios, funerales, etc.) o que simplemente se identifican con esta confesión desde una perspectiva cultural. Esta distinción se ha venido utilizando únicamente para el caso de las personas identificadas con el cristianismo católico.

A pesar del interés que pueda suscitar el conocimiento de estos indicadores, no entra dentro de nuestro objetivo analizar tales diferencias entre una y otra categoría, así como el hecho de conocer sus implicaciones en la religiosidad de la población vasca o española. Sin embargo, con el fin de disponer de un marco de análisis más claro, consideramos pertinente indicar estas apreciaciones, ya que nuestro interés particular versará sobre aquellas personas enmarcadas dentro de la tipología de creyentes practicantes, dado que son éstas las que mayor incidencia pueden tener en la proyección pública de elementos relacionados con sus prácticas religiosas.

## 5.2. PANORÁMICA GLOBAL DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS EN LA CAPV

Una vez obtenida una panorámica global del factor religioso y su evolución social en el País Vasco, la pretensión de este segundo apar-

tado es aproximar el foco de atención a la realidad concreta de las entidades religiosas no católicas, en lo referente tanto a su situación actual como a su implantación y evolución durante las últimas cinco décadas.

El marco jurídico-normativo que caracteriza al Estado español establece una tipología de las confesiones a partir del modelo de relación que se establece entre ambas. Para vislumbrar las Iglesias y comunidades religiosas asentadas en el País Vasco es preciso tener presente este marco de relaciones y reconocimientos. Es por ello que, antes de adentrarnos en los datos de la realidad concreta de las confesiones minoritarias en el País Vasco, es preciso describir brevemente la categorización de las confesiones minoritarias a partir de su reconocimiento jurídico-normativo. La relevancia de esta categorización radica en el hecho de que, en función de la pertenencia a una categoría u otra, ciertas confesiones tienen más desarrollados ciertos derechos (reconocidos en la LOLR de 1980). El grado de federación de unas u otras entidades, así como su arraigo (su presencia o antigüedad) nos ofrecen algunas claves para posteriormente poder interpretar demandas y necesidades de las mismas.

En este mismo apartado, haremos una breve descripción del tipo, evolución y caracterización del conjunto de las confesiones minoritarias en el País Vasco. Como ya lo iremos exponiendo, la información empleada se ha extraído de una base de datos construida y elaborada a partir de un complejo trabajo de campo para el que se han utilizado diferentes fuentes; tanto documentales como presenciales (comprobación *in situ* de entidades) para el conjunto de entidades religiosas no católicas presentes en la CAPV.

### *5.2.1. Las confesiones minoritarias y su «categorización» a partir del reconocimiento jurídico-normativo*

Como hemos podido observar, en el capítulo primero, tal y como se deriva el art. 16.3 de la CE, existen diversas formas de relación entre los poderes públicos y las distintas confesiones implantadas en territorio español. La LOLR en su art. 7.1 especifica que el Estado podrá materializar acuerdos de cooperación con aquellas confesiones que hayan alcanzado el «notorio arraigo». Para poder llegar a esta situación, previamente deberán estar inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, tal y como lo establece el art. 5.1 de la LOLR. Dejando a un lado la particularidad de la Iglesia católica, cuyos acuerdos de cooperación con el Estado tienen rango de tratado internacional con la Santa Sede, pode-

mos identificar varias categorías de confesiones (Díez Velasco, 2010, pp. 246-249; Pérez-Agote, 2012, pp. 45-46).

El hecho de formar parte de una u otra de estas categorías determina, al menos formalmente, la posibilidad de desarrollar ciertas disposiciones recogidas en la LOLR, además de un mayor reconocimiento formal por parte de los poderes públicos. Así, se pueden identificar cuatro posibles categorías:

- a) Las entidades que forman parte de confesiones que tienen firmados acuerdos de cooperación con el Estado.

Son aquellas confesiones que, una vez reconocidas con el «notorio arraigo», han llegado a firmar unos acuerdos de cooperación con el Estado, tal y como lo reconoce la CE y la LOLR (su art. 7 prevé esta posibilidad). Hasta la fecha, solamente tres de las religiones minoritarias arraigadas en España han podido llegar a firmar acuerdos de este tipo. Los acuerdos datan del año 1992 (firmados el 28 de abril de 1992 y ratificados por las leyes 24/1992, 25/1992 y 26/1992 del 10 de noviembre), y prácticamente tienen la misma estructura y contenido.

Actualmente, las entidades firmantes son la FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España) por los evangélicos, la CIE (Comisión Islámica de España) por los musulmanes y la FCJE (Federación de Comunidades Judías de España) por los judíos. Para que una entidad religiosa, perteneciente a alguna de estas confesiones, pueda beneficiarse de los aspectos recogidos en los acuerdos de cooperación debe tener algún vínculo con la entidad federativa correspondiente. La estructuración de este aspecto es diferente en cada una de las confesiones.

El «notorio arraigo» se les concedió a las confesiones de una manera genérica (protestantismo, judaísmo e islam), pero de cara a los acuerdos, estas confesiones tuvieron que articularse en federaciones, de tal manera que éstas funcionan como estructuras representativas del conjunto de sus comunidades, y así, entre otras cuestiones, facilitan la interlocución con el Estado.

- b) Confesiones que han alcanzado el «notorio arraigo».

El reconocimiento de «notorio arraigo» se puede obtener una vez que a la confesión en cuestión se le supone una presencia significativa, tanto en términos cuantitativos en el número de sus fieles como

en su implantación en el territorio español. El mero reconocimiento no supone aportaciones especiales, pero abre la puerta a que se puedan firmar acuerdos de cooperación con el Estado, tal y como lo han hecho las anteriores tres confesiones (que fueron reconocidas con el «notorio arraigo» en el año 1989).

Este reconocimiento lo otorga la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia, e indudablemente supone un reconocimiento mayor al hecho de estar inscrito en el Registro de Entidades Religiosas. La Comisión Asesora de la Libertad Religiosa, para otorgar la aprobación a la solicitud de la Iglesia o confesión solicitante, exige tres condiciones<sup>6</sup>:

- Representatividad social: por medio de un número relevante de fieles de su confesión presentes en España.
- Presencia histórica legal o clandestina (en la dictadura): presencia temporal considerable.
- Ámbito presencial: grado de difusión por medio de lugares de culto o personal religioso.

Además de las tres comunidades mencionadas en el apartado anterior, el Estado ha otorgado este reconocimiento a otras cuatro confesiones. A la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD) le fue reconocido el «notorio arraigo» en el año 2003 y a los Testigos Cristianos de Jehová en el 2006. Estas dos Iglesias tienen una estructura centralizada y su organización territorial no se corresponde con la organización administrativa estatal, pero tienen presencia en prácticamente todas las comunidades autónomas. En el caso de las otras dos confesiones, la siguiente en conseguir este reconocimiento fue la comunidad budista, en el año 2007, y la entidad solicitante y, por lo tanto, representante de la dicha comunidad es la Federación de Comunidades Budistas de España (FCBE). La última confesión a la que se le ha reconocido es al cristianismo ortodoxo.

### c) Iglesias, confesiones o comunidades de religiones minoritarias inscritas en el Registro de Entidades Religiosas

La inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia concede la personalidad jurídica a todas aquellas

---

<sup>6</sup> [http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/glosario/notorio\\_arraigo.html](http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/glosario/notorio_arraigo.html).

Iglesias, confesiones y comunidades religiosas; así como a otro tipo de entidades asociativas religiosas o a sus federaciones. El registro está organizado en dos categorías, en la sección especial se inscriben las entidades que tienen acuerdos de cooperación con el Estado y en la sección general quedan registradas el resto de Iglesias, confesiones o comunidades y sus entidades religiosas de naturaleza asociativa<sup>7</sup>. Éste es un primer paso para que las comunidades religiosas formalicen su situación jurídica como entidad religiosa. En el 2011 había inscritas más de 2.300 Iglesias, confesiones o comunidades religiosas pertenecientes a alguna religión minoritaria. La mayoría de estas entidades pertenecen a alguna de las confesiones con acuerdos de cooperación con el Estado, si bien también hay otras como la Iglesia de la Cienciología, las comunidades bahá'í, y otras más.

#### d) Confesiones que no están inscritas en el Registro de Entidades Religiosas.

Inscribirse en el Registro de Entidades Religiosas es un derecho al que se pueden acoger las Iglesias, confesiones y comunidades de las diferentes religiones, por lo que, al no ser una obligación, muchas de las Iglesias o comunidades religiosas existentes no están inscritas. Los motivos por los que estas entidades no han solicitado su inscripción son fundamentalmente dos. Por una parte, las de reciente creación desconocen el marco normativo y el derecho que pueden ejercer mediante su inscripción en el registro. Por otra parte, si bien pueden tener conocimiento de esta opción, no están interesadas en solicitarla. Algunas de ellas se han inscrito en registros generales (autonómicos o municipales) como asociaciones, en la mayoría de los casos de carácter cultural. En definitiva, ésta es la última categoría en la que se ubican diversas Iglesias o confesiones minoritarias. Disponer de información precisa sobre ellas es mucho más complicado que de las anteriores, por razones obvias.

---

<sup>7</sup> Véase Murillo, 2013.

**Cuadro 6.** Categorización de las confesiones a partir de su reconocimiento jurídico

<b>Categoría</b>	<b>Entidades con presencia en la CAPV</b>
Confesiones con acuerdos de cooperación con el Estado	Evangélicos (FEREDE) Musulmanes (CIE)
Confesiones que han sido declaradas de notorio arraigo	IJSUD (2003) Testigos de Jehová (2006) Budistas (2007) Cristianos ortodoxos (2010)
Confesiones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas	Varias
Confesiones no inscritas en el Registro de Entidades Religiosas	Varias

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

### 5.2.2. Religiones minoritarias en el País Vasco

Desde una perspectiva histórica, la presencia de confesiones minoritarias (no católicas) ha existido durante siglos en España. En el País Vasco, esa presencia se ha dado fundamentalmente a través de la implantación de comunidades judías y musulmanas en diversos lugares del territorio, y al menos hasta los siglos XIV-XVI (García, 1994, pp. 117-146).

Desde los siglos XV y XVI, tanto en España como en el País Vasco, la vida social de los colectivos musulmanes y judíos es anulada prácticamente en su totalidad. Los escasísimos protestantes existentes son expulsados u obligados a cambiar de religión con la contrarreforma (Ruiz Vieyetz, 2010, pp. 68-72). Por otra parte, la presencia de población protestante en el entorno del País Vasco es especialmente significativa debido al bien conocido impulso dado por la reina Juana III de Navarra y su hijo Enrique IV de Francia y III de Navarra (Olaizola, 1993). En los últimos dos siglos, debido sobre todo a la segunda reforma, es cuando a partir de finales del siglo XIX se vuelve a cristalizar cierta presencia de algunas comunidades protestantes con la llegada y presencia de misioneros en el País Vasco. Algunas de esas comunidades han pervivido hasta la actualidad, no sin sufrir muchas dificultades (Olaizola, 1993, pp. 283-289).

En definitiva, no es hasta fechas bien recientes cuando la presencia de confesiones minoritarias se ha manifestado con más normalidad tras largos periodos en los que su existencia ha sido, cuando menos, complicada debido a la frecuente marginación, estigmatización o acallamiento a las que han sido sometidas. Así, las últimas décadas, como se ha podido observar anteriormente y se verá más adelante, han sido testigo de la implantación y expansión de diversas religiones, e incluso el resurgimiento de otras que llevaban tiempo silenciadas o invisibilizadas, haciendo imposible su implantación y desarrollo natural hasta fechas recientes.

Aproximarnos a la realidad de las confesiones minoritarias es una tarea, cuando menos, compleja. La disponibilidad de información precisa sobre su implantación, su historia o el número de fieles de cada una de las entidades religiosas no católicas es más bien escasa, y es por ello necesario hacer un estudio lo más pormenorizado posible. Ésta es, pues, nuestra pretensión básica: ordenar y disponer de la mayor información sobre los principales aspectos de las religiones minoritarias en el País Vasco; dónde están ubicadas, cuáles son las características de sus fieles, cómo se organizan, cómo articulan sus relaciones con el resto de las confesiones, con los poderes públicos y con la sociedad en general, etcétera.

En las siguientes páginas, pretendemos ilustrar de manera sistemática los perfiles como sujetos sociales de las confesiones minoritarias en el País Vasco. En primer lugar, desde una perspectiva global y de conjunto, y en segundo lugar, de forma más detallada, caracterizando a cada una de las confesiones presentes, más en concreto las que reflejen sus entidades y comunidades más formales.

El primer resultado que recogemos de la explotación de los datos es el del número total de entidades asentadas en la CAPV, desglosado por el tipo de Iglesia o confesión. En la tabla 6 (véase p. 134) se recoge el número total de comunidades religiosas, entendidas como entidades inscritas, bien de manera individual o bien reconocidas como parte de una entidad de registro único, en el Registro de Entidades Religiosas. Además de las entidades inscritas oficialmente también se contemplan aquellas que no lo están, pero de las que disponemos evidencias de su implantación (como ya se ha indicado, puede darse la circunstancia de que algunas de estas comunidades no estén registradas o no estén vinculadas a federación alguna debido a su expreso deseo de no inscribirse o al desconocimiento del mismo y de su utilidad, y, por lo tanto, no hayan realizado los trámites para esta inscripción).

**Tabla 6.** Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias - Euskadi

Iglesias/confesiones	Totales	%
Evangélicos	122	41,5
Testigos Cristianos de Jehová	65	22,0
Islam	63	21,5
Budismo	18	6,0
Otras	12	4,0
Ortodoxos	11	1,0
IJSUD - Mormones	4	4,0
<b>TOTAL</b>	<b>295</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

Como se puede observar, el número total de comunidades es de 295 y su distribución por confesiones es desigual. Las Iglesias y comunidades evangélicas (41,5%), los Testigos de Jehová (22%) y las comunidades islámicas (21,5%) son las mayoritarias, a gran distancia de budistas, ortodoxos, mormones y otros.

Con objeto de ponderar su peso como religiones minoritarias, comparamos en la tabla 7 (véase p. 135), el número de parroquias de la CAPV de la religión mayoritaria (la católica) para hacer visible el conjunto de la pluralidad religiosa en términos cuantitativos. El número de entidades religiosas de las confesiones minoritarias supone un 24,26% del total<sup>8</sup>.

La presencia de las entidades y comunidades religiosas recogidas en la tabla 7 no siempre ha sido la misma. Si bien, varias de las confesiones minoritarias implantadas en el País Vasco han tenido presencia desde principios del siglo XX, e incluso antes; la información recabada de entre las comunidades con actividad actual nos ofrece una presencia más relevante a partir de la década de los años cincuenta,

<sup>8</sup> El número de entidades católicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia es mucho mayor que el de las parroquias (921 en junio de 2013), pero consideramos que el dato comparativo más sencillo es el de las parroquias, ya que entre las anteriores se encuentran entidades de diverso tipo (órdenes religiosas, entidades caritativas, instituciones de estudio y formación, etcétera).

siendo las principales comunidades las de los Testigos de Jehová (los primeros en comenzar cierta actividad en el País Vasco a partir de esas fechas). Otras comunidades como la Iglesia evangélica de Filadelfia y la Iglesia anglicana, e incluso algunas comunidades bautistas, comenzaron a estar presentes con antelación a la democracia, tal y como se refleja en los siguientes gráficos 1 y 2 (véanse pp. 136-137) la evolución en esas décadas.

**Tabla 7.** Iglesias, confesiones y comunidades religiosas - Euskadi

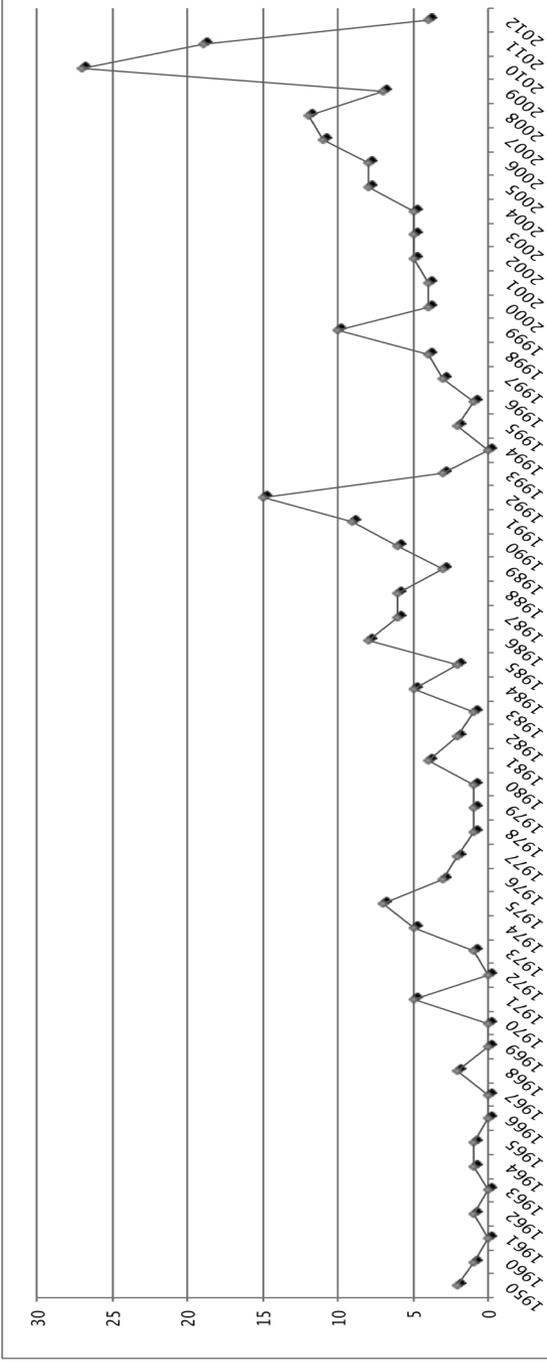
<b>Iglesias/Confesiones</b>	<b>Totales</b>	<b>%</b>
Iglesia Católica	921	75,74
Evangélicos	122	10,03
Testigos Cristianos de Jehová	65	5,35
Islam	63	5,18
Budismo	18	1,48
Otras	12	0,99
Ortodoxos	11	0,90
IJSUD - Mormones	4	0,33
<b>TOTAL</b>	<b>1216</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia a partir de base de datos y diócesis de Bilbao, de Vitoria-Gasteiz y de Donostia (2013).

En el gráfico 1 se recoge la fecha de creación de cada entidad o comunidad religiosa desde 1950 hasta 2012, pudiendo observar los picos en los que se ha creado un mayor número de comunidades. En el gráfico 2 se expresa el acumulado en la creación de comunidades religiosas.

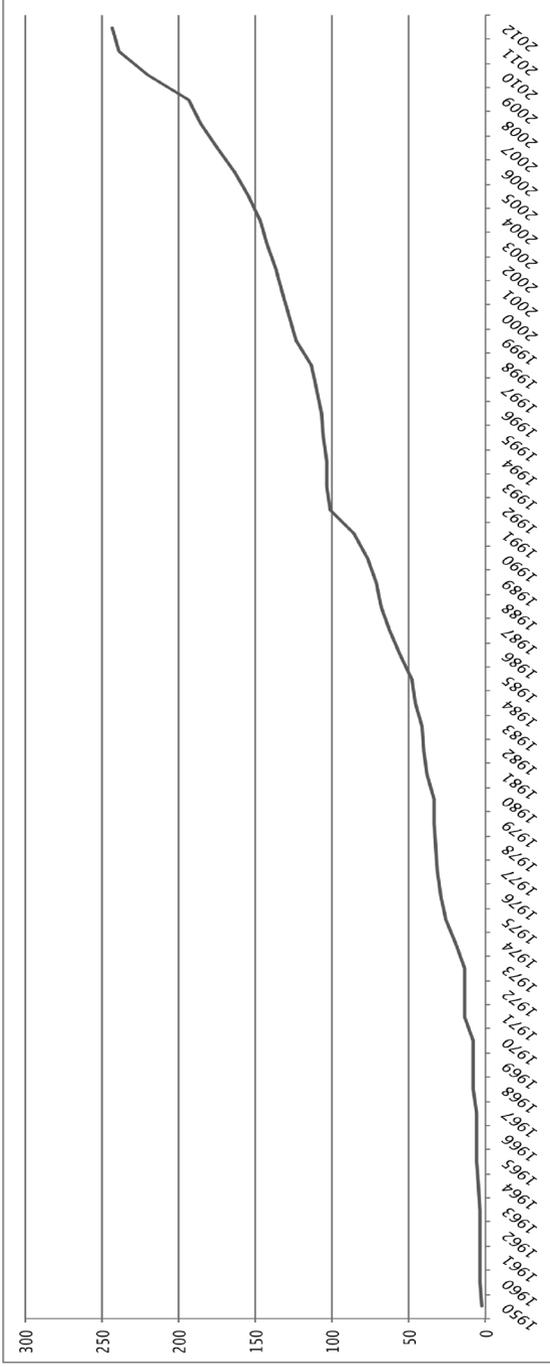
Es preciso indicar que en el gráfico 1 no están reflejadas todas las comunidades existentes, ya que no se ha podido disponer de una información certera en cuanto a la fecha exacta o aproximada de la creación de todas y cada una de ellas, por lo que únicamente quedan reflejadas aquéllas de las que se dispone el dato. Contrastando ambos gráficos se pueden extraer dos observaciones:

**Gráfico 1.** Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según año el de creación



Fuente: elaboración propia a partir de la base de datos.

**Gráfico 2.** Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según el año de creación (acumulado)



Fuente: elaboración propia a partir de la base de datos.

En principio, la creación de comunidades y entidades religiosas es una constante durante estas décadas. No se trata de un fenómeno abocado a su desaparición en el marco de los modelos de la secularización tradicional; más bien la tendencia demuestra lo contrario.

En segundo lugar, los picos anuales en la creación de comunidades que podemos observar en el gráfico 1, son especialmente significativos en los años 1992 y la horquilla de años que va entre el 2008 y el 2011. En lo que respecta al 1992, la creación de estas comunidades podría estar relacionada al hecho de la firma de los acuerdos de cooperación entre el Estado y las confesiones reconocidas con el «notorio arraigo» hasta esa fecha (evangélicos, musulmanes y judíos). Sin embargo, el grueso de las comunidades que surgen en esos años (10 sobre 15) pertenece a los Testigos de Jehová, por lo que no quedaría claro ese vínculo. Respecto a los años 2008-2011 el número total de comunidades creadas asciende a 65. De ellas, 41 pertenecen a comunidades islámicas, mientras que el resto son comunidades budistas (2), evangélicos (19), ortodoxos (2) y Testigos de Jehová (2). En el caso de los evangélicos, al pertenecer a distintas denominaciones es más complicado encontrar un único factor que explique su incremento. Sin embargo, en el caso de las comunidades islámicas el motivo podría estar relacionado con los cambios producidos en el conjunto de España en la organización de la entidad federativa, cuestión que abordaremos más adelante y sobre la cual profundizaremos en el apartado específico de esta comunidad.

Un dato que nos permite aportar cierta luz a esta cuestión es la relación entre entidades o comunidades religiosas y el hecho de disponer de un lugar de culto. Este indicador nos ofrece información sobre la capacidad organizativa y económica de la comunidad, así como sobre su propio tamaño. En la tabla número 8 (p. 139) hemos recogido esta información desagregada por confesiones, además del dato de si comparten dicho espacio con otras comunidades, ya sean de su propia confesión o de otra distinta.

Como podemos observar, de las 295 comunidades o entidades religiosas existentes no todas disponen de un lugar de culto, y varias de ellas lo comparten. En el primer caso se puede deber al hecho de que no precisen de un lugar público de culto (especialmente la comunidad bahá'í) o a que no hayan podido disponer de él. En el segundo caso, el hecho de compartir lugares de culto, la única confesión que encontramos es la de los Testigos de Jehová, ya que muchas de sus comunidades comparten el mismo lugar de culto (si bien su uso se realiza en diferentes fechas y horas).

**Tabla 8.** Número de lugares de culto según Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias - Euskadi

Iglesias/ Confesiones	Total Entidades	LUGAR DE CULTO			
		SI	Compartido	NO	Sin datos
Evangélicos	122	110	0	8	4
Islam	63	40	0	10	13
IJSUD - Mormones	4	4	0	0	0
Testigos Cristianos de Jehová	65	42	23	0	0
Budismo	18	6	0	0	12
Ortodoxos	11	11	0	0	0
Otras	12	0	0	11	1
<b>TOTAL</b>	<b>295</b>	<b>213</b>	<b>23</b>	<b>29</b>	<b>30</b>

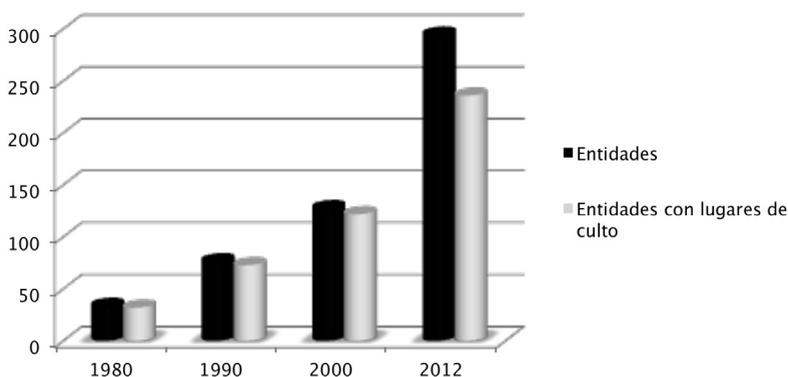
Fuente: elaboración propia. Base de datos.

En definitiva, el dato más relevante es que el 72% de las comunidades disponen de lugar de culto, casi un 8% de ellas lo comparten (fundamentalmente los Testigos de Jehová) y algo menos de un 10% de las comunidades no dispone de lugar de culto<sup>9</sup>.

Como hemos indicado, podemos asumir que el hecho de disponer de un lugar de culto es un indicador del grado de asentamiento y madurez de la comunidad, fundamentalmente debido a la capacidad organizativa y económica. Si observamos el cruce del año de creación de la comunidad y el número de lugares de culto existentes, podemos detectar una mayor escasez de centros de culto en estos últimos años, ya que hasta las décadas de 1980, 1990 y 2000 el porcentaje de comunidades con lugar de culto era de un 95%, mientras que en la última década esta cifra desciende hasta el 80%. Este dato nos hace suponer que bien las comunidades religiosas de las décadas 1980, 1990 y 2000 tenían más recursos o facilidades para disponer de un lugar de culto o, por el contrario, que en estos últimos años las dificultades son mayores para disponer de un lugar de culto. Podemos observar estos datos ilustrados en el siguiente gráfico.

<sup>9</sup> De este 10% restante no se dispone de información, son 30 entidades religiosas.

**Gráfico 3.** Evolución del número de entidades y lugares de culto no católicos

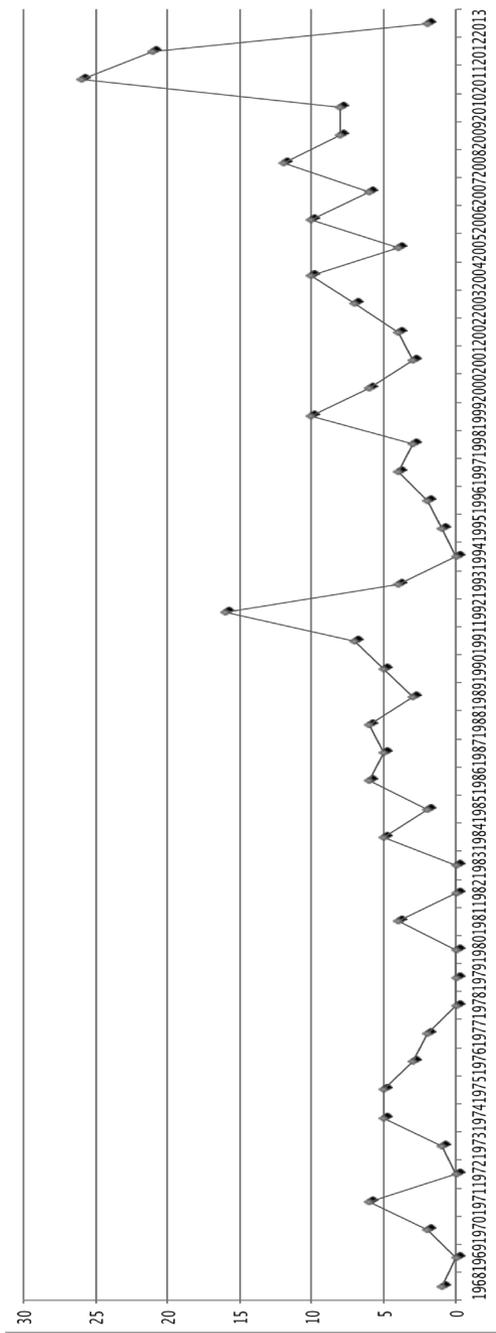


Fuente: elaboración propia. Base de datos.

De forma complementaria a los lugares de culto, destacamos otro indicador especialmente significativo. Se trata de la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. Este es un registro público y único para toda España. Aquella confesión que quiera disponer de personalidad jurídica civil propia, entre otras cosas para poder acceder al régimen especial previsto en la LOLR, precisa de esta inscripción. Lo mismo ocurre para aquellas entidades federativas de las distintas confesiones. El hecho es que la mayoría de las entidades o comunidades religiosas asentadas en el País Vasco ha formalizado su inscripción en el registro. En algunos casos, estas entidades de ámbito local han realizado la inscripción ellas mismas, y en otros casos, sobre todo en el caso de Iglesias o confesiones con una estructura más centralizada (como es el caso de los Testigos de Jehová, los mormones o algunas Iglesias evangélicas), la inscripción se realiza como una única entidad, si bien tiene presencia territorial a través de sus diversas comunidades o Iglesias (en algunos casos indicándolo en el registro, por medio, por ejemplo, de la ubicación de sus lugares de culto).

En el gráfico 4 (véase p. 141) hemos recogido la evolución de las Iglesias, entidades y comunidades religiosas minoritarias en la CAPV. Salvo unos pocos años, en el resto de la secuencia temporal se ha precedido a la inscripción en el registro de alguna Iglesia o comunidad religiosa. Al igual que en el caso de la fecha de creación (gráfico 1), hay una serie de años en los que se detecta mayor actividad en

**Gráfico 4.** Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según el año de registro



Fuente: elaboración propia. Base de datos.

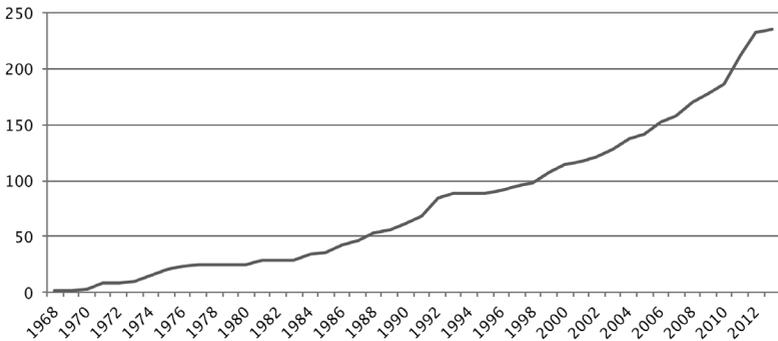
el registro (1992, 2011 y 2012). En el 1992 son 17 las comunidades que formalizan su inscripción (fundamentalmente comunidades de los Testigos de Jehová que se crean con la apertura de nuevos lugares de culto), mientras que en los años 2011 y 2012 las entidades ascienden a 47. En estos dos últimos años la creación de nuevas comunidades se encuentra más repartida (7 Iglesias evangélicas, 4 comunidades ortodoxas, la comunidad bahá'í y 35 comunidades islámicas). Como ya hemos mencionado anteriormente, una probable explicación de este alto número de comunidades musulmanas puede responder al proceso de reorganización en el conjunto de España con los cambios producidos en los estamentos federativos estatales y los consecuentes cambios autonómicos<sup>10</sup>.

En el gráfico 5 (véase p. 143), hemos recogido el acumulado de la evolución según el año de registro. Al igual que el gráfico 2 nos muestra una línea ascendente y continua con dos momentos en los que se acentúa dicho incremento (1992 y 2011-2012). A diferencia del gráfico 2, en este caso, la secuencia comienza en el año 1968, ya que en 1967 se promulga la primera ley que regula la libertad de religión y, por lo tanto, es a partir de esa fecha en la que algunas entidades comienzan a inscribirse, fundamentalmente en el ámbito evangélico (Iglesia evangélica de Filadelfia, Iglesias bautistas, Iglesia evangélica pentecostal Salem, comunidad anglicana) y en el de los Testigos de Jehová. El acumulado en la evolución del registro de estas entidades nos muestra un patrón similar al acumulado en la evolución de la creación de entidades religiosas minoritarias (gráfico 4), lo cual denota un claro interés por disponer de un reconocimiento formal como entidad religiosa o, al menos, por disponer de personalidad jurídica propia. El gráfico 6 (véase p. 144) nos muestra una comparativa en el consolidado de ambas evoluciones.

---

<sup>10</sup> La Comisión Islámica de España es la entidad firmante del Acuerdo de Cooperación de 1992 y, por lo tanto, órgano de representación de la comunidad musulmana española. Está integrada por otras dos federaciones de ámbito estatal: la FEERI y la UCIDE. Conflictos en la organización y la representación de la CIE llevaron a un proceso de reestructuración de las comunidades musulmanas, comprendido entre los años 2007-2011, con la finalidad de crear una nueva plataforma de representación (el Consejo Islámico del País Vasco, CIPV). Este hecho generó la creación de nuevas comunidades islámicas en diversos lugares ya que la nueva estructura planteaba una reorganización a nivel autonómico.

**Gráfico 5.** Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según año de registro (acumulado)

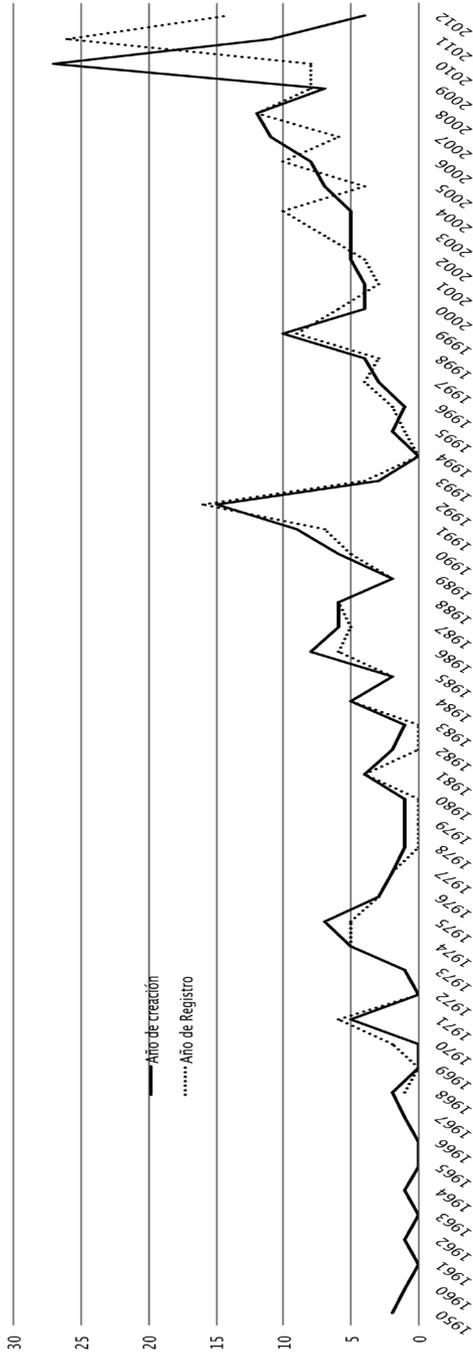


Fuente: elaboración propia. Base de datos.

Un aspecto relevante en la caracterización de las confesiones minoritarias es su grado de federación como Iglesias, comunidades y entidades religiosas. Como hemos expuesto al inicio de este apartado, el reconocimiento jurídico-normativo de las confesiones minoritarias establece una categorización de las mismas, con implicaciones directas en el desarrollo de ciertos derechos recogidos en la LOLR de 1980 (fundamentalmente para aquellas confesiones que tienen firmados acuerdos de cooperación con el Estado). En el caso autonómico, la adhesión a las entidades federativas se puede dar de una forma directa entre las entidades religiosas de ámbito local del País Vasco y las entidades federativas estatales, así como a través de la adhesión a entidades federativas autonómicas vinculadas a las estatales. La realidad varía entre unas confesiones y otras, ya que el sistema organizativo no sigue el mismo patrón.

Debido al modelo de Estado que caracteriza a España en cuanto a sus relaciones con las confesiones, el grado de organización y de federación de las confesiones y entidades religiosas es relevante en tanto que facilita la interlocución entre Estado y confesiones, y, por lo tanto, la posibilidad de hacer efectivos muchos de los derechos y prácticas reconocidos en el marco jurídico-normativo. Veamos a continuación cuál es la situación para aquellas confesiones que tienen reconocido el «notorio arraigo», comenzando por las que han firmado acuerdos de cooperación con el Estado.

**Gráfico 6.** Evolución del número de entidades religiosas no católicas en Euskadi según el año de creación y de registro



Fuente: elaboración propia. Base de datos.

## A. Las entidades que forman parte de confesiones que tienen firmados acuerdos de cooperación con el Estado:

Las comunidades evangélica e islámica tienen una triple opción de adhesión a entes federativos. En primer lugar, a través de una Iglesia o entidad religiosa de ámbito central, que esté integrada en alguna de las tres entidades federales que forman parte de los acuerdos de cooperación: FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España) y Comisión Islámica de España (CIE)<sup>11</sup>. En segundo lugar, pueden estar adheridas directamente a alguna de estas tres entidades. Por último, pueden adherirse a alguna entidad federativa de ámbito autonómico que a su vez forme parte de alguna de las tres entidades federales de ámbito estatal: CEPV (Consejo Evangélico del País Vasco/ Euskal Herriko Kontseilu Ebanjelikoa), UCIPV (Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco/ Euskal Herriko Islamiar Komunitateen Batasuna), FIVASCO (Federación Islámica del País Vasco/Euskal Herriko Islamiar Federakundea) y CIPV (Consejo Islámico del País Vasco/Euskadiko Kontseilu Islamiarra), la primera para las Iglesias evangélicas y las tres últimas para las comunidades islámicas.

### A.1. Comunidades evangélicas

La FEREDE es la principal federación de entidades religiosas evangélicas en España, y, por lo tanto, el órgano de representación de las mismas en sus relaciones con el Estado. El colectivo de entidades evangélicas en el País Vasco se puede clasificar en tres grupos: el de aquellos que están adscritos al CEPV (y que al ser ésta una entidad miembro de FEREDE, también se pueden acoger a los preceptos del Acuerdo de Cooperación entre el Estado y la FEREDE); el de los que no formando parte del CEPV forman parte directa de la FEREDE; y, por último, el de aquellos que forman parte de alguna federación de Iglesias o entidades protestantes a nivel estatal y que de este modo forman parte de la FEREDE. Además de estos tres colectivos, también existen algunas comunidades evangélicas que no se adhieren a ningún tipo de entidad federativa (por desconocimiento o por desinterés).

---

<sup>11</sup> La tercera confesión minoritaria que ha firmado acuerdos de cooperación con el Estado español es la comunidad judía. En el caso del País Vasco, ésta no dispone de ningún tipo de estructura organizada ni visible.

## A.2. Comunidades islámicas

El órgano que representa a las entidades religiosas musulmanas es la CIE que integra a dos entes federativos: la FEERI y la UCIDE. En lo que respecta al ámbito autonómico, la UCIDE dispone de una entidad federativa (UCIPV). En la actualidad, existen otras dos entidades federativas de ámbito autonómico y de reciente creación (FIVASCO y CIPV)<sup>12</sup>. El grado de institucionalización de las comunidades locales es alto, ya que muchas de ellas están adscritas a alguna de esas entidades, o en varios casos a más de una. Sin embargo, la situación de las comunidades musulmanas en el País Vasco es bastante atomizada ya que la coordinación entre las tres entidades federativas de ámbito autonómico es prácticamente nula.

## B. Confesiones que han alcanzado el «notorio arraigo»

Como ya hemos indicado anteriormente, el reconocimiento del «notorio arraigo» no tiene implicaciones prácticas concretas, sin embargo, y aunque no derive en ello, es requisito imprescindible para la firma de acuerdos de cooperación con el Estado. Son cuatro las confesiones que han alcanzado este reconocimiento. Con relación al aspecto organizativo podríamos clasificarlas en dos tipos.

### B.1. Iglesia única y estructura centralizada: testigos de Jehová y mormones

Aunque no son entidades federativas, se recogen como tales a estas dos confesiones reconocidas como de «notorio arraigo». Tanto la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) como los Testigos de Jehová son una Iglesia con número de registro único para todo el territorio español. Por su alto grado de estructuración nos ha parecido relevante incluir el dato del número de congregaciones o comunidades de cada una de ellas. Como veremos más adelante, las Iglesias de los testigos de Jehová y de los mormones son sumamente organizadas y estructuradas jerárquicamente, por lo tanto, sus Iglesias y comunidades a nivel local están bien articuladas entre ellas con representación estatal e internacio-

---

<sup>12</sup> Estas tres entidades son las únicas tres reconocidas como entidades federativas por el Ministerio de Justicia, cada una de ellas cuenta con la adhesión de diversas comunidades islámicas en el ámbito de la CAPV.

nal. Todas sus Iglesias y comunidades forman parte de dicha estructura.

## B.2. Diversidad de Iglesias/comunidades y articulación federativa: budismo e Iglesias ortodoxas

El budismo está formado por una amplia variedad de tradiciones, de tal manera que los centros o entidades budistas se organizan y articulan de diversas formas. En 1995, varias entidades budistas crean la Federación de Comunidades Budistas de España (FCBE) con el fin de articular mejor las relaciones con los poderes públicos. En la CAPV no existe ninguna entidad federativa, ni representación de la FCBE.

La comunidad ortodoxa conformó su propia Asamblea Episcopal para España y Portugal en el 2010. Anteriormente algunas Iglesias ortodoxas habían recibido «hospitalidad jurídica» por medio de la FEREDE. Con la creación de la Asamblea en 2010 se pretendía facilitar su organización y su interlocución entre la comunidad ortodoxa y el Estado. Los requisitos para formar parte de la Asamblea son dos: que tenga una presencia autorizada por su Iglesia madre en dicho territorio y que esté inscrita como Iglesia ortodoxa en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia.

Una vez expuesta esta cuestión de partida, a continuación mostramos el grado de federación de las entidades religiosas del País Vasco, en relación con las entidades federativas de ámbito estatal, así como las confesiones con una estructura de carácter central y único registro (caso de los Testigos de Jehová y de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días). Como se puede observar el índice de federación o adscripción a una Iglesia o confesión central es bastante alta, pues alcanza el 65% del total.

**Tabla 9.** Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias de Euskadi adheridas a federaciones o entidades de ámbito estatal<sup>13</sup>

FEDERACIÓN	Total	%
FEREDE	96	33
FEERI	6	2

<sup>13</sup> En algunos casos no se dispone de información veraz, por lo que se ha optado por incluirlas en las no federadas. Si bien, puede ser que estén vinculadas a alguna corriente más general (como los bahá'í), pero no existe una vinculación formal entre las comunidades bahá'í.

UCIDE	12	4
IJSUD - Mormones	4	1
Testigos de Jehová	65	22
Ortodoxos	9	3
No federadas	103	35
<b>TOTAL</b>	<b>295</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

Descendiendo al ámbito autonómico, en la tabla 10 podemos observar el grado de adscripción federativa por parte de las comunidades religiosas del País Vasco a entidades federativas de ámbito autonómico. En este caso, nos centramos únicamente en las comunidades religiosas vinculadas a las confesiones evangélicas e islámicas (el resto de confesiones no disponen de un órgano específico de ámbito autonómico). Llama la atención la diferencia entre unas y otras, ya que si bien en la tabla anterior las comunidades evangélicas están mayoritariamente adheridas a la FEREDE, en este caso el número de Iglesias evangélicas del País Vasco no lo están en el CEPV, órgano representativo de la comunidad evangélica en el País Vasco (96 al ámbito estatal, 33 al ámbito autonómico). Sin embargo, la comunidad musulmana sí se adhiere mayoritariamente a las entidades federativas de ámbito autonómico (40 en el ámbito autonómico, 18 al ámbito estatal). Podemos apuntar dos explicaciones a estas diferencias entre el ámbito estatal y el autonómico. Por una parte, sobre todo en el caso de la comunidad islámica, está la cuestión organizativa, ya que una entidad federativa de ámbito autonómico sirve de plataforma para participar en el ámbito estatal (fundamentalmente en la Comisión Islámica de España). Por otra parte, resaltamos una cuestión de oportunidad para ambas comunidades pero en dirección opuesta: las entidades federativas de ámbito autonómico pueden ser una plataforma de interlocución con los poderes públicos de ámbito autonómico y local. En este sentido, algunas comunidades religiosas se han podido adherir a estas federaciones con el fin de dotarse de mayor representatividad para posibles interlocuciones, salvo aquellas que no se han adherido porque no le ven utilidad o porque no les resulta necesario. En cualquier caso, debe considerarse que las comunidades evangélicas llevan más tiempo asentadas en la CAPV que las islámicas.

**Tabla 10.** Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias de Euskadi adheridas a federaciones o entidades del ámbito autonómico

FEDERACIÓN	No.	%
CEPV	34	11
UCIPV (UCIDE)	12	4
CIPV	5	2
FIVASCO	23	8
No federadas-autonómicas	221	75
TOTAL	295	100

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

Respecto al grado de federación o de adscripción a Iglesias centrales, el último indicador que nos permite obtener la fotografía completa de las comunidades y entidades religiosas del País Vasco es su adhesión o pertenencia a una Iglesia central (con número de registro único) o a una corriente denominacional (esta información la hemos recogido en la tabla 11). En el caso de los testigos de Jehová y de los mormones, la cuestión está más clara, ya que su forma organizativo-jerárquica es parte de su definición (al igual que ocurre con la Iglesia adventista, si bien esta comunidad forma parte de la FEREDE). Los datos más interesantes son aquellos que hacen referencia a las confesiones que disponen de acuerdos de cooperación con el Estado, cuyo porcentaje de federación sigue siendo alto, aunque en el caso de los musulmanes un poco menor. En cuanto a las comunidades budistas, reconocidas como de «notorio arraigo» y con disponibilidad de una Federación de Comunidades Budistas de ámbito estatal, ninguna de las comunidades asentadas en el País Vasco se ha adherido a la misma. Quizás, el hecho de que ninguna esté inscrita en el Registro de Entidades Religiosas y que varias de ellas no se consideren parte de una confesión religiosa, sino más bien una filosofía de vida, expliquen esta situación<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> En el marco de diversos proyectos de investigación ya referenciados, los miembros de las comunidades budistas transmiten el mensaje de que no se consideran personas religiosas y que el budismo lo asumen como una filosofía de vida sin ningún vínculo religioso.

**Tabla 11.** Iglesias, confesiones y comunidades religiosas de Euskadi adscritas a entidades federativas o vinculadas a una Iglesia única y central

<b>Confesiones</b>	<b>No Federadas</b>	<b>% No Federadas</b>	<b>Federadas</b>	<b>% Federadas</b>	<b>Total</b>	<b>% Federadas</b>
Budismo	18	100			18	100
Evangélicos	26	21	96	79	122	100
Islam	22	35	41	65	63	100
IJSUD - Mormones			4	100	4	100
Ortodoxos	2	9	9	81	11	100
Testigos de Jehová			65	100	65	100
Otros	10	83	2	17	12	100
<b>TOTAL</b>	<b>78</b>	<b>26</b>	<b>217</b>	<b>74</b>	<b>295</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia. Ministerio de Justicia, base de datos.

En conclusión, la información hasta aquí detallada ha puesto de relieve todo un conjunto de indicadores que constatan el asentamiento e institucionalización de la mayoría de las entidades y comunidades religiosas. Desde una perspectiva general, una parte muy importante de ellas cuenta con lugares de culto, espacio fundamental para poder reunirse y celebrar sus prácticas religiosas y, en definitiva, funcionar como un grupo o comunidad. Además, estas entidades tienen vocación de ser reconocidas por lo que son: como Iglesias, entidades y comunidades religiosas, comunidades arraigadas (o con vocación de arraigo) en el territorio en el que se encuentran. Reconocimiento y arraigo pretendido, pues la gran mayoría están inscritas en el Registro de Entidades Religiosas o adheridas a alguna entidad federativa o Iglesia de carácter territorial mayor.

Una vez trazada la visión panorámica de las minorías religiosas y de sus particulares formas organizativas e institucionales, en el siguiente apartado incidiremos, con el fin de precisar aún más el objeto de estudio y proporcionar una descripción más detallada, en las confesiones minoritarias asentadas en la CAPV. Si bien recogeremos información de casi todas las Iglesias, entidades y comunidades religiosas, haremos un especial énfasis en aquellas confesiones que tienen una mayor presencia

social. Confesiones que serán objeto de un desarrollo preferente en nuestro estudio de caso y que constituirán el eje principal del análisis empírico en los siguientes capítulos (Iglesias evangélicas, comunidades islámicas, Testigos de Jehová e Iglesias ortodoxas).

### 5.3. PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS EN LA CAPV

En este apartado nos proponemos recoger las principales características de las religiones minoritarias, aplicándolas a cada una de ellas según su tipología confesional. Seguiremos la lógica de carácter jurídico-normativo de las confesiones, comenzando por aquellas que tienen un mayor reconocimiento, las confesiones que tienen firmados acuerdos de cooperación con el Estado<sup>15</sup>. Si bien aportaremos información de prácticamente todas las confesiones implantadas en la CAPV, para aquellas que tengan un menor peso social la información tendrá un carácter más general. En cualquier caso, prestaremos mayor atención a las cuatro que hemos resaltado en el apartado precedente (evangélicos, musulmanes, testigos de Jehová y ortodoxos), ya que son las confesiones que agrupan el grueso de entidades religiosas minoritarias y la práctica totalidad de fieles. La información que recogemos de cada confesión se ha agrupado en torno a aspectos relacionados, en primer lugar, con la temporalidad y evolución de las entidades, en segundo lugar, con las características geográficas y demográficas y, en tercer lugar, con el grado de institucionalización, la participación social y la proyección pública. Antes de presentar las panorámicas particulares, veamos la global.

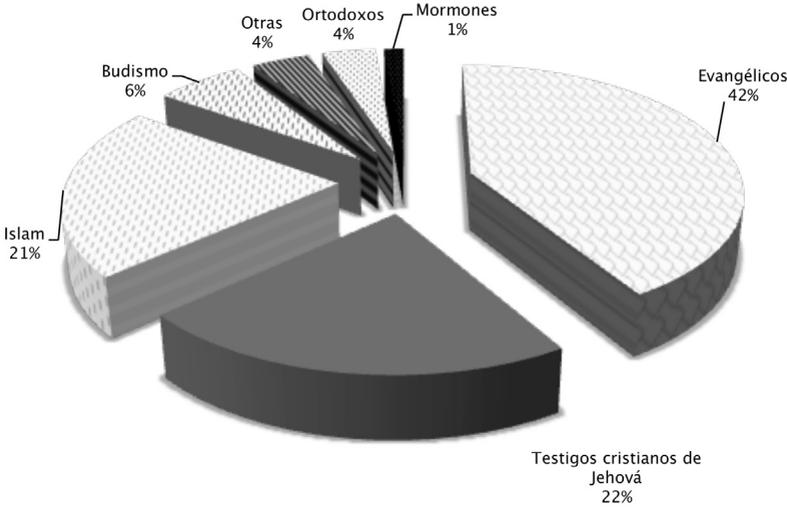
En cuanto al número de fieles, no disponemos de estadísticas oficiales sobre la cantidad de seguidores de cada confesión. Por lo tanto, cualquier aproximación a la realidad cuantitativa para determinar el número fieles de una confesión religiosa, y en mayor grado de las minoritarias, se extrae de estimaciones obtenidas a partir de la autoidentificación de las personas que, en los estudios de opinión pública, dicen adscribirse a una creencia determinada o a «otras religiones». Hemos podido observar en las tablas de autoidentificación religiosa que el por-

---

<sup>15</sup> Como hemos indicado previamente, si bien la comunidad judía tiene firmados acuerdos de cooperación con el Estado, en territorio autonómico no hay presencia oficial de ninguna comunidad judía, y al no estar organizada comunitariamente, la única información disponible es la existencia de fieles pertenecientes a la confesión judía en tamaño muy reducido. Si bien es cierto que en la ciudad de Biarritz existe una sinagoga a la que pueden asistir miembros de la comunidad judía residentes en el TH de Gipuzkoa.

centaje de población que se identifica con alguna religión que no sea la católica se sitúa alrededor del 4%, lo que nos arroja una cifra cercana a las 90.000 personas.

**Gráfica 7.** Iglesias, confesiones y comunidades religiosas minoritarias en Euskadi - porcentaje del número de entidades por confesión



Fuente: elaboración propia. Base de datos.

Tampoco existe información precisa de todas y cada una de las confesiones, ya que si bien algunas entidades o comunidades religiosas disponen de registro de miembros, no todas ellas lo hacen, y de cualquier manera no tiene carácter público. No obstante, avanzaremos unas estimaciones a partir de aquel dato general y de nuestras fuentes consultadas y contrastadas en el trabajo de campo de esta investigación. En la tabla 12 se expresa, de forma detallada, la cuantificación de fieles según el tipo de confesiones y el conjunto de la población de la CAPV.

Para completar esta fotografía de carácter cuantitativo, en términos del número de fieles, en la gráfica 7 recogemos la distribución porcentual (del número entidades) de cada confesión minoritaria en la CAPV.

**Tabla 12.** Estimación del número de fieles de las religiones minoritarias - Euskadi<sup>16</sup>

<b>Iglesias/ Confesiones</b>	<b>Entidades</b>	<b>Fieles</b>	<b>% Población</b>
Evangélicos	122	19.500	0,90
Islam	63	12.600	0,57
Testigos Cristianos de Jehová	65	4.800	0,22
Ortodoxos	11	2.500	0,12
Budistas	18	540	0,02
IJSUD - Mormones	4	500	0,02
Otras	12	2.300	0,10
<b>TOTAL</b>	<b>295</b>	<b>42.740</b>	<b>1,98</b>

Fuentes: elaboración propia a partir de Ikuspegi, UCIDE - Observatorio Andalusi, Ruiz Vieitez 2010, fuentes de las propias confesiones minoritarias.

### 5.3.1. Cristianismo evangélico

Las comunidades evangélicas asentadas actualmente en el País Vasco pueden considerarse como herederas del protestantismo, que con tanta dificultad se fue implantando en este territorio durante los últimos siglos. En particular, en la raíz de muchas de las Iglesias contemporáneas podemos encontrar similitudes con el origen de comunidades protestantes en nuestro territorio, concretamente con las surgidas en el marco de la industrialización del País Vasco. Dos claros ejemplos son la Iglesia luterana y la Iglesia episcopaliana (Vilar, 1994, pp. 327-335). La historia particular vasca y española del siglo

<sup>16</sup> Para el cálculo final de esta tabla se han estimado los datos obtenidos de las diversas fuentes, así como un cálculo pormenorizado con las confesiones a partir de los tamaños de las distintas entidades y comunidades religiosas. Es preciso observar que en esta tabla se ha hecho el cálculo del número de fieles «practicantes», personas que asisten al culto o participan de la comunidad religiosa. El potencial de fieles no practicantes podría ser mayor. Así, si tomamos en consideración datos sobre población inmigrante y estimaciones del Ikuspegi y del Observatorio Andalusi, la población musulmana podría ascender hasta entre 19.000 y 40.000 personas, y la población ortodoxa a unas 14.000 personas. Agradecemos a Gorka Moreno, coordinador del Ikuspegi, habernos facilitado datos de dichas estimaciones.

XX no facilitó precisamente el desarrollo de estas comunidades sino, más bien, todo lo contrario. Debido a las dificultades para desarrollar libremente su fe así como por el hecho de su carácter especialmente minoritario, no existe información sustanciosa sobre el asentamiento de comunidades evangélicas en el País Vasco durante ese tiempo<sup>17</sup>, con lo cual no es posible hacer una referencia histórica consistente sobre este proceso. Por ello, nuestra atención girará en torno a estas comunidades evangélicas asentadas, fundamentalmente desde mediados del siglo XX hasta la actualidad.

La situación actual de las comunidades protestantes vascas, tal y como podremos observar en las siguientes páginas, es fiel reflejo de la diversidad de Iglesias, denominaciones y tradiciones que caracterizan al cristianismo evangélico. El propio protestantismo es intrínsecamente plural y diverso desde sus orígenes. El examen de la comunidad protestante del País Vasco, a diferencia de otras confesiones, no ha tenido un especial interés durante las últimas décadas, salvo por los análisis que se han podido realizar en el conjunto de España. Solamente en tiempos bien recientes ha comenzado a estudiarse la realidad sociorreligiosa del protestantismo, pero en el marco del conjunto de las confesiones minoritarias (Ruiz Vieyetz, 2010)<sup>18</sup>.

Esta pluralidad de comunidades, a la que hacemos referencia, se refleja claramente en la tabla 13, en la que se han recogido las diferentes familias existentes en el interior de la comunidad protestante del País Vasco. La propia forma de organización eclesial que tienen las comunidades protestantes influye en dicha pluralidad. En general, apreciamos tres estructuras básicas de su organización: la episcopal (mayor centralización), la presbiteriana y la congregacional (mayor descentralización). Las Iglesias que forman parte de la primera opción suelen estar organizadas jerárquicamente, bajo la supervisión de un obispo. Las comunidades presbiterianas se caracterizan por estar gobernadas por un órgano colectivo (formado por el pastor y un grupo de presbíteros, que, a su vez, también se articulan con estructuras a nivel nacional e internacional). Por último, las congregacionales son Iglesias caracterizadas por una organización asamblearia. Salvo el caso de algunas Iglesias vinculadas a la familia de la reforma protestante, el resto de las comunidades asentadas en el País Vasco se caracteriza por alguna de las dos últimas formas organizativas.

---

<sup>17</sup> Sobre los orígenes y las dificultades del protestantismo actual véase Vilar, 1994; Velasco, 2012. Sobre la historia del protestantismo vasco véase Olaizola, 1993.

<sup>18</sup> Para el caso de las Iglesias evangélicas, véase, especialmente, Ruiz Vieyetz, 2010, pp. 96-150.

**Tabla 13.** Distribución de las Iglesias evangélicas por denominaciones <sup>19</sup>

	Total	%
Evangélicos - Federación	1	0,82
Evangélicos - Reforma protestante	5	4,10
Evangélicos - Bautistas	10	8,20
Evangélicos - Asamblea de hermanos	8	6,55
Evangélicos - Pentecostales	38	31,15
Evangélicos - Filadelfia	38	31,15
Evangélicos - Otros	13	10,65
Evangélicos - Adventistas	9	7,38
<b>TOTAL</b>	<b>122</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

En cuanto al número y distribución de las diversas Iglesias, tal y como podemos observar en la tabla anterior, las Iglesias pentecostales son las más numerosas (tanto las de Filadelfia como los restantes), mientras que el resto de Iglesias tienen una distribución relativamente proporcional. Más adelante, podremos constatar que, a pesar de ello, existe un alto grado de institucionalización, ya que la mayoría están inscritas en el Registro de Entidades Religiosas y, además, se encuentran adheridas a alguna entidad federativa (FEREDE o CEPV), ya sea cada Iglesia directamente o a través de alguna de las subfamilias existentes.

#### a) Temporalidad y evolución

Si bien varias de las Iglesias protestantes asentadas en la CAPV surgen a principios del siglo XX, la mayoría de ellas data su creación en las últimas seis décadas. En el siguiente gráfico (gráfico 8, p. 157)

<sup>19</sup> Hay diversas opciones de categorizar a las comunidades evangélicas, en esta clasificación se ha utilizado la aportada por la FEREDE en la información sobre la estructura organizativa de las comunidades protestantes del Observatorio del Pluralismo Religioso (<http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/estructuras-institucionales/protestantes.html>).

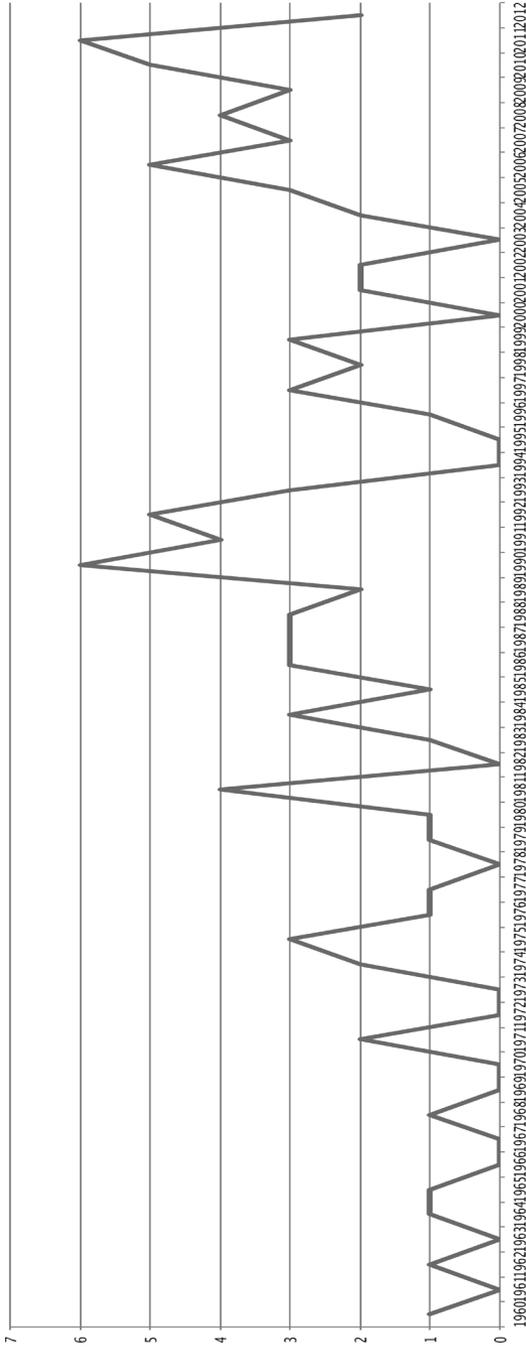
podemos observar cómo ya en décadas anteriores a la democracia actual comienzan a surgir varias de ellas. De 1979 hasta la fecha, son pocos los años (5 en total) en los que no se crea una nueva Iglesia. De hecho, a partir de 1980 (cuando se promulga la LOLR), cada década que pasa son más numerosas las Iglesias fundadas (entre 21 y 27). Este incremento paulatino y constante es más visible en el gráfico 9 (véase p. 158), en el que además se pueden observar los picos de los años 1980-1981, 1990-1992, 2006 y 2011.

Entre las Iglesias implantadas antes de 1980 encontramos comunidades de las diversas familias en proporciones muy similares (bautistas, pentecostales, asambleas de hermanos, pentecostales de Filadelfia y adventistas), siendo 16 las Iglesias creadas durante el periodo anterior a la promulgación de la LOLR. Con posterioridad a esa fecha, la fundación de nuevas Iglesias no sigue un patrón dominante y claro, ya que la creación o apertura sigue una respuesta bastante proporcional entre todas ellas, siendo las más exitosas las pentecostales.

## b) Características geográficas y demográficas

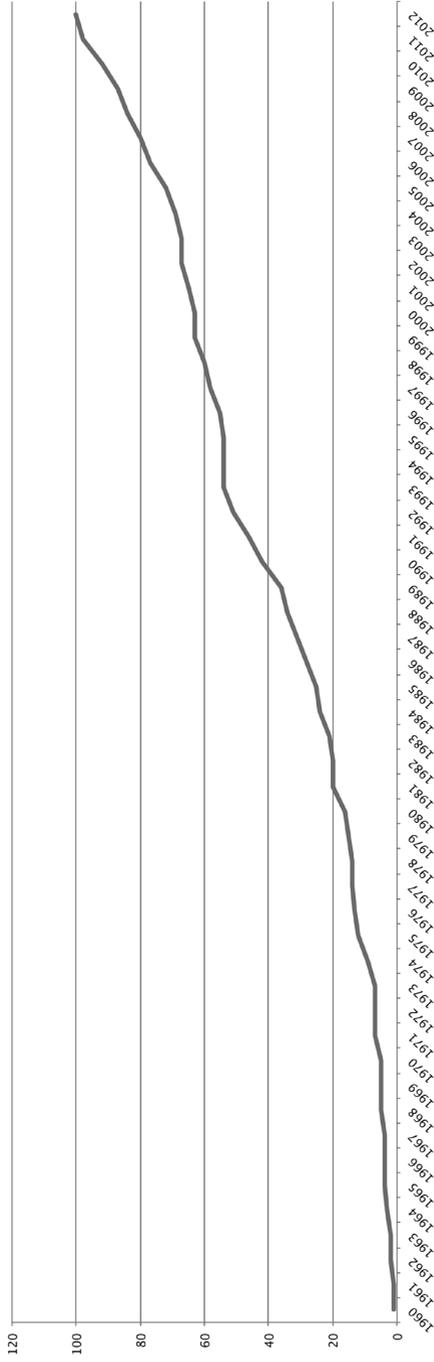
En lo que respecta a la distribución territorial (número de municipios en los que están asentadas) de las comunidades protestantes, podemos observar una distribución bastante equitativa entre los tres territorios históricos (tabla 14, p. 159), muy similar a la propia distribución poblacional, quizás con un mayor peso en Araba (14,73% del total de la CAPV) y Bizkaia (53%) que en Gipuzkoa (32,35%). En el caso de Araba, la práctica totalidad de las Iglesias está ubicada en Vitoria-Gasteiz (solamente una de ellas se encuentra en otro municipio: Lau-dio). De la información disponible sobre estas Iglesias (Ruiz Vieyetz, 2010) se puede destacar que la mayoría son comunidades con un reparto generacional equilibrado. Las Iglesias con una media de edad más elevada son las agrupadas en la categoría de las reformadas. Otra Iglesia con una especificidad concreta es la Iglesia evangélica de Filadelfia, en torno a la cual se agrupa la comunidad gitana. Salvo esta Iglesia, el resto de las comunidades evangélicas se caracteriza por la heterogeneidad en la procedencia de sus miembros. Algunas pocas Iglesias son comunidades compuestas por población inmigrante, como la Church of pentecost, Hand of God Ministry o la Iglesia pentecostal unida. Aún así, no debemos perder de vista el hecho de que la mayoría de las Iglesias protestantes, debido a su misión evangelizadora, se ha establecido en la CAPV y está vinculada, únicamente, al fenómeno migratorio como tal.

**Gráfico 8.** Evolución del número de entidades evangélicas, según el año de creación



Fuente: elaboración propia. Base de datos.

**Gráfico 9.** Evolución del número de entidades evangélicas, según el año de creación (acumulado)



Fuente: elaboración propia. Base de datos.

**Tabla 14.** Distribución de las entidades evangélicas por territorios históricos

Provincia	Totales	%
Araba	22	18
Bizkaia	73	59
Gipuzkoa	27	23
TOTAL	122	100

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

### c) Grado de institucionalización, participación y proyección pública

Un aspecto relevante es el grado de institucionalización de las Iglesias evangélicas, considerando tanto el dato de la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas como el grado de adscripción a las entidades federativas que les dan cobertura ante los acuerdos de cooperación de 1992. La inscripción expresa no sólo una necesidad normativa o burocrática sino también la voluntad de ser reconocidas públicamente como entidades religiosas. La adhesión a las entidades federativas les otorga, además, una mayor y mejor cobertura ante la interlocución con otras entidades, la posibilidad de desarrollar determinados derechos recogidos en el contenido de los acuerdos.

Así, de las 122 entidades implantadas en el País Vasco, 106 de ellas figuran inscritas o asociadas en el Registro de Entidades Religiosas. Lo cual denota un alto grado de institucionalización. Por otra parte, tal y como podemos observar en la tabla 15, un alto porcentaje está adherida a alguna entidad federativa, ya sea la FEREDE, de ámbito estatal o el CEPV/EHKE, de ámbito autonómico.

**Tabla 15.** Número de Iglesias o entidades federadas y no federadas

Evangélicos	Total	%
Federadas	96	79
No federadas	26	21
TOTAL	122	100

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

De las 26 entidades no federadas, la gran mayoría son Iglesias que se han creado en los últimos seis años (en concreto 13 de ellas). De otras nueve no disponemos datos sobre su adhesión a entidades federativas, y el resto de entidades no adscritas a la FEREDE o al CEPV son Iglesias «veteranas» (luteranos e Iglesia bautista libre de Irun).

De un total de 122 entidades, solamente 10 no tienen lugar de culto. Tomando en consideración que una de ellas es una entidad federativa y otras son agrupaciones pequeñas, podemos considerar que las Iglesias evangélicas están muy bien equipadas en este sentido, al menos en términos cuantitativos.

Finalmente, cabe señalar que las entidades evangélicas tienen espacios de participación pública en los medios de comunicación (ETB) a través del CEPV/EHKE. Algunas Iglesias suelen organizar actividades con cierta proyección social, tales como conciertos, acciones culturales y celebraciones al aire libre. También, varias de ellas disponen de asociaciones de carácter humanitario o asistencial.

### 5.3.2. *Musulmanes*

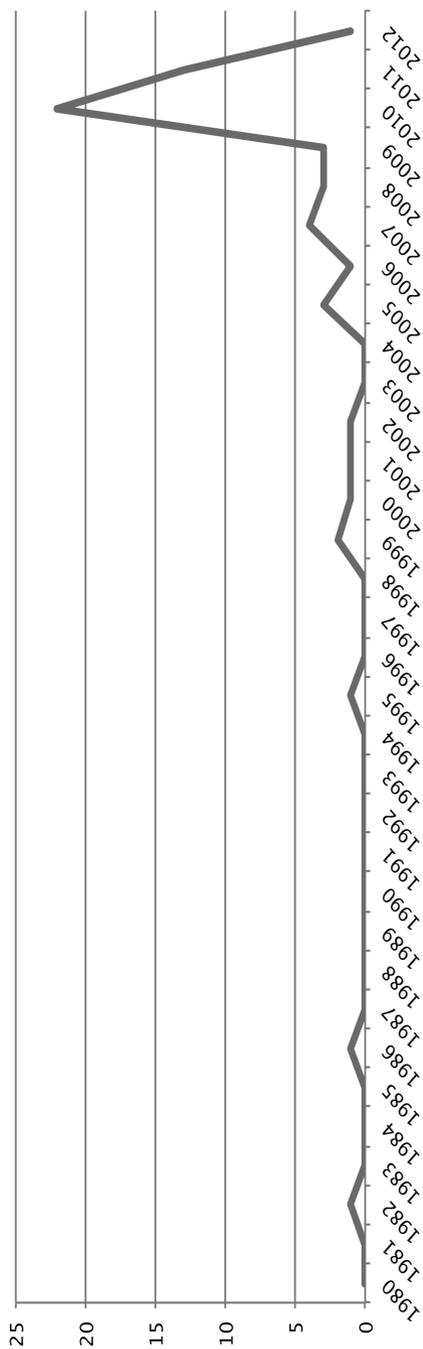
#### a) Temporalidad y evolución

El islam carece de una estructura global como institución religiosa, cuestión, que al igual que en el caso del protestantismo, hace que esta confesión acoja en su seno una serie de tradiciones y corrientes muy plurales. En cierta medida, esto también atañe a la realidad contemporánea del islam en el País Vasco<sup>20</sup>. La presencia de comunidades musulmanas en la CAPV está estrechamente ligada a la llegada de distintas familias provenientes del Magreb durante la década de los años setenta. Las primeras comunidades están impulsadas por personas inmigradas de Marruecos y Argelia, si bien su incremento no se da de manera significativa hasta finales de la década de los noventa. Las primeras personas de origen musulmán, una vez asentadas, comienzan a organizar las comunidades para poder ejercer su fe, fundamentalmente en ámbitos privados, pero no es hasta 1982 cuando inauguran su primera mezquita, concretamente en Eibar, iniciando sus actividades como asociación de carácter sociocultural (Ruiz Vieyetz, 2010, pp. 167-168). Actualmente, el número total de entidades islámicas en el País Vasco es de 63,

---

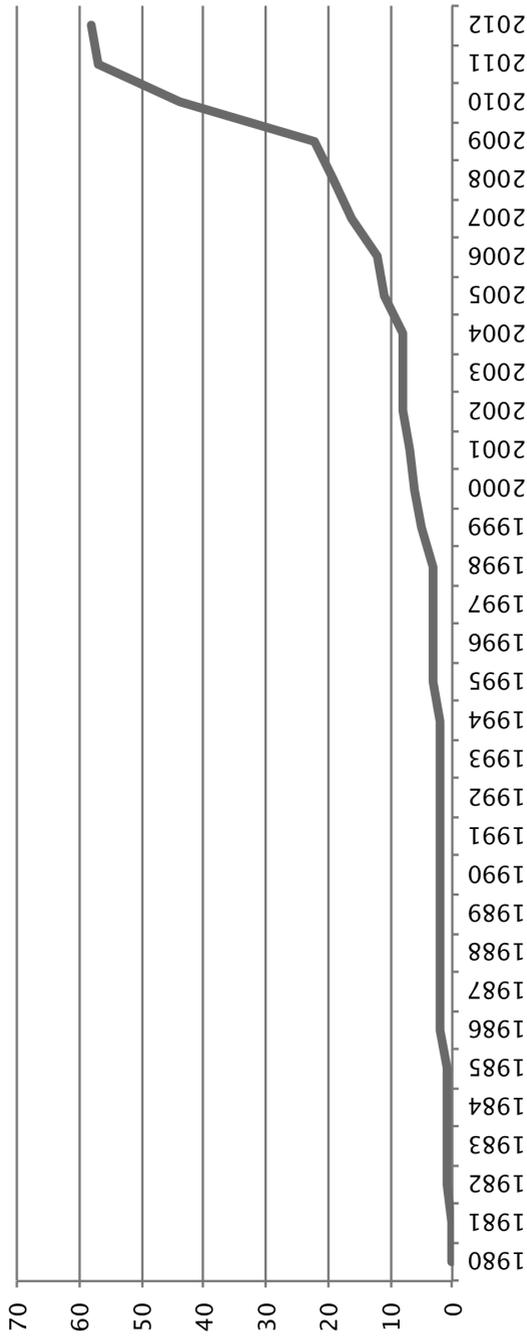
<sup>20</sup> Sobre la presencia de comunidades musulmanas en épocas anteriores, como por ejemplo durante la Edad Media y el Renacimiento véase García, 1994, pp. 117-145.

**Gráfico 10.** Evolución del número de entidades o comunidades musulmanas, según el año de creación



Fuente: elaboración propia. Base de datos.

**Gráfico 11.** Evolución del número de entidades o comunidades musulmanas, según el año de creación(acumulado)



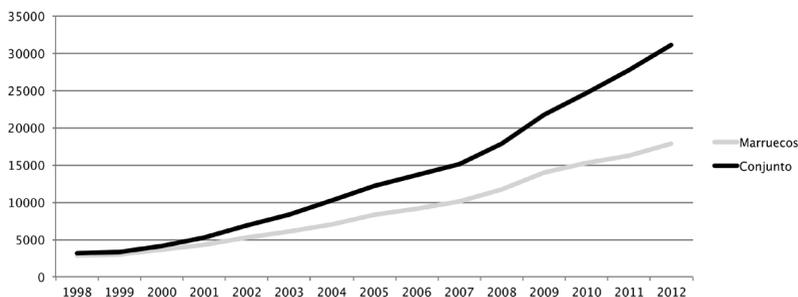
Fuente: elaboración propia. Base de datos.

siendo tres de ellas entidades de carácter federativo de ámbito autonómico.

Esta secuencia temporal de creación de comunidades musulmanas en el País Vasco se puede observar en el gráfico anterior (n.º 11) y en el siguiente (n.º 12). Antes del año 2000 se contabilizaban cinco comunidades musulmanas, y desde esa fecha hasta nuestros días, se han creado otras 17. En los años 2010 y 2011, hacen su aparición 35 nuevas entidades musulmanas ubicadas en 26 municipios de la CAPV. En el último año se ha ralentizado drásticamente este crecimiento, ya que solamente se ha formalizado una nueva comunidad.

Este crecimiento de entidades islámicas es desproporcionado teniendo en cuenta la situación real de la población musulmana en el País Vasco, y obedece a una situación transitoria relacionada con la articulación organizativa y de representación formal de las comunidades islámicas en la CAPV y sus federaciones estatales, tal y como veremos en el apartado sobre institucionalización. Si observamos el siguiente gráfico (n.º12), en el que se representa la evolución de la población inmigrada de países con población mayoritariamente musulmana, podemos observar que, aunque la línea ascendente se agudiza a partir de los años 2001-2002, nada hace pensar en factores extraños que pudieran incidir en el aumento de las comunidades musulmanas. La llegada de población inmigrada de estos países más bien ofrece una línea ascendente constante y gradual, hecho que, lógicamente, puede contribuir al aumento de potenciales fieles de estas comunidades.

**Gráfico 12.** Evolución de la población inmigrante en Euskadi (acumulado)<sup>21</sup>



Fuente: elaboración propia a partir de Ikuspegi.

<sup>21</sup> Conjunto: Marruecos, Argelia, Paquistán y Senegal.

## b) Características geográficas y demográficas

La mayoría de los integrantes de las comunidades es de origen magrebí, sobre todo de Marruecos. Sin embargo, varias comunidades poseen población originaria de Senegal (este es el caso de entidades musulmanas en municipios como Bilbao, Ondarroa, Markina) y de Pakistán (en municipios tales como Vitoria-Gasteiz, Bergara y Bilbao).

Las entidades musulmanas tienen una distribución muy equilibrada en términos territoriales, identificándose su mayor concentración en Araba, según puede observarse en la tabla 16. Al menos en 37 municipios existe una comunidad musulmana, aunque varios de ellos (8)<sup>22</sup> acogen dos o más comunidades.

Como ya se ha indicado, las comunidades musulmanas se caracterizan por estar conformadas por población inmigrante, en su mayor parte hombres, con una media de edad relativamente joven. La población autóctona que forma parte de la comunidad musulmana es más bien escasa, aunque su participación e implicación son destacadas.

**Tabla 16.** Distribución de las entidades o comunidades musulmanas por territorios históricos

Provincia	Totales	%
Araba	17	27
Bizkaia	29	46
Gipuzkoa	17	27
TOTAL	63	100

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

## c) Grado de institucionalización, participación y proyección pública

Un tercer ámbito de cuestiones relevantes sobre el grado de implantación e institucionalización de las comunidades musulmanas del País Vasco gira en torno al porcentaje de ellas reconocido en el Registro de Entidades Religiosas, su grado de adhesión a entidades federativas y los recursos disponibles por estas comunidades, incluida la disposición (o no) de un lugar de culto y de reunión.

<sup>22</sup> Barakaldo, Bilbao, Portugalete, Ermua, Eibar, Ordizia, Laudio y Vitoria-Gasteiz.

Al igual que en el caso de entidades evangélicas, el funcionamiento interno de las comunidades musulmanas es muy similar al sistema congregacional de las Iglesias evangélicas, esto es, un sistema asambleario, que en este caso busca, además, un alto grado de consenso en sus decisiones. Para la gestión cotidiana, la responsabilidad recae en la junta de la comunidad o en la figura del presidente, que no necesariamente es el líder religioso. El imán suele ser la persona que dirige las oraciones y aconseja y asesora en materia de valores islámicos, pero no toma regularmente las decisiones sobre los recursos o la financiación de la comunidad.

En cuanto a la articulación entre las distintas comunidades asentadas en el País Vasco, como consecuencia de la reciente implantación de muchas de ellas, se constata (tablas 17 y 18) un alto porcentaje de no adhesión a alguna entidad federativa. Las dos entidades de ámbito estatal (FEERI y UCIDE) que forman parte de la Comisión Islámica de España son las que facilitan el desarrollo y la aplicación de los acuerdos de cooperación. No obstante, en la actualidad, las entidades federativas de ámbito autonómico lo hacen, bien porque las tres existentes (CIPV, FIVASCO y UCIPV) forman parte de alguna de las dos grandes federaciones estatales, o bien directamente a través de la CIE<sup>23</sup>. A pesar de este bajo porcentaje de adhesión, la gran mayoría de comunidades musulmanas del País Vasco está inscrita en el Registro de Entidades Religiosas (solamente ocho de ellas no lo están).

**Tabla 17.** Número de entidades o comunidades musulmanas federadas y no federadas - ámbito estatal

	<b>Total</b>	<b>%</b>
FEERI	6	10
UCIDE	12	19
No federada estatal	23	36
No federada	22	35
<b>TOTAL</b>	<b>63</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

<sup>23</sup> Recordemos que éste es el órgano que representa a las entidades religiosas musulmanas, inicialmente conformado por la FEERI y la UCIDE, y desde octubre de 2012 todas aquellas entidades federativas (fundamentalmente de ámbito autonómico) también forman parte del CIPV. Sobre la organización actual véase el enlace del Observatorio del Pluralismo Religioso: <http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/estructuras-institucionales/musulmanes.html>.

**Tabla 18.** Número de entidades o comunidades musulmanas federadas y no federadas - Euskadi

	Total	%
CIE	6	10
FIVASCO	23	37
UCIPV/UCIDE	12	19
No federada	22	35
<b>TOTAL</b>	<b>63</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

La tabla 18 registra una cifra superior al total de entidades religiosas islámicas debido a que varias de ellas están adheridas a más de una entidad federativa (una entidad está adherida a la FEERI y al CIPV; otra a la UCIPV/UCIDE y al CIPV; otra más forma parte de FIVASCO y de FEERI y dos de ellas están adheridas a FIVASCO y UCIPV/UCIDE).

Mencionábamos, en unas páginas anteriores, el hecho de que en los años 2010 y 2011 se crearon un gran número de comunidades musulmanas (formalizando su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas un año más tarde). Una de las posibles explicaciones de este hecho radica en los cambios organizativos que se estaban produciendo en la CIE y la posibilidad, que finalmente se dio, de que nuevas (o ya existentes) entidades federativas de ámbito estatal o autonómico formaran parte de ésta. Todo ello en un contexto de recomposición del poder de la comisión, y, por lo tanto, en la búsqueda de apoyos diversos de las comunidades locales. Sin embargo, de las 35 entidades creadas en esos dos años, solamente 12 están adheridas a alguna entidad federativa, por lo que habrá que esperar a que pase algo más de tiempo para valorar este hecho en toda su plenitud. En cualquier caso, no deja de ser un indicador del interés existente por parte de las comunidades musulmanas a la hora de disponer de un reconocimiento formal como entidades religiosas, además de ser una expresión, en el ámbito local, de las necesidades, de su consideración como miembros de una comunidad musulmana.

Señalamos una última observación, la referida a los lugares de culto. Centros entendidos como espacios en los que las comunidades pueden reunirse para llevar a cabo actividades relacionadas con la práctica del culto o con otras actividades de carácter organizativo o formativo. A diferencia del resto de las confesiones minoritarias, la

comunidad musulmana tiene una ratio mucho más baja de lugares de culto en base al número de comunidades. Sobre el total de 63 entidades, solamente hay 40 lugares de culto. Con lo cual (anulando las tres entidades federativas), el porcentaje de comunidades musulmanas que no dispone de un lugar de culto es un tercio (33,33%). Como veremos más adelante, ésta será una de las constantes reivindicaciones de las comunidades islámicas para hacer efectiva su libertad religiosa. Y una de las dificultades que pone de manifiesto el poder de los estereotipos sociales para bloquear la implantación pacífica del islam en nuestra sociedad.

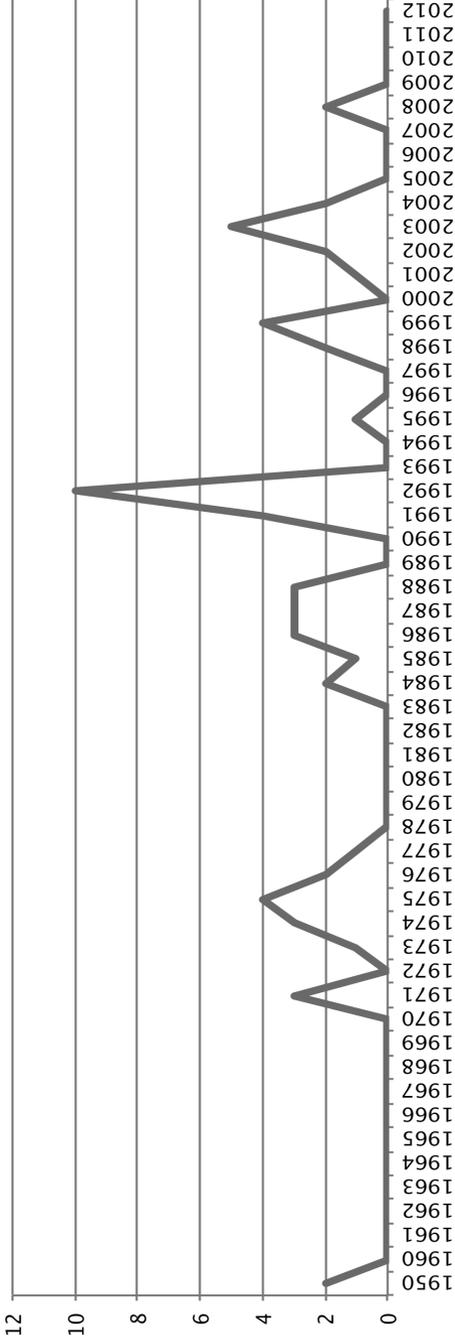
### 5.3.3. Testigos Cristianos de Jehová

#### a) Temporalidad y evolución

El inicio de las primeras comunidades de Testigos de Jehová se produce en la década de los años 1950, cuando varios precursores de esta confesión inician su labor de predicación en Bilbao y en Donostia. Esta labor y las posteriores actividades se producen con un alto grado de discreción debido a la restricción de libertades impuesta por la dictadura. Su presencia, al igual que la de las pocas comunidades protestantes asentadas en el País Vasco, es significativamente silenciosa y clandestina, lo cual impide disponer de información y referencias precisas de aquella época, siendo las únicas las obtenidas por medio de interlocutores de la Iglesia católica con memoria histórica o de familiares de aquellos primeros años (Ruiz Vieytez, 2010, pp. 152-157).

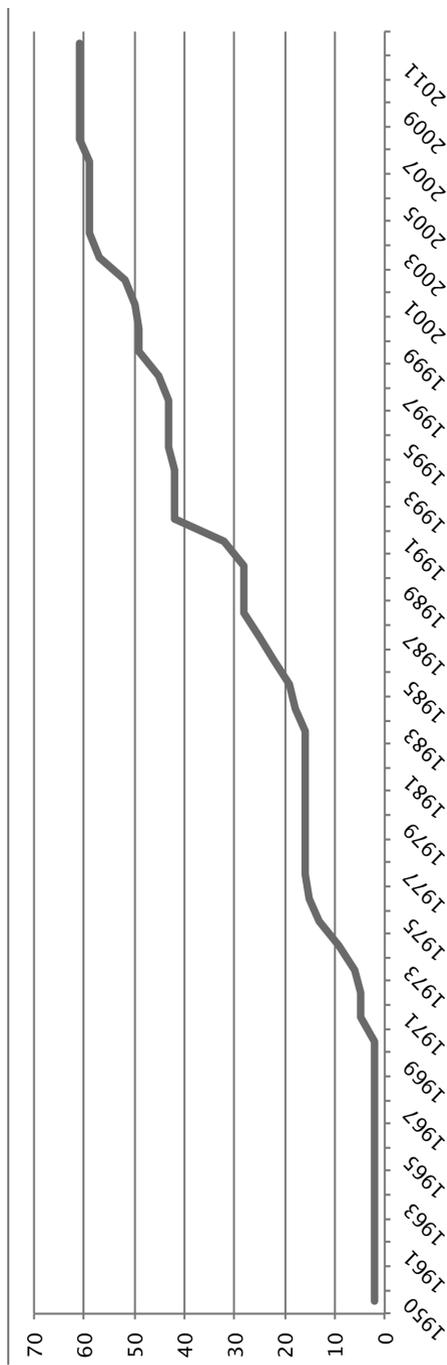
Con su reconocimiento legal en 1970, el número de comunidades o congregaciones comienza a incrementarse, debido a la labor de predicación que llevan a cabo sus miembros. Tal y como podemos observar en los siguientes dos gráficos (13 y 14), la creación de nuevas congregaciones comienza a darse a partir de 1971, con un ritmo sostenido y ascendente, excepto los picos ascendentes registrados en 1991, 1999 y 2003.

**Gráfico 13.** Evolución del número de congregaciones de Testigos de Jehová, según el año de creación



Fuente: elaboración propia. Base de datos.

**Gráfico 14.** Evolución del número de congregaciones de Testigos de Jehová, según el año de creación (acumulado)



Fuente: elaboración propia. Base de datos.

## b) Características geográficas y demográficas

Las congregaciones de los Testigos de Jehová tienen una alta concentración en Bizkaia, siendo su presencia en Araba y Gipuzkoa proporcionalmente menor al correspondiente de la población de estos territorios. En el caso de Araba la distribución de las congregaciones está polarizada en el municipio de Vitoria-Gasteiz y en el de Laudio, con tres congregaciones en cada uno de los municipios. La membresía de esta Iglesia se caracteriza por una edad bastante equilibrada debido al papel de la familia como núcleo participativo de la comunidad. En la última década algunos de los nuevos miembros proceden de la población inmigrante, personas que ya profesaban esta fe en sus lugares de origen y aquellas que se han adherido a esta Iglesia por primera vez. En la siguiente tabla (19), podemos observar la distribución de congregaciones y número de miembros de esta confesión por territorios históricos<sup>24</sup>.

**Tabla 19.** Distribución de las congregaciones de Testigos de Jehová por territorio histórico

Provincia	Totales	%	Población estimada
Araba	6	9	380
Bizkaia	40	62	2600
Gipuzkoa	19	29	1820
TOTAL	65	100	4800

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

## c) Grado de institucionalización, participación y proyección pública

El modelo organizativo de carácter jerárquico y la estructura central de los Testigos de Jehová les dota de un alto grado de institucionalización. Su modelo de carácter internacional, posibilita una estructura idéntica en todos los lugares en donde se encuentra presente, teniendo un especial interés en la institucionalidad y en su reconocimiento formal. Esta circunstancia explica el hecho de que sea una de las primeras confesiones inscritas en el registro del Ministerio de Justicia con antelación a la democracia actual y a la LOLR, ya que su inscripción

<sup>24</sup> Según datos facilitados por ellos mismos.

formal data de 1971. La Iglesia cuenta con un único registro para todas las comunidades, precisamente por este carácter jerárquico de organización eclesial. Desde el año 2006 esta confesión goza del reconocimiento de «notorio arraigo».

En cuanto a su aspecto organizativo, los miembros de esta Iglesia se reúnen en las comunidades locales, que reciben el nombre de congregaciones. Cada congregación está compuesta por intervalos de entre 50 y 150 personas. Una vez superado este tamaño se subdividen en nuevas congregaciones. Éstas se agrupan en circuitos (de entre 18 y 22 congregaciones cada uno), que a su vez componen un distrito (20 circuitos conforman un distrito). Por lo tanto, en el País Vasco serían tres los circuitos que, a su vez, formarían parte de un distrito de ámbito superior al territorio de la CAPV (en España son 71 los circuitos y 7 los distritos). Las personas que están al frente de cada congregación reciben el título de ancianos, y pueden ser varios para una misma congregación. Los responsables de los circuitos reciben el nombre de superintendentes.

Las agrupaciones se reúnen en los salones del reino, denominación dada a sus centros de culto. Estos espacios se destinan al culto y a las actividades de carácter formativo y organizativo. Los locales son propiedad de la Iglesia en su conjunto, aunque los costes de mantenimiento recaen en las congregaciones locales. Por cuestiones relacionadas con los (escasos) recursos disponibles, son varias las congregaciones que comparten el mismo salón para llevar a cabo sus actividades y sus cultos. El número total de lugares de culto con los que cuentan en el País Vasco es de 42, por lo que 23 congregaciones comparten salones del reino con, al menos, otras tantas congregaciones (alguno acoge hasta tres congregaciones).

El número total de congregaciones y de fieles de esta Iglesia en el País Vasco, unido a su carácter organizativo, denota un considerable grado de implantación. La evolución constante de las congregaciones y el mantenimiento de las mismas, tal y como hemos podido observar en el gráfico 14, reflejan el grado de arraigo que tiene esta Iglesia en la CAPV.

#### *5.3.4. Cristianismo ortodoxo*

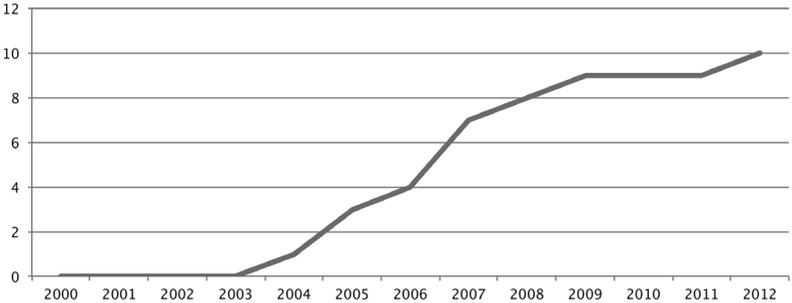
##### a) Temporalidad y evolución

La presencia de comunidades ortodoxas está estrechamente vinculada al fenómeno migratorio, ya que los fieles de las Iglesias or-

todoxas asentadas en el País Vasco se caracterizan por su procedencia nacional, además del vínculo directo con los patriarcados tradicionales/nacionales, tal y como se desprende de sus propias denominaciones: Iglesias ortodoxas rumana, rusa, georgiana, serbia. De todas estas Iglesias, la que tiene una mayor implantación es la rumana, ya que tanto el número de Iglesias como el número de población de origen rumano son superiores al resto. En el año 2012 la población de cada uno de estos países para el conjunto de la CAPV era de: 17.598 rumanos, 650 rusos, 650 georgianos y 89 serbios<sup>25</sup>.

El crecimiento de estas Iglesias en el País Vasco ha sido constante y sostenido, tal y como queda reflejado en el siguiente gráfico (15). Ahora bien, la creación de estas Iglesias es muy reciente, ya que la totalidad de estas comunidades ha surgido en la última década.

Gráfico 15. Evolución del número de Iglesias o comunidades ortodoxas, según el año de creación (acumulado)

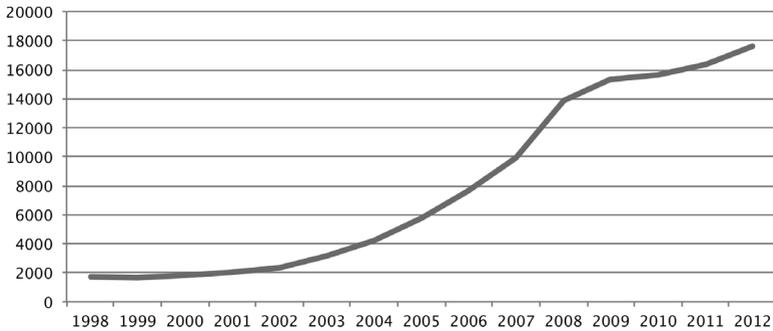


Fuente: elaboración propia. Base de datos.

<sup>25</sup> Otros lugares de tradición ortodoxa con una presencia significativa de población natural de esos países son Bulgaria (1.046 personas) y Ucrania (1.710). Aunque somos conscientes del hecho de estar generalizando su pertenencia a Iglesias ortodoxas de una denominación con la nacionalidad de origen, ya que esto no significa que todos los nacionales de un país sean fieles a éstas. Puede haber personas que no estén identificadas a ninguna Iglesia, y otras que si lo estén a distintas Iglesias ortodoxas del interior de cada país, como por ejemplo en el último en caso, el de los ucranianos; ya que en Ucrania coexisten diversas denominaciones de la Iglesia ortodoxa (patriarcado de Kiev, patriarcado de Moscú, Iglesia greco-católica ucraniana, Iglesia ortodoxa autocéfala ucraniana). Para el caso que nos ocupa, nos interesa destacar el vínculo de estas Iglesias con la población de origen extranjero y su carácter de reciente implantación.

Tomando como referencia la evolución de la población rumana en el País Vasco en los últimos quince años<sup>26</sup> constatamos su estrecha relación con la creación de estas minorías ortodoxas (gráfico 16).

**Gráfico 16.** Evolución del número de población rumana - Euskadi (acumulado)



Fuente: elaboración propia a partir del Ikuspegi.

## b) Características geográficas y demográficas

La principal característica demográfica de estas comunidades es el elevado porcentaje de población de origen extranjero, fundamentalmente población rumana. Seis de las 11 entidades vinculadas a las Iglesias ortodoxas pertenecen a la Iglesia ortodoxa rumana. Las otras cinco son la Iglesia ortodoxa del Rito Antiguo (rusos lipovenos, provenientes de Rumanía), la Iglesia ortodoxa serbia (parroquia ortodoxa San Marcos), la Iglesia apostólica armenia de España, la Iglesia ortodoxa georgiana y la Iglesia ortodoxa rusa.

Su distribución territorial se concentra mayoritariamente en Gipuzkoa, donde están asentadas cinco de las 11 comunidades (Irun, Lasarte, Donostia y Errentería), tal y como se puede observar en la siguiente tabla.

<sup>26</sup> La evolución de la población proveniente de los otros países en los que hay Iglesias ortodoxas, y que hemos mencionado antes, es prácticamente idéntica.

**Tabla 20.** Distribución de Iglesias o comunidades ortodoxas por territorios históricos

Provincia	Totales	%
Araba	3	27
Bizkaia	3	27
Gipuzkoa	5	46
TOTAL	11	100

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

c) Grado de institucionalización, participación y proyección pública

Respecto al grado de institucionalización, debemos mencionar una primera diferencia de la Iglesia ortodoxa en España en comparación con otras confesiones minoritarias, y es que la acogida que ha tenido ha sido relativamente positiva, al menos desde el conjunto de las confesiones cristianas. La FEREDE ofreció «hospitalidad jurídica» por medio de la Iglesia española reformada episcopal, tanto al patriarcado ecuménico de Constantinopla como a la Iglesia ortodoxa serbia<sup>27</sup>. En el caso del País Vasco, además, la Iglesia católica ofreció, y sigue ofreciendo, un apoyo sustancial para la Iglesia ortodoxa rumana<sup>28</sup>.

Estos hechos se complementan con el grado de institucionalización de las Iglesias ortodoxas del País Vasco adheridas a la Asamblea del Obispado Ortodoxo para España y Portugal (la entidad que da cobertura a las Iglesias ortodoxas en su relación con la administración pública). Únicamente dos comunidades no se encuentran adheridas o federadas a ella. Se trata de la Iglesia ortodoxa del Rito Antiguo (rusos lipovenos) y la Iglesia ortodoxa rusa.

Por otra parte, solamente tres de las entidades asentadas en el País Vasco no se encuentran inscritas como tales en el Registro de Entidades Religiosas, formalidad necesaria para adherirse a la Asamblea del Obispado Ortodoxo para España y Portugal. Se trata de la Iglesia ortodoxa del Rito Antiguo, la capilla de ortodoxos rumanos de Do-

<sup>27</sup> Este hecho les ha permitido participar de los beneficios fiscales y otros derechos reconocidos en los acuerdos de cooperación con los Evangélicos.

<sup>28</sup> Las tres diócesis han apoyado a esta Iglesia con la concesión de iglesias para disponer de un lugar para el culto y el encuentro, así como de otras facilidades.

nostia y la Iglesia ortodoxa serbia (esta última adherida a través de la hospitalidad jurídica de la FEREDE). En resumen, el conjunto de las Iglesias ortodoxas en el País Vasco tienen un alto grado de institucionalización, tal y como podemos observar en la siguiente tabla:

**Tabla 21.** Número de Iglesias o comunidades ortodoxas federadas y no federadas

<b>Ortodoxos</b>	<b>Total</b>	<b>%</b>
Federadas	9	82
No federadas	2	18
<b>TOTAL</b>	<b>11</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

La disponibilidad de lugares de culto es uno de los factores en el que se refleja la mayor carencia de estas Iglesias. El hecho de ser comunidades de muy reciente implantación, por estar vinculadas a población inmigrada hace poco, dificulta la posibilidad de tener lugares de culto, así como sacerdotes o líderes religiosos, por la falta de recursos y capacidad organizativa. Recursos a los que no todas las comunidades tienen acceso. Sin embargo, a pesar de estas carencias, la mayor parte de las comunidades ortodoxas dispone de un lugar de encuentro para el culto, siendo bastantes de ellas las que utilizan locales o templos cedidos por la Iglesia católica para mantener sus actividades.

### 5.3.5. Otras confesiones

Las cuatro confesiones en las que nos hemos detenido en las páginas anteriores agrupan en su conjunto la práctica totalidad de la población de las confesiones minoritarias del País Vasco. Como se puede observar en la tabla 12, en términos poblacionales estas cuatro confesiones agrupan alrededor del 92% de la población total de fieles de las diferentes religiones minoritarias implantadas en la CAPV. Según el número de entidades o lugares de culto ese porcentaje es un poco menor (88,5%), pero sigue siendo netamente mayoritario. El trabajo posterior se concentrará en estas cuatro confesiones, todas ellas con reconocimiento de «notorio arraigo» por el Estado español y dos de ellas con acuerdos de cooperación con el mismo. Sin embargo,

con objeto de completar la panorámica de las religiones minoritarias, ofrecemos una breve síntesis del resto de confesiones implantadas en el País Vasco. Las dos primeras han recibido el reconocimiento de «notorio arraigo», mientras que las otras son comunidades pequeñas pero con cierto recorrido temporal, sobre todo en el conjunto de España.

### 5.3.5.1. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días

La IJSUD es la primera religión a la que se le otorga el reconocimiento de «notorio arraigo» por la Comisión Asesora de Libertad Religiosa tras la firma de los acuerdos de cooperación con las comunidades evangélica, judía y musulmana en 1992. Lo cual denota el grado de implantación y trayectoria temporal que esta Iglesia tiene en el ámbito estatal. La IJSUD está inscrita en el registro de entidades con un único número, que da cobertura a todas las agrupaciones territoriales.

Es una de las Iglesias con más antigüedad en el País Vasco, ya que la primera rama que se crea data de finales de los años setenta. A pesar del tiempo que lleva en la CAPV, y a diferencia de otras religiones, esta confesión no ha tenido un crecimiento muy significativo ya que el número total de Iglesias que encontramos en este territorio es de cuatro, si bien se ha dado un crecimiento gradual en el número de miembros de su comunidad. Los cuatro centros de culto que posee la IJSUD en el País Vasco (Vitoria-Gasteiz, Getxo, Bilbao y Donostia) son capillas que datan de años anteriores al 2000.

Al igual que ocurre con los Testigos de Jehová, esta Iglesia, también de origen estadounidense, tiene un carácter organizativo altamente jerarquizado. Su estructura pivota sobre el espacio territorial y el número de miembros de cada comunidad. En función de estos dos elementos los miembros se organizan, de menor a mayor tamaño, en: ramas, barrios, distritos y estacas. En el País Vasco hay dos ramas y dos barrios. Estas cuatro agrupaciones forman parte de la estaca de Vitoria, recientemente constituida, ya que anteriormente era un distrito, hecho que le otorga mayor autonomía y una dependencia directa de la presidencia regional (europea, ubicada en Fráncfort). Cada unidad organizativa está gobernada por una presidencia (conformada por un presidente y dos consejeros, que son elegidos por un periodo determinado).

Su número de fieles ha experimentado un crecimiento, mínimo, pero constante durante estas décadas. El conjunto de sus integrantes

se caracteriza por poseer un cierto equilibrio en cuanto al sexo y la edad. Debido al carácter universal de la Iglesia, no es de extrañar que en sus diversas comunidades locales existan personas de diversas nacionalidades<sup>29</sup>.

### 5.3.5.2. Comunidades budistas

La cuarta confesión a la que se le ha conferido el reconocimiento de «notorio arraigo» es el budismo, concretamente en el año 2007 y a petición de la Federación de las Comunidades Budistas de España (FCBE). Sin embargo, ninguna de las dieciocho comunidades budistas del País Vasco está adherida a la FCBE, lo cual denota cierto desinterés en cuanto a fortalecer sus vínculos institucionales por parte de las comunidades asentadas en la CAPV. Desinterés extensivo a su inexistente articulación entre la comunidad budista vasca.

La idiosincrasia de estas comunidades puede darnos algunas pistas sobre esta circunstancia. Las primeras comunidades budistas en el País Vasco, surgen en la década de 1980, siendo la primera entidad el centro budista Karma Teksum Tchölling de Bilbao. A partir de esta fecha se va produciendo la apertura de nuevos centros budistas o vinculados a la expansión del zen. Aunque la mayoría de estos grupos se autodenomina como centro budista, solamente una de las 18 comunidades está inscrita en el Registro de Entidades Religiosas. El hecho de que ninguno de estos centros esté adherido a la FCBE nos hace pensar que esta comunidad tiene poco o ningún interés en ser ubicado en el ámbito de las confesiones religiosas, sino más bien en el de las filosofías orientales y la meditación espiritual. De hecho, varias de estas comunidades están inscritas como asociación cultural en el registro de asociaciones del Gobierno vasco.

La distribución territorial de estas entidades es bastante proporcional entre los territorios históricos (tabla 22, p. 178).

La escasez de información sobre esta comunidad, unido al hecho de su escaso grado de institucionalización y articulación entre las entidades y sus miembros, muestra que la comunidad budista tiene una presencia muy baja en la CAPV<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Para profundizar en esta confesión véase Ruiz Vieytez, 2010, pp. 157-161.

<sup>30</sup> Para profundizar en esta confesión véase Ruiz Vieytez, 2010, pp. 184-190.

**Tabla 22.** Distribución de entidades o comunidades budistas por territorios históricos

Provincia	Totales	%
Araba	2	11
Bizkaia	9	50
Gipuzkoa	7	39
TOTAL	18	100

Fuente: elaboración propia. Base de datos.

### 5.3.5.3. Comunidades bahá'í e Iglesia de la Cienciología

Por último, nos encontramos con dos comunidades religiosas pequeñas y con rasgos característicos muy diferentes. Ambas entidades se encuentran inscritas en el Registro de Entidades Religiosas desde relativamente poco tiempo.

La comunidad bahá'í del País Vasco data de 1968 y cuenta con presencia territorial en los tres territorios históricos. Numéricamente se trata de una comunidad pequeña, según fuentes de esta comunidad son unas 200 personas. Debido a este hecho, la comunidad bahá'í no cuenta con un lugar de culto por lo que utilizan sus viviendas como espacios de reunión. La comunidad no ha estado inscrita en ningún tipo de registro oficial hasta fechas recientes, primero a través del colectivo de mujeres bahá'í en el registro civil y muy recientemente, en el año 2012, a través de su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas<sup>31</sup>.

La Iglesia de la Cienciología tiene una presencia intermitente en el País Vasco desde 1982. Los dos centros de reunión que disponen en la actualidad datan de mediados de los años 2000 (en Vitoria-Gasteiz y en Bilbao). Ambas delegaciones pertenecen a la Iglesia «madre», ubicada en Madrid, que ostenta el único número del Registro de Entidades Religiosas para todas las comunidades locales de ámbito estatal. La Iglesia de la Cienciología ha tenido ciertas dificultades para operar como entidad religiosa ya que hasta el año 2007 no le ha sido reconocido oficialmente su carácter de entidad religiosa. Previamente, los grupos de científicos estuvieron inscritos como asociación civil. La Iglesia tiene una estructura jerárquica, escalonada a

<sup>31</sup> Para profundizar en esta confesión véase Ruiz Vieyetz, 2010, pp. 190-193.

partir de una organización territorial. Según sus estimaciones, cuenta en el País Vasco con 1500 fieles<sup>32</sup>.

#### 5.4. RECAPITULACIÓN: PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS EN LA CAPV

Al inicio de este capítulo nos planteábamos analizar la realidad de las confesiones minoritarias tomándolas como los máximos exponentes de la pluralidad religiosa en el País Vasco. Como mencionábamos al inicio, la incorporación de la libertad religiosa al marco jurídico-normativo del Estado español fue una cuestión relativamente tardía, y, en consecuencia, su presencia y visibilidad social han sido un fenómeno más bien reciente; y por lo tanto, la información sobre ellas era muy limitada.

Para exponer una visión panorámica y detallada de esta realidad, además de presentar un marco general que hiciera comprensible la religión en la sociedad vasca, y en particular las confesiones minoritarias, nos hemos decantado por presentar de manera más detallada aquellas entidades y religiones minoritarias con más peso social y con cierta implantación en el País Vasco. Toda esta información se ha estructurado en torno a tres aspectos generales: la evolución temporal de su implantación; los perfiles geográficos y demográficos básicos que definen su carácter asociativo y, por último, los indicadores más significativos relacionados con su grado de institucionalización e implantación formal.

A modo de conclusión podríamos avanzar una serie de observaciones extraídas del conjunto de esta panorámica.

1. Desde la incorporación de la libertad religiosa al marco jurídico-normativo, la implantación y el crecimiento de entidades vinculadas a confesiones minoritarias no han dejado de crecer. Lo podemos observar tanto en términos totales de población (tablas de autoidentificación religiosa) como en términos de comunidades religiosas.
2. Si bien algunas confesiones han crecido en mayor grado respecto de otras, la mayoría lo ha hecho fundamentalmente en los últimos 10 años. Desde 1980 el número de entidades religiosas ha crecido de manera constante, reflejando una nueva realidad en el panorama sociorreligioso.

---

<sup>32</sup> Para profundizar en esta confesión véase Ruiz Vieitez, 2010, pp. 193-196.

3. Este crecimiento se ha producido de manera proporcional en los tres territorios históricos, de tal manera que hemos podido contabilizar hasta 59 municipios que cubren el 81% de la población total de la CAPV, en los que se ha podido identificar la presencia de al menos una entidad vinculada a alguna confesión minoritaria. En este sentido se puede considerar que la presencia de confesiones minoritarias se da de una manera generalizada en el conjunto de la CAPV.
4. Estas entidades han puesto de relieve una vocación de reconocimiento como agrupaciones de raíz religiosa. La gran mayoría de ellas se ha inscrito en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, fiel reflejo de su interés en disponer de una personalidad jurídica asociada a una confesión particular, tal y como lo refleja también el grado de adhesión a las entidades federativas, que les da acceso a desarrollar parte del contenido de los acuerdos que algunas de ellas (evangélicos y musulmanes) tienen firmados con el Estado español, y que en el caso de algunas ya han comenzado a desarrollar en la CAPV.
5. La presencia de confesiones minoritarias en la CAPV se muestra como una realidad con un alto grado de implantación.

Una vez expuesta esta realidad, analizaremos a continuación la percepción que la población vasca tiene sobre la situación de las confesiones minoritarias, su conocimiento y reconocimiento –tácito o expreso– así como de las demandas percibidas como organizaciones religiosas.

## LA PERCEPCIÓN PÚBLICA DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PAÍS VASCO

La percepción que la ciudadanía tiene sobre los hechos sociales constituye, en sí misma, un dato de indudable valor a la hora de objetivar la relevancia de esos hechos o su impacto en la vida colectiva. Ésa es una de las razones por las cuales los análisis y estudios de opinión se consideran herramientas de gran eficacia para el conocimiento social en general y, desde una perspectiva de la gestión pública, para la planificación y evaluación de las políticas. En cualquier caso, los estudios de opinión pública, o demoscópicos, han alcanzado un valor indiscutible en la investigación social contemporánea desde que W. Lippmann publicara su primer trabajo (*Public Opinion* aparecido en 1922) hasta el de E. Noelle-Neumann (*La espiral del silencio* publicado en 1977). Los estudios electorales, la comunicación orientada al *marketing* y al consumo de masas, los análisis de estereotipos sociales, las ya citadas políticas públicas, los procesos de consulta a la ciudadanía en el ámbito de la participación política, etc., son una parte del campo de la investigación demoscópica.

Disponer de información obtenida con rigor metodológico, mediante estudios cuantitativos sobre estas cuestiones, tiene un especial interés para contextualizar nuestros sujetos de análisis: los poderes públicos y las confesiones minoritarias. La imagen que la ciudadanía posea de las minorías religiosas así como del pluralismo y de las creencias religiosas en general, del comportamiento esperado de las instituciones públicas frente a las Iglesias y entidades religiosas, tiene para los objetivos de nuestra investigación un indudable interés.

En el marco de la elaboración del proyecto de ley de centros de culto del Gobierno vasco en 2011 se llevó a cabo un estudio mono-

gráfico orientado a recoger la percepción y valoración que sobre la diversidad religiosa tenía la ciudadanía vasca. Su difusión se realizó en mayo de 2012<sup>1</sup>. De él hemos extraído aquella información y aquellos indicadores que hemos considerado pertinentes para acercarnos a las hipótesis y objetivos de esta investigación.

Así, en este capítulo se presentan sucintamente los datos más destacados de la citada monografía titulada *Diversidad religiosa*. Es el primer análisis, de estas características, que contrasta la posición de la opinión pública ante la pluralidad religiosa en la CAPV. Existen otros estudios sobre las actitudes religiosas en el contexto de la secularización<sup>2</sup>, pero éste en concreto se ciñe al pluralismo religioso como un hecho nuevo en nuestra sociedad y plantea varias cuestiones orientadas a la gestión de la diversidad en el País Vasco.

Los ejes que articulan el estudio son cuatro: el proceso de secularización, la percepción de la diversidad y tolerancia religiosa, la percepción de la laicidad del Estado (colaboración entre las instituciones públicas y religiosas) y los centros de culto y su gestión pública.

Merecen especial interés los tres últimos ejes que concuerdan directamente con nuestros objetivos. De ellos iremos explorando aquellos indicadores y datos que sirvan para profundizar en este trabajo. Para ello, organizaremos los resultados más relevantes en cuatro apartados:

- 1) La percepción y valoración que de la diversidad religiosa tiene la sociedad vasca.
- 2) El grado de conocimiento y tolerancia del pluralismo religioso.
- 3) La relación entre religión e inmigración en nuestro contexto actual y, específicamente, la actitud de la población vasca ante esta relación.
- 4) La percepción y valoración de las relaciones entre instituciones públicas y religiosas, el grado de conocimiento y reconocimiento mutuo.

Esta última cuestión, que consideramos clave en nuestro estudio, está vinculada a los parámetros analíticos ya planteados en el resu-

---

<sup>1</sup> Ficha técnica del estudio: muestra dirigida a la población mayor de dieciocho años con un total de 1.400 entrevistas telefónicas para el conjunto de la CAPV. Error muestral: +/- 2,67% para el conjunto de la CAPV con un nivel de confianza de 95,5% y p=q=0,5. Recogida de información entre los días 21 y 23 de febrero de 2012. Difusión pública: 4 de mayo de 2012. Disponibilidad del informe completo en la página web del Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno vasco: [http://euskadi.net/estudios\\_sociologicos](http://euskadi.net/estudios_sociologicos).

<sup>2</sup> Cfr. estudios del CIS, desarrollados por Pérez-Agote.

men de la parte I y, por lo tanto, vinculados más directamente a la gestión de la diversidad religiosa.

Los resultados que se exponen en las siguientes páginas se presentan en términos totales y agrupados en torno a dos variables: «grupos de edad» y «relaciones con otras religiones», variables más significativas por su grado de discriminación en el conjunto del estudio monográfico.

Previamente a los análisis sobre la percepción y valoración de la diversidad religiosa, es preciso indicar cuáles son los principales indicadores que configuran el contexto de la población entrevistada.

*Creencias religiosas.* Sobre la importancia otorgada por las personas consultadas a los diversos ámbitos de la vida, en una escala de 0 a 10, la familia y los amigos ocupan el espacio más alto ya que obtienen una puntuación de 9,7 y 8,3 respectivamente. Por el contrario, las creencias religiosas apenas obtienen un 5 como puntuación media.

*Ubicación religiosa.* La mayoría de la población se considera católica (73%), de la cual, una cuarta parte (26%) se considera católica practicante y el 47% se manifiesta como católica no practicante. Un 2% conformaría el grupo de creyentes de otras confesiones y un cuarto de la población (25%) se considera atea, agnóstica o no creyente (véase tabla 2).

*La edad* incide en cada uno de estos datos, ya que la población más joven se considera menos creyente que la población mayor tanto en términos de importancia de las creencias religiosas como en términos de identificación con el grupo de católicos practicantes y no practicantes.

En resumen, nos encontramos ante una población altamente secularizada, ya que, de forma mayoritaria se considera no practicante y no otorga mucha relevancia dentro de su vida a las creencias religiosas.

## 6.1. PERCEPCIÓN Y VALORACIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA OPINIÓN PÚBLICA VASCA

En la tabla 23 se constata la distorsión entre lo percibido y la autoubicación expresada en materia religiosa. La percepción mayoritaria alcanza el 71% para las personas católicas no practicantes mientras que la autoubicación es del 47%. Las diferencias son también notables para el resto de opciones (católicas practicantes 15 puntos, ag-

nósticas/ateas/no creyentes 16 puntos y creyentes de otras religiones 7 puntos). Datos que varían aún más al considerar el indicador de la edad: la percepción para el segmento de menor edad es de una mayor proporción del grupo de agnósticos/ateos/no creyentes y de menor proporción de los católicos practicantes entre la población vasca.

**Tabla 23.** Percepción sobre la composición religiosa en Euskadi

Personas	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Católicas practicantes	11	6	8	12	18
Católicas no practicantes	71	72	75	74	63
Otras religiones	1	0	1	1	0
Agnósticas, ateas o no creyentes	9	14	9	6	5
Ns/Nc	8	8	7	7	14
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir del estudio monográfico mayo 2012.

Esta información nos muestra cómo el proceso de secularización en el País Vasco está bastante agudizado, sin dejar de constatar que su imagen religiosa, en términos identitarios, sigue manifestándose como una sociedad católica.

Las distorsiones entre lo percibido y lo sentido en materia religiosa apuntan a un contexto de cambio en la cultura religiosa, en el que podríamos incluir tanto el creciente pluralismo religioso como la progresiva secularización de la sociedad vasca.

La presencia de confesiones no católicas tiene un grado variado de reconocimiento y valoración social. Ante la pregunta concreta de «¿cómo valora la presencia de estas minorías religiosas en Euskadi?», constatamos tres actitudes, o grupos bien definidos, de diferente peso porcentual: los escépticos, los tolerantes y los críticos. La posición mayoritaria corresponde a los escépticos (51%), que no valoran ni bien ni mal la presencia de las confesiones. En segundo lugar se sitúan los tolerantes (38%), a quienes la presencia de las minorías les parece «bien» o «muy bien». Finalmente, señalamos los críticos (8%), una minoría a la que le parece «mal» o «muy mal» esta presencia. El seg-

mento de población más joven, entre los dieciocho y veintinueve años, es el que expresa una valoración más positiva. Sólo una minoría (4%) no se ha pronunciado a la hora de valorar esta presencia, lo cual denota una conciencia clara sobre su existencia, una existencia que debe contextualizarse en la cierta ambigüedad o el escepticismo difuso del «ni bien ni mal» expresado por el 51% de las personas consultadas (tabla 24).

**Tabla 24.** Valoración de la presencia de confesiones no católicas en Euskadi

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Muy mal	2	1	2	2	3
Mal	6	4	5	5	10
Ni bien ni mal	51	49	52	53	48
Bien	33	38	33	33	28
Muy bien	5	8	6	3	3
Ns/Nc	4	0	2	4	8
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012<sup>3</sup>.

No obstante, la percepción sobre el grado de facilidad que encuentran las entidades religiosas minoritarias para llevar a cabo sus prácticas religiosas no es muy positiva, tal y como podemos observar en la tabla 25. Se constata un gran desconocimiento sobre esta cuestión ya que prácticamente una cuarta parte de la población no sabe o no contesta cuando se le pregunta sobre ello. Desconocimiento que es mayor cuanto mayor es la edad de las personas. La opinión dominante es la que considera que existen «bastantes o muchas facilidades» (43%), frente a la que mantiene que las confesiones minoritarias tienen «pocas o ninguna facilidad» (33%) para sus prácticas religiosas. En este caso, la edad no parece influir en el mismo grado que en los indicadores anteriores, ya que los distintos segmentos se comportan de forma parecida ante las diferentes opciones consultadas.

<sup>3</sup> La suma de los porcentajes no da 100%. Se ha recogido tal y como está en la versión original del estudio monográfico (probablemente se hayan redondeado los datos para facilitar su lectura). Esto ocurre con algunas otras tablas de aquí en adelante.

**Tabla 25.** Percepción sobre las facilidades para prácticas religiosas de las confesiones no católicas en Euskadi

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Ninguna facilidad	3	3	2	3	4
Pocas facilidades	30	35	28	30	27
Bastantes facilidades	33	38	35	31	27
Muchas facilidades	10	8	14	11	7
Ns/Nc	24	16	21	25	35
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

En resumen, la percepción generalizada sobre la composición religiosa de la sociedad vasca es mayoritariamente favorable para la religión católica (82%) aunque varía la percepción sentida de la autoubicación, sobre todo cuando se matizan las posiciones «practicantes» y las «no practicantes». La diferencia se incrementa sintomáticamente a la hora de estimar el número de personas «agnósticas, ateas o no creyentes» que, en el caso de la autoubicación, es muy superior a la percepción sentida.

La imagen de las confesiones religiosas minoritarias presenta aspectos de ambigüedad en los indicadores que hacen referencia al conocimiento y valoración de su presencia social, así como en la percepción sobre las facilidades que encuentran para sus prácticas religiosas. En este sentido, es sintomático el alto grado de desconocimiento expresado sobre esta realidad más vinculada a la proyección pública de las religiones.

## 6.2. CONOCIMIENTO Y TOLERANCIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Una vez identificados, los parámetros generales de las percepciones o imágenes sobre la composición socioreligiosa de la CAPV, procederemos al análisis pormenorizado del pluralismo religioso, y más específicamente del grado de conocimiento, tolerancia y reconocimiento expresado por la ciudadanía sobre las minorías religiosas no católicas.

A la pregunta «¿ha tenido alguna vez relación o trato en Euskadi con personas creyentes en alguna de las religiones minoritarias como ortodoxos, evangélicos, musulmanes, budistas, testigos de Jehová?, un 57% de la población responde afirmativamente, un 41% negativamente y solo un 3% no contesta a esta cuestión (tabla 26). Cuando se pide una mayor precisión (en concreto qué religiones), más de la mitad (54%) afirma haber tenido trato o relación con testigos de Jehová, un 51% con musulmanes, un 23% con evangélicos/protestantes y cantidades menores con el resto de minorías (tabla 27).

**Tabla 26.** Relación con personas de diferentes religiones

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Si	57	67	63	54	41
No	41	32	34	44	56
Ns/Nc	3	1	3	2	3
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

**Tabla 27.** En concreto, qué religión

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Testigos de Jehová	54	45	46	66	70
Islamistas	51	71	56	41	22
Evangélicos/ protestantes	23	27	24	19	24
Ortodoxos	6	5	10	3	3
Otros cristianos	3	3	2	4	4
Budistas	2	3	3	2	1
Otros	2	2	4	1	2
Ns/Nc	2	1	1	1	4
Total	143	157	146	137	130

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012. Los porcentajes no suman 100 porque se podían dar varias respuestas.

Puede concluirse que el nivel de conocimiento de personas que practican creencias minoritarias es considerable si partimos de las estimaciones de las cifras absolutas que hemos realizado en el capítulo precedente y del escaso recorrido temporal que han tenido estas minorías en el País Vasco. Igualmente, cabe destacar la correspondencia entre ese conocimiento general y las confesiones concretas (mayoritarias): musulmanes, testigos de Jehová y evangélicos/protestantes, confesiones con mayor penetración social que el resto.

A pesar de ser minoría, la percepción social sobre su número (tabla 28) refuerza algunas conclusiones respecto de las diferencias entre lo imaginado socialmente y lo constatado objetivamente, tal como lo hemos señalado anteriormente. Un 40% de la población considera que los creyentes no católicos son «bastantes o muchos», casi el mismo porcentaje (39%) opina lo contrario, que son «pocos o muy pocos». Y un 22% no sabe qué responder.

**Tabla 28.** Estimación del número de creyentes no católicos que viven en Euskadi

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Muy pocos	3	2	4	3	2
Pocos	36	36	36	36	33
Bastantes	31	38	32	29	27
Muchos	9	8	10	7	8
Ns/Nc	22	16	18	25	30
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

Los indicadores relacionados con las prácticas religiosas aportan matices relevantes sobre la tolerancia y el reconocimiento de las minorías religiosas (tablas 29-33, véanse pp. 189-195).

a) *Aceptación de las prácticas*: un 59% afirma estar «de acuerdo o muy de acuerdo» con las prácticas de las minorías, frente a un 18% que afirma estar «en desacuerdo o muy en desacuerdo» el mismo porcentaje que dice estar «ni de acuerdo ni en desacuerdo». Crece la aceptación con la edad: las generaciones de mayor edad, aceptan más las prácticas religiosas.

- b) *No suponen un riesgo*. Una mayoría del 63% no percibe un riesgo para el estilo de vida de Euskadi en las prácticas religiosas de otras religiones distintas a la católica.
- c) *Indiferencia*. Al 59% de las personas consultadas les resultan indiferentes las prácticas religiosas, les «da igual lo que hagan» frente al 18% que sostienen lo contrario.
- d) *Enriquecimiento cultural menor*. En este caso, las opiniones se equilibran: un 44% considera que las personas creyentes de otras religiones distintas a la católica enriquecen la vida cultural de Euskadi, una cuarta parte (24%) es indiferente a esta cuestión y casi la misma proporción (26%) considera que no enriquecen la vida cultural. La población más joven valora su presencia muy positivamente, más que los grupos de mayor edad (56% los más jóvenes, 36 % los mayores).

**Tabla 29.** Grado de acuerdo en relación con las prácticas religiosas

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Muy en desacuerdo	3	4	2	4	3
En desacuerdo	15	16	16	15	13
Ni de acuerdo ni en desacuerdo	18	20	20	17	15
De acuerdo	41	41	39	43	45
Muy de acuerdo	18	15	20	19	19
Ns/Nc	5	4	3	2	5
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

El grado de tolerancia religiosa y el de percepción de la población creyente no católica expresados en estos indicadores son cuestionados cuando se plantean aspectos más concretos vinculados a la vida cotidiana, tales como la presencia de vecinos creyentes de religiones minoritarias y la apertura o proximidad de centros de culto.

Ante la posibilidad de tener vecinos creyentes de alguna de las religiones implantadas en el País Vasco, si bien la valoración de todas y cada una de ellas es positiva (el mayor porcentaje de población afirma que no le molestaría tener como vecinos a creyentes de alguna de estas confesiones), encontramos matices en función de cada una de las confesiones.

Como se puede observar, hay unanimidad total en cuanto a tener vecinos católicos. Sin embargo, a partir de aquí, comienzan las diferencias y matices con relación a los evangélicos y los testigos de Jehová (13 puntos de diferencia cuando se cita a la «poca o ninguna molestia»). En el caso de los musulmanes la distancia aumenta aún más (casi 20 puntos con relación a los católicos en «poca o ninguna molestia»). Tanto musulmanes (al 16% les molestaría mucho o bastante tenerles como vecinos) como testigos de Jehová (14%) son los creyentes que suscitan un mayor rechazo entre las personas consultadas.

En esta tabla se aprecian igualmente otros aspectos de interés con relación a las variables de la edad y la relación con otras religiones. Exceptuando el caso de los evangélicos, para el resto de las confesiones, los porcentajes son muy similares en los cuatro grupos de edad. Tener o no relación con otras religiones condiciona el margen de rechazo o aceptación de las mismas. Así, aquellas personas que tienen relación con otras religiones les molestaría menos tener un vecino de las confesiones menos «populares» (hasta 10 puntos de diferencia). Nos referimos, por orden de menor a mayor «popularidad» a los musulmanes, los testigos de Jehová y los evangélicos (Tabla 30).

**Tabla 30.** Grado de molestia sobre la presencia de vecinos creyentes de distintas confesiones

	Totales	Grupos de edad				Relación con otras religiones		
		18-29	30-45	46-64	>=65	Si	No	
		No me molestaría	97	95	97	97	98	97
Católicos	Me molestaría poco	1	3	1	2	1	1	2
	Me molestaría bastante	0	0	0	0	0	0	0
	Me molestaría mucho	1	1	0	0	1	0	1
	Ns/Nc	1	0	2	1	0	1	1
	Total	100	100	100	100	100	100	100

Musulmanes	No me molestaría	67	70	66	68	64	73	59
	Me molestaría poco	11	14	10	11	9	10	12
	Me molestaría bastante	8	8	8	7	10	7	10
	Me molestaría mucho	8	5	10	9	8	6	11
	Ns/Nc	5	3	6	4	8	4	8
	Total	100	100	100	100	10	100	100
Testigos de Jehová	No me molestaría	71	70	74	69	70	75	63
	Me molestaría poco	13	16	11	14	11	12	14
	Me molestaría bastante	7	8	6	7	7	7	8
	Me molestaría mucho	7	5	6	7	9	4	10
	Ns/Nc	3	1	3	3	3	2	4
	Total	100	100	100	100	100	100	100
Evangélicos	No me molestaría	74	77	78	72	69	80	66
	Me molestaría poco	11	14	9	13	10	10	13
	Me molestaría bastante	4	5	3	4	6	4	6
	Me molestaría mucho	4	2	4	5	5	2	6
	Ns/Nc	6	2	6	6	10	4	8
	Total	100	100	100	100	100	100	100
Otros*	No me molestaría	92	93	92	93	93	94	91
	Me molestaría poco	1	1	1	0	0	1	1
	Me molestaría bastante	1	1	1	1	1	1	0
	Me molestaría mucho	2	1	1	1	1	0	2
	Ns/Nc	5	4	5	5	5	4	6
	Total	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

\* Pentecostales de Filadelfia, hinduistas, mormones, creyentes más radicales y sectas.

La cuestión sobre el centro de culto es la que suscita las posiciones más contradictorias e incluso radicalizadas. Es la que marca la frontera entre la práctica privada de la religión y la pública. En la esfera privada, como ya se ha visto, se constata una aceptación «vecinal» en términos generales. Sin embargo, cuando se sugiere la implantación de un centro de culto se incrementan las reticencias, o directamente, el rechazo. En las siguientes dos tablas (31 y 32) podemos observar

los significativos matices que surgen a propósito del reconocimiento del derecho a la apertura de los lugares de culto. Una gran mayoría de la población considera que todas las religiones tienen derecho a tener e instalar un centro de culto, sin embargo, se constata una restricción de este derecho a algunas religiones (11%) y un rechazo total a tal derecho por parte de un 9% de la población. Porcentaje que aumenta con la edad y en el grupo de aquellas personas que no tienen relación con otras religiones (13%).

**Tabla 31.** Derecho a tener e instalar centros de culto

	Totales	Grupos de edad				Relación con otras religiones	
		18-29	30-45	46-64	>=65	Si	No
Sí, todas las religiones	73	82	73	73	64	78	69
Algunas religiones sí y otras no	11	8	11	11	12	11	10
No, ninguna religión	9	6	10	10	11	6	13
Ns/Nc	7	4	6	6	13	5	8
Total	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

Tal y como se observa en la tabla 32, de la población que restringe el derecho a instalar centros de culto a ciertas religiones, la gran mayoría piensa en una confesión concreta: el islam, y lo hace en todas las franjas de edad. Con el resto de las confesiones hay una mayor tolerancia a la apertura de lugares de culto.

En lo que respecta a la tolerancia de la población vasca ante la presencia de creyentes o entidades religiosas minoritarias, disponemos de un indicador adicional muy significativo por su impacto público<sup>4</sup>: el grado de molestia ante la cercanía de lugares de culto de las

<sup>4</sup> Durante los años de realización del presente trabajo (2011-2013) diversos medios de comunicación cubrieron información sobre las protestas de vecinos en algunas ciudades como Bilbao y Vitoria-Gasteiz por las posibles instalaciones de centros de culto u oratorios (preferentemente musulmanes).

distintas religiones. En la tabla 33 se recogen las actitudes de la opinión pública vasca ante la cercanía de centros de culto de una serie de confesiones.

**Tabla 32.** Religiones a las que no debería autorizarse la apertura de centros de culto

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Islam	49	48	46	59	44
Evangélicos/ Protestantes	4	2	5	5	3
Testigos de Jehová	2	4	2	1	3
Sectas	2	4	3	0	0
Otras	8	10	8	7	8
Ns/Nc	39	34	38	38	43
Total	104	102	102	110	101

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012. Los porcentajes no dan 100% porque se podían dar dos respuestas.

**Tabla 33.** Grado de molestia ante la cercanía de centros de culto

	Totales	Grupos de edad				Relación con otras religiones	
		18-29	30-45	46-64	>=65	Si	No
No me molestaría	91	88	89	95	95	90	93
Me molestaría poco	5	9	6	2	2	6	4
Me molestaría bastante	2	2	2	2	1	2	2
Me molestaría mucho	2	1	3	1	1	2	1
Ns/Nc	1	0	0	1	1	0	1
Total	100	100	100	101	100	100	101

Ortodoxos	No me molestaría	73	76	74	75	67	77	70
	Me molestaría poco	11	13	9	10	11	9	12
	Me molestaría bastante	5	4	5	5	5	4	5
	Me molestaría mucho	4	1	6	2	4	4	3
	Ns/Nc	8	6	7	7	12	6	9
	Total	100	100	100	10	100	100	100
Testigos de Jehová	No me molestaría	70	70	71	73	65	73	67
	Me molestaría poco	13	16	13	13	11	14	13
	Me molestaría bastante	8	8	7	8	9	6	9
	Me molestaría mucho	6	3	7	3	11	5	7
	Ns/Nc	4	2	3	4	6	2	5
	Total	100	100	100	100	100	100	100
Musulmán	No me molestaría	57	62	57	59	50	60	53
	Me molestaría poco	14	18	15	11	12	14	14
	Me molestaría bastante	10	9	8	11	14	9	11
	Me molestaría mucho	13	8	17	12	14	12	16
	Ns/Nc	5	3	3	6	10	5	6
	Total	100	100	100	100	100	100	100
Evangélico	No me molestaría	69	71	70	70	63	73	64
	Me molestaría poco	13	17	12	11	11	11	14
	Me molestaría bastante	6	5	4	8	9	5	7
	Me molestaría mucho	6	3	9	4	7	6	7
	Ns/Nc	7	4	6	7	10	5	8
	Total	100	100	100	100	100	100	100

	No me molestaría	92	93	91	94	89	93	92
	Me molestaría poco	0	0	0	0	0	0	0
Otros*	Me molestaría bastante	1	0	1	0	2	1	1
	Me molestaría mucho	1	1	1	0	0	1	0
	Ns/Nc	6	5	6	5	9	5	7
	Total	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

\* Budistas, pentecostales de Filadelfia, Cienciología, judíos, hinduistas y sectas.

Como podemos observar, el grado de malestar no es alto ya que a la mayoría de la población no le molesta o le molesta tener un centro de culto próximo a su lugar de residencia (entre el 96% para los centros católicos y el 71% para los musulmanes). En síntesis, pueden establecerse tres bloques de aceptación «territorial» de centros de culto: a) de muy alta aceptación: el correspondiente a los centros católicos y de otras religiones (más del 91% de aceptación o no molestia); b) de alta aceptación (entre 80% y 90%): ortodoxos, testigos de Jehová y evangélicos; c) de relativa aceptación (71%): musulmanes. En este caso se manifiesta, además, el rechazo más elevado de entre todas las confesiones; a casi una de cada cuatro personas (23%) le molestaría mucho o bastante la cercanía de un centro de culto musulmán.

Tanto en el caso de los testigos de Jehová como en el de los musulmanes, las reticencias aumentan con la edad. Los grupos de más edad experimentan un mayor rechazo o malestar a la cercanía de centros de culto a sus domicilios, de los testigos de Jehová y de los musulmanes (con oscilaciones de 10 puntos entre el grupo de los «jóvenes» de 18 a 29 años y el grupo de mayores de 65 años).

### 6.3. RELIGIÓN E INMIGRACIÓN

El factor de la inmigración tiene una relevancia especial en materia religiosa como lo pone de manifiesto la mayoría de los estudios relacionados con la población extranjera que suelen incorporar aspectos relacionados con las creencias y prácticas religiosas de esta población.

Además de la información más relevante que sobre este tema se planteó en el sociómetro, hemos recogido otros aspectos que se han venido considerando en los barómetros de Ikuspegi.

Respecto de las facilidades de la población inmigrante para la práctica de su religión, no hay muchas diferencias con relación a la tabla inicial sobre la percepción del grado de facilidad o de dificultad para que las confesiones no católicas puedan ejercer sus prácticas religiosas (tan sólo una mínima diferencia de 2-3 puntos entre las categorías de «ninguna facilidad» y «muchas facilidades»). Podríamos aventurar una actitud un tanto más severa con las facilidades que tiene la población inmigrante para practicar su religión.

**Tabla 34.** Percepción sobre el grado de facilidad de la población inmigrante para practicar su religión

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Ninguna facilidad	1	0	2	1	1
Pocas facilidades	26	30	26	26	22
Bastantes facilidades	35	41	35	35	31
Muchas facilidades	13	12	15	12	14
Ns/Nc	25	17	22	26	32
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

En el caso concreto de la valoración de derechos de las personas extranjeras instaladas en la CAPV ante el planteamiento de varias cuestiones; la de la construcción de lugares de culto entra en el grupo menos «popular», si bien, la gran mayoría de la población opina que estas personas tienen derecho a abrir centros de culto (véase tabla 35). El porcentaje de población que reconoce el derecho a abrir dichos centros es prácticamente el mismo para el conjunto de las confesiones (véase tabla 31). La diferencia entre los datos de esa tabla y la presente (n.º34) reside en la población que opina que no tienen tal derecho (9%) y la que opina que no todas las religiones tienen derecho a instalar centros de culto (11%). De la combinación de ambas tablas (31 y 34) se puede concluir que aquellas confesiones que no

podrían disponer de centros de culto son, precisamente, las vinculadas a la población inmigrante.

**Tabla 35.** Derechos de las personas inmigrantes instaladas en Euskadi de manera estable y regular

		Totales	Grupos de edad				Relación con otras religiones	
			18-29	30-45	46-64	>=65	Si	No
Obtener nacionalidad	Sí	70	73	69	71	67	72	71
	No	16	14	16	15	17	14	19
	Ns/Nc	14	14	14	14	15	15	10
	Total	100	100	100	100	100	100	100
Traer familia	Sí	70	74	72	71	65	73	70
	No	15	13	13	14	21	14	17
	Ns/Nc	14	13	15	15	14	13	13
	Total	100	100	100	100	100	100	100
Cobrar subsidio	Sí	80	80	82	82	75	85	77
	No	10	9	11	8	13	9	13
	Ns/Nc	9	10	7	10	11	6	10
	Total	100	100	100	100	100	100	100
Votar elecciones municipales	Sí	75	84	71	78	68	79	73
	No	15	10	18	12	20	13	18
	Ns/Nc	10	6	11	10	12	8	9
	Total	100	100	100	100	100	100	100
Construir lugares de culto evangélico	Sí	70	77	68	74	62	76	65
	No	17	13	18	14	22	14	21
	Ns/Nc	13	10	14	12	16	10	14
	Total	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

Estos datos se agudizan más aún si tomamos como referencia el barómetro de Ikuspegi. El porcentaje de población a la que le parece mal que las personas extranjeras construyan centros de culto es mucho mayor que el que plantea el sociómetro. Dato que pone de mani-

fiesto cómo la población reconoce derechos que luego no comparte. En cualquier caso, el grado de tolerancia a la apertura de lugares de culto vinculados a la población inmigrante es bajo debido al rechazo que este hecho tiene entre la población, prácticamente el mayor de la tabla comparativa que podemos ver a continuación (n.º 36).

**Tabla 36.** Grado de tolerancia ante pautas culturales de la población inmigrante

	<b>Construyan templos para sus religiones</b>		<b>Vistan con sus vestimentas</b>		<b>Ocupen plazas y espacios públicos</b>	
	Bien	Mal	Bien	Mal	Bien	Mal
2008	26,4	37,8	35,2	25,9	18,8	50,8
2009	37,9	30,6	43,5	19,8	28,2	28,2
2010	33,2	33,6	31,4	37,6	29,5	33
2011	34	29,3	31,1	34,1	32,3	31
2012	31,1	36,9	30,5	40,1	31,3	30,8

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012 y datos del Ikuspegi.

La diferencia entre el reconocimiento de derechos y las prácticas religiosas vinculadas a la población inmigrante se puede observar con mayor claridad en la siguiente tabla (n.º 37), donde se constata un gran consenso en torno a la exigencia del abandono de aquellas partes vinculadas a la religión o la cultura de las personas extranjeras que entren en conflicto con la legislación propia. En este sentido, es positivo que la población vasca tenga una valoración acorde con el marco normativo y su deseo de que las prácticas de la población inmigrante se adecuen a la legislación vigente. En el siguiente subapartado analizaremos la opinión sobre las cuestiones que van más allá del marco normativo y que entran en el ámbito de la práctica institucional.

**Tabla 37.** Para ser aceptadas plenamente, las personas inmigrantes deberían abandonar las partes de su religión o cultura que entren en conflicto con nuestra legislación

	<b>Acuerdo</b>	<b>Desacuerdo</b>
2004	53,5	30,2
2007	57,0	23,0

2008	66,5	13,7
2009	65,3	11,9
2010	48,6	25,5
2011	67,1	21,2
2012	69,4	12,8

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012 y datos del Ikuspegi.

A partir de 2010, coincidiendo con la agudización de la crisis económica, se pone de manifiesto un rechazo creciente a las prácticas religiosas de los inmigrantes de las religiones minoritarias porque «ponen en riesgo nuestro estilo de vida». Este rechazo, en 2012, se sitúa aproximadamente en torno a un tercio de la población (29%). En 2010 era del 21%, es decir 8 puntos menor (tabla 38).

**Tabla 38.** Sus prácticas religiosas ponen en riesgo nuestro estilo de vida

	Acuerdo	Desacuerdo
2004	15	72
2007	26	53
2008	16,4	65,1
2009	14,2	64,7
2010	20,9	53,9
2011	24	57
2012	28,8	51,3

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012 y datos del Ikuspegi.

#### 6.4. RECONOCIMIENTO Y COLABORACIÓN ENTRE LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS Y LAS RELIGIONES

Un último aspecto que merece especial atención es el referente al grado de colaboración entre las instituciones públicas y las religiones. En consideración al arraigo cultural e histórico del catolicismo, hemos establecido un enfoque comparativo entre las distintas religiones implantadas en la CAPV y la Iglesia católica. Pretendemos, a partir de este marco general, contrastar con precisión las percepciones de la ciudadanía respecto de la mayor o menor comprensión de las instituciones públicas y las religiosas.

En las siguientes dos tablas (n.º 39 y 40) se presenta la información sobre el nivel de colaboración percibido así como el nivel de colaboración deseable entre ambas instituciones.

La percepción global refleja un cierto equilibrio entre las personas que consideran que las instituciones públicas y la Iglesia católica actúan independientemente (38%) y las que opinan que ambas instituciones tienen algún grado de colaboración (44%). Grado que se desglosa entre quienes afirman que colaboran «algo» (31%) y quienes sostienen que colaboran «mucho» (13%). Un 18% de la población consultada no tiene respuesta a esta cuestión. No se observan grandes diferencias respecto de la variable edad, por lo que se puede considerar que la opinión es compartida entre las distintas generaciones sociales o grupos de edad.

**Tabla 39.** Nivel de colaboración entre las instituciones públicas y la Iglesia católica

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Actúan independientemente	38	40	35	41	36
Colaboran algo	31	34	32	29	30
Colaboran mucho	13	10	16	12	13
Ns/Nc	18	16	17	18	21
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

**Tabla 40.** Nivel de colaboración deseable entre las instituciones públicas y la Iglesia católica

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Mayor colaboración	34	29	30	35	43
Igual	24	24	25	24	21
Menor colaboración	29	35	30	28	20
Ns/Nc	14	12	14	13	16
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

En cuanto a la colaboración deseable (tabla 40), las opiniones se encuentran divididas en tres sectores: el de aquellas personas que desean una mayor colaboración (34%), el de las que desean que la colaboración siga igual (24%) y las que consideran que la colaboración debe ser menor (29%). Al igual que en la percepción del nivel de colaboración actual, para este caso sobre la deseabilidad, la variable de la edad no es discriminante.

En el caso de las religiones no católicas, los datos varían significativamente, tanto en la percepción sobre la colaboración como en la deseabilidad. Como podemos observar en la siguiente tabla (n.º 41), la percepción global es de una mayor separación entre ambas (las instituciones públicas y las religiones no católicas): casi la mitad de la población (47%) percibe que ambas instituciones actúan independientemente, y muy pocas personas opinan que el grado de colaboración entre ellas sea alto (3%). También hay un alto porcentaje de población que no responde o no tiene una opinión elaborada respecto a esta cuestión (28%). El grupo de mayores de 65 años está especialmente alejado de estas cuestiones (un 40% no sabe o no responde a ellas).

**Tabla 41.** Nivel de colaboración entre las instituciones públicas y religiones no católicas

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Actúan independientemente	47	51	45	48	44
Colaboran algo	22	27	24	19	15
Colaboran mucho	3	3	3	5	1
Ns/Nc	28	19	28	28	40
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

En cuanto al nivel de colaboración deseable (tabla 42), al igual que en el caso de la Iglesia católica, la población se encuentra dividida en partes iguales en lo que respecta a una mayor, igual o menor colaboración entre las instituciones públicas y las religiones no católicas. A diferencia de la Iglesia católica, se pueden observar pequeñas diferencias en la deseabilidad en tres de los cuatro grupos de edad, ya que el grupo de mayor edad es el que presenta unos porcentajes significativamente mayores en la deseabilidad de dicha colaboración,

mientras que, para las entidades no católicas, es el grupo de menor edad el que presenta unos porcentajes inferiores. En línea con los datos expuestos hasta el momento, se podría indicar que la población más joven es más tolerante a la pluralidad religiosa. Sin embargo, una de cada cuatro personas consultadas (24%) piensa que las instituciones públicas deberían colaborar menos con las religiones minoritarias, a pesar de que el grado de colaboración percibido se sitúa en el 25% (22% para «algo» y 3% para «mucho colaboración»).

**Tabla 42.** Nivel de colaboración deseable entre las instituciones públicas y religiones no católicas

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Mayor colaboración	29	33	27	28	31
Igual	26	28	26	26	20
Menor colaboración	24	26	27	23	18
Ns/Nc	21	13	20	22	31
Total	100	100	100	100	100

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

**Tabla 43.** Implicación de las instituciones públicas en la gestión de la pluralidad religiosa

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Sí deberían	20	26	20	18	16
No deberían	68	65	68	70	67
Ns/Nc	13	9	11	12	18
Total	100	100	100	100	101

Fuente: elaboración propia a partir de estudio monográfico mayo 2012.

Respecto a la implicación que las instituciones públicas debieran tener en la gestión de la pluralidad religiosa apreciamos cómo los datos de la anterior tabla (n.º 43) contradicen, en cierta medida, el planteamiento expresado en páginas anteriores. Si bien, como hemos

señalado, la valoración general sobre las confesiones es positiva, en este caso, se observa una indicación muy clara en el sentido de que las instituciones públicas no deberían implicarse en la gestión de la pluralidad religiosa. Un alto porcentaje de la población vasca (más de 2 de cada 3 personas), considera que no debería darse esa implicación, aunque para el grupo más joven se constata un mayor porcentaje a favor de dicha implicación en la gestión de la diversidad religiosa.

#### 6.5. INDIFERENCIA Y DISPARIDAD DE ACTITUDES ANTE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS

Podemos concluir afirmando que la sociedad vasca se caracteriza por ser una sociedad eminentemente católica (en mayor medida, no practicante) e indiferente ante las confesiones no católicas. El marcado descenso en el porcentaje de la población que se identifica como católica practicante no es equivalente al de los católicos no practicantes, ya que este último es más contenido.

Todo ello nos ofrece un panorama en el que se destaca un relativo desconocimiento del hecho religioso no católico (confesiones minoritarias) y de la existencia de posturas ambivalentes ante el mismo (facilidades existentes para las prácticas de esas entidades, valoración global de las mismas y percepción de su presencia real en términos cuantitativos). En resumen, tras el análisis de estas variables, que componen una imagen social desde la opinión pública de las confesiones minoritarias, podemos extraer cuatro observaciones generales:

1. Se detecta una variación de la opinión de la población vasca en términos religiosos dependiendo de los grupos de edad que la componen y de cuál sea la exposición de las personas a las nuevas confesiones. Así, los sectores más jóvenes, al igual que la población que tiene relación o contacto con otras confesiones, valoran más positivamente la diversidad de confesiones.
2. No todas las confesiones o grupos religiosos son percibidos de la misma manera. Los hay que tienen una proyección más impopular o de mayor rechazo por parte de la población vasca: los musulmanes y los testigos de Jehová. El que mayor rechazo sufre es el de los musulmanes; podría hablarse de una polarización entre el islam y el resto de las confesiones minoritarias. La imagen del islam no se circunscribe a sus componentes religiosos. Ésta incorpora también otros aspectos culturales o de origen, vinculados fuertemente con el fenómeno de la inmigración. Por

otra parte, este hecho refuerza aspectos estereotipados de la confesión religiosa, generando una espiral en la que se distorsionan estos aspectos haciendo real el «autocumplimiento de la profecía». Los elementos contradictorios en las respuestas de algunas preguntas son resultado de esta dinámica de los estereotipos. En algunos casos se valora positivamente la diversidad religiosa, pero luego se matiza con relación a algunos elementos vinculados al ejercicio de las prácticas religiosas.

3. Al hilo de estas contradicciones hemos podido observar cómo la percepción negativa de algunas cuestiones es mucho mayor que otras: así, a la población no le importa tanto tener un vecino creyente de alguna confesión arraigada en la CAPV, pero le molestaría mucho más la cercanía de algún centro de culto, de algunas confesiones más que de otras. Como ya hemos indicado, en el imaginario social de la población, la religión forma parte del ámbito privado (doméstico). Ámbito en el que las dificultades que pudieran derivarse de la práctica de la fe religiosa son un asunto personal, quedan circunscritas estrictamente a su esfera particular. Sin embargo, la realidad es que la práctica religiosa exige de actos colectivos, sociales; al igual que con otros derechos, el de la libertad religiosa hace necesaria una mínima intervención de la administración para facilitar dicho ejercicio. Por otra parte, la percepción general es que las confesiones minoritarias no tienen dificultades para llevar a cabo sus prácticas religiosas, lo que interpretamos como un indicador de la desinformación o distorsión que la población tiene sobre la realidad de estas comunidades.
4. En términos identitarios, muchas de estas cuestiones denotan el vínculo cultural de la sociedad vasca con la religión católica; vínculo que experimenta un desgaste ante el proceso de secularización, el descenso de los creyentes (practicantes) y la percepción de una presencia «amplificada» de las confesiones minoritarias. Todo ello contribuye a la creación de un nuevo imaginario religioso en el que se proyecta un supuesto crecimiento desmesurado de los creyentes (practicantes) de las confesiones no católicas, y con ello la emergencia de cambios en las costumbres religiosas y, en definitiva, en el modo de vida cultural de la sociedad vasca. La idea de que las confesiones no católicas se establezcan y queden arraigadas, sobre todo de que lo haga la población extranjera, genera inquietud. El mayor rechazo a la apertura de lugares de culto, por ejemplo, nos orienta en esta dirección.

5. El imaginario sobre una sociedad eminentemente católica y el desconocimiento existente sobre las confesiones no católicas tienen una proyección concreta en la percepción del marco institucional en lo que respecta a las relaciones entre los poderes públicos y las entidades religiosas. La opinión pública del País Vasco refleja una distancia entre la valoración de los derechos de las confesiones no católicas y los deseos que tienen sobre esa relación entre instituciones públicas y las religiosas. Además, esta valoración varía dependiendo de si la entidad religiosa es la Iglesia católica o se trata de alguna confesión no católica. Todo ello se resume en el deseo de que los poderes públicos no se impliquen en la gestión de la diversidad religiosa. Igualmente se detecta cierto desconocimiento del modelo de Estado, que repercute en la escasa valoración de la cooperación entre Estado y las confesiones como una característica propia de este modelo, de tal manera que se da un divorcio entre el marco jurídico-político y la sociedad<sup>5</sup>.

En definitiva, las personas no contemplan el imaginario social de la CAPV en términos de pluralismo, y mucho menos en términos de proyección pública de lo religioso (en contraste con la realidad hasta fechas bien recientes: una religión pública). Ante esta nueva realidad, las posiciones oscilan entre la indiferencia, el deseo de limitación (impedimento) y una tolerancia pasiva (teniendo presente los riesgos de una diversidad excesiva).

---

<sup>5</sup> Además, si recogemos el panorama que nos ofrece el barómetro del Ikuspegi, se deteriora la percepción de la diversidad como algo positivo: «modelos de convivencia entre la población vasca: descenso en el apoyo (del 57% de 2007 al 48% de 2012) ante la pregunta de si “¿es bueno para la sociedad vasca que esté formada por diferentes culturas, etnias y religiones?” (Página 43 del barómetro 2012). Queda claramente definido un modelo asimilacionista donde una amplia mayoría está de acuerdo que para la sociedad vasca es mejor que todas las personas que la integran compartan las mismas costumbres y tradiciones» (p. 44). En general, se da un empeoramiento del nivel de tolerancia ante la inmigración extranjera».



## **PARTE III**

### **LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD: INSTITUCIONES PÚBLICAS Y MINORÍAS RELIGIOSAS EN EL ÁMBITO LOCAL**

En el apartado anterior hemos podido observar, desde una panorámica global, la realidad sociorreligiosa de la CAPV. Por una parte, nos hemos aproximado a las confesiones minoritarias y su evolución en las últimas décadas, y por otra, hemos profundizado en el ámbito de la percepción y la valoración que la opinión pública vasca tiene de esa realidad sociorreligiosa. Respecto del primer aspecto, desarrollado en el capítulo quinto, hemos podido constatar el crecimiento e implantación de las confesiones minoritarias en el conjunto de los municipios vascos y, paralelamente, hemos podido identificar las principales características de las mismas. En el capítulo sexto, hemos podido observar el imaginario social que la población vasca tiene del pluralismo religioso, y hemos constatado, desde un análisis más matizado, su postura ambivalente, sobre el alto reconocimiento que se da a la libertad religiosa en términos generales (en lo que respecta a la valoración del ejercicio de determinados derechos) y la indiferencia o el rechazo a expresiones religiosas concretas en la aplicación de los derechos religiosos de esas minorías.

Siguiendo nuestro planteamiento metodológico, en este apartado continuamos con el análisis de los principales agentes vinculados a la gestión de la diversidad religiosa, es decir, los poderes públicos y las religiones minoritarias, así como con los discursos que ambos tienen en la articulación de la pluralidad religiosa en un contexto como el del País Vasco. Estos actores son los dos principales pilares para que los derechos vinculados a la libertad religiosa, contemplados en el marco jurídico-normativo vigente, puedan ser efectivos en el ámbito local. Ámbito que se caracteriza por ofrecer los espacios políticos más cercanos a la ciudadanía, en el que se proyectan las necesidades más vinculadas a la cotidianidad de la vida. Para ello, es preciso tomar en consideración el contexto que acabamos de mencionar más arriba y que hemos podido ver en detalle en los capítulos anteriores.

El objetivo de este apartado es identificar aquellos elementos más relevantes de esta cotidianidad en el marco institucional de la CAPV, donde se producen estas relaciones entre los poderes públicos y los agentes religiosos. Ahondaremos en los principales elementos planteados en el anterior capítulo, con el fin de contrastar nuestra matriz de análisis con los discursos y posiciones que los dos actores relevantes en esta cuestión tienen con relación al ejercicio efectivo de la libertad religiosa en el ámbito local.

Así pues, en los siguientes dos capítulos presentaremos los resultados obtenidos del análisis de las entrevistas llevadas a cabo tanto a los representantes de las instituciones públicas locales como a los representantes de las religiones minoritarias. Todo ello a la luz de las hipótesis planteadas al inicio de nuestra investigación, donde diferenciamos la importancia del contexto social en el que se ubican las confesiones minoritarias (la tradición histórico-cultural de la sociedad) y el reconocimiento jurídico-normativo de los derechos religiosos. Dado que el contexto social integra componentes más amplios y complejos que las normas jurídicas, suponemos que el reconocimiento jurídico de las libertades no presupone una aceptación explícita –social e institucional– de las prácticas de las confesiones religiosas.

# LOS PODERES PÚBLICOS LOCALES Y LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

La conciencia de cercanía, y la dificultad que la misma conlleva para la administración local y para sus representantes políticos, son patentes en los cargos públicos entrevistados que se expresan de forma clara cuando se plantea esta cuestión:

[...] El gran drama que pasa con los ayuntamientos es que somos la primera línea y la que menos medios dispone<sup>1</sup>[...] Estamos un poco en efecto sándwich, tenemos los de arriba y los de abajo, a la gente y arriba otras administraciones que tienen un mayor ámbito de decisión, de competencias, recursos, etc. Se trata de hacer las cosas lo mejor posible; resumiendo el papel que le queda al ayuntamiento. (EM3).

### 7.1. CONOCIMIENTO, PERCEPCIÓN Y VALORACIÓN DE LAS CONFESSIONES MINORITARIAS

En la aproximación que, en el capítulo quinto, hacíamos a la realidad de las religiones minoritarias, indicábamos la dificultad existente para presentar dicha realidad de una forma lo más fidedigna posible. Sosteníamos que es una realidad social escasamen-

---

<sup>1</sup> De aquí en adelante, para facilitar la lectura y comprensión del texto, se ha adaptado ligeramente la redacción de algunas partes de los textos con el fin de facilitar su lectura. Se ha tratado de reflejar las expresiones literales de las personas entrevistadas. No obstante, en algunos casos se han retocado aquellas palabras que hacían poco comprensible el texto (bien por la transcripción del lenguaje hablado al escrito o por la dificultad de expresarse en castellano de las personas entrevistadas).

te estudiada que, unida al crecimiento que ha venido sucediéndose a lo largo de las últimas décadas, ha hecho que su presencia sea poco conocida entre la población vasca y que no se tenga una idea muy definida de su repercusión social, al menos en términos religiosos.

El ámbito local es un espacio en el que las expresiones cívico-colectivas tienen una mayor proyección pública, precisamente por la cercanía física de la población. Por ello, como hemos podido ver en el cuarto capítulo, es en ese ámbito donde las confesiones y grupos religiosos tienen un mayor eco, donde los poderes públicos (locales) pueden identificar la potencialidad de dichos grupos y también donde se juegan las respuestas a las demandas y necesidades que estos últimos plantean al Estado en cumplimiento de las normas de libertad religiosa. Además, ese doble eje entre la cercanía física y la atención a demandas ciudadanas supone la principal fuente de conocimiento de la realidad social, y, como podremos observar, estas son las principales fuentes de conocimiento de la presencia de las comunidades o religiones minoritarias, también para el caso de las instituciones públicas locales, tal y como podremos constatar en las siguientes páginas.

Efectivamente, el conocimiento que los representantes de las instituciones locales tienen de la presencia de las confesiones minoritarias es generado por dos vías: la percepción difusa (social-mediática) de las confesiones minoritarias y el contacto directo con ellas o sus miembros, ya sea en calidad de vecinos o por el contacto en calidad de representantes públicos.

Así, por ejemplo, en el caso de confesiones minoritarias asentadas desde hace mucho tiempo, la percepción que se tiene de ellas es la que cualquier ciudadano podría tener de las mismas.

Tengo 49 años, yo recuerdo la lonja de los Testigos de Jehová, yo la recuerdo de siempre, no tengo conocimiento de cuándo se instaló la iglesia de los Testigos de Jehová en esa calle. La recuerdo de siempre, los adventistas del séptimo día, están en tal calle. Yo la recuerdo de siempre, es decir, eso ha existido, y son locales bajo inmuebles y nunca ha existido ningún problema de convivencia, ni de miedos, ni de inseguridad, nada. (EM1).

En el municipio no ha supuesto nunca ningún problema, hay incluso alguna Iglesia evangelista. También creo que en la zona de... [cita barrio] que también lleva muchísimos años, tradicional igual que los mormones, problemas ninguno y desde el Ayuntamiento como institución tampoco. (EM12).

No se tiene un conocimiento muy detallado de comunidades religiosas no católicas, y su presencia se vive con total normalidad, tal y como queda reflejado en estos dos casos, si bien los datos que se ofrecen denotan un desconocimiento de su propia realidad o de aspectos más detallados de las confesiones concretas, como, por ejemplo, denominar evangelistas a la comunidad evangélica. Los tópicos sobre estas confesiones minoritarias también son algunas de las principales características que se mencionan sobre la percepción y conocimiento de estas confesiones. Así, en el caso de los evangélicos se menciona su carácter más festivo y el carácter proselitista en el caso de los testigos de Jehová.

Son menos visibles, yo los evangélicos sé que existen porque les oigo cantar en su sede cuando voy a echar gasolina. Está al lado de una gasolinera, sé que están ahí celebrando sus ritos y los testigos de Jehová te visitan en casa de vez en cuando. Pero aparte de eso, no participo de la vida social del pueblo [...]. No parecen tener interés especial en participar en la cultura del pueblo, participarán pero no como testigos de Jehová, como vecinos. (EM5).

Más allá de la percepción general existente sobre las confesiones minoritarias, el hecho que marca el conocimiento de las comunidades es, sobre todo, el contacto directo. Y, en concreto, dos de las confesiones más proclives a exponerse a ese contacto directo son las comunidades musulmana y la de los testigos de Jehová, obviando el de la Iglesia católica.

Aparte de la católica que obviamente es la más arraigada, hay una comunidad musulmana que es importante. No te podría decir cuántas personas van a oración pero sé que hay movimientos que se juntan los días de oración y demás. Hay testigos de Jehová, creo que también hay evangélicos o alguna otra pero nunca he tenido contactos con ellos, no he tenido contacto directo pero con la musulmana y los testigos de Jehová sí. (EM8).

Si tengo que responder a eso en función de las confesiones que hayan venido aquí, por ejemplo, a presentarse o a solicitar algo pues realmente sólo podría hablar de dos. Desde que soy alcalde aquí se han sentado, además de la gente de la Iglesia católica, musulmanes en una ocasión y testigos de Jehová. Esas dos confesiones, los Testigos de Jehová llevan en Irún muchísimos años, son conocidos, el mundo del islam es menos conocido. En la calle uno los ve, puede conocer los sitios de culto; de relaciones formales con el ayunta-

miento muy escasas, han empezado a tenerlas muy recientemente, quizás unos meses. Nos han solicitado el frontón para celebrar la Fiesta del Cordero. Hubo bastante gente, luego alguna u otra relación con ellos, desde ese punto de vista tan sólo Testigos de Jehová y el mundo musulmán, a partir de ahí tengo el conocimiento de cualquier ciudadano, sé que hay algunos evangelistas, sé que hay confesiones de carácter oriental, ahí me pierdo un poco. (EM4).

Como podemos observar del comentario anterior, se reitera ese desconocimiento general de las confesiones en lo que respecta tanto a la referencia errónea que se hace de las comunidades evangélicas como a la del resto de confesiones (en este caso de las orientales). La cuestión es que más allá de la percepción global y del contacto directo, el carácter proyectivo de las confesiones es el que le dota de una percepción mayor de su presencia local; debido al hecho de contactar con los representantes de las instituciones locales para hacer alguna consulta o solicitud o también porque el mero hecho de disponer de un lugar de culto los proyecta de tal manera que los hace visibles.

En el siguiente comentario queda reflejada claramente la diferencia entre el ámbito privado y el ámbito más público, identificando en primer plano de este último aspecto el hecho de disponer de un lugar de culto.

Aquí en el pueblo, que yo sepa que existen porque tienen espacio de culto, porque los que no tienen espacio de culto no sé cómo lo harán o se irán a otro municipio, seguro que hay gente que será de otro tipo de confesiones pero al no tener un espacio de culto y no realizar actividades en la ciudad tampoco los tienes tan controlados. Está por un lado la comunidad islámica que tiene dos mezquitas, luego tienes los Testigos de Jehová que también tienen su propio espacio en la ciudad y luego tienes también, que yo creo que es una derivación de la Iglesia católica que es la comunidad evangélica. También tienen su propio espacio. Ése es el conocimiento que yo tengo sobre todo porque en algún momento tienes algún tipo de relación, imagino que en la ciudad habrá gente de otro tipo de confesiones seguro pero la ejercerán en la privacidad o en espacios de otros pueblos. (EM11).

Por lo tanto, las fuentes de dicho conocimiento provienen fundamentalmente de dos vías: la presencia temporal de algunas comunidades, y la imagen que sobre ellas se tiene, y el contacto que se ha establecido entre algunas de estas comunidades y los poderes públi-

cos. Como se verá en el tercer apartado de este capítulo, el contacto directo entre los representantes de las confesiones minoritarias y los poderes públicos es una fuente directa para conocer su realidad y la exposición de necesidades y demandas específicas de las comunidades religiosas.

Además de estos dos elementos clave, hay un tercer aspecto que marca significativamente la cuestión de la diversidad religiosa, y es el hecho de que la pluralidad religiosa queda identificada muy estrechamente con el fenómeno de la inmigración. Esto, en un principio, choca con el comentario recogido al inicio de este capítulo, la mención de confesiones minoritarias de toda la vida (evangélicos y testigos), que es bastante generalizado, ya que al adentrarnos en la cuestión de la diversidad religiosa y su gestión pública enseguida se identifica diversidad religiosa con población inmigrante (fundamentalmente las comunidades ortodoxa y las musulmana, pero no únicamente). Además de que, para el caso de las comunidades evangélicas, éstas sean identificadas con la población gitana.

Al día de hoy es verdad que tenemos una población inmigrante muy importante y, dentro de la población española, una población del pueblo gitano también muy importante. Algo estructurado sí que tenemos, el conocimiento de que existe una Iglesia evangélica, básicamente, no es para el pueblo gitano pero lo llevan ellos, a pesar de que acudan gente autóctona pero básicamente ellos lo han organizado, el pueblo gitano y así lo tienen ubicado en un polígono industrial y que posiblemente podrán llevar entre ocho y diez años instalados, paralelamente también es importante la población musulmana, por lo tanto también ellos ya en la zona urbana tienen ubicado un solar, un bajo, que tiene 60 m., no tiene más, que no tienen para hacer sus rezos y llevar a cabo su religión. (EM9).

El conocimiento que tengo supongo que está muy vinculado con la diversidad sociorreligiosa, el término que empleas supongo que estará completamente relacionado con la diversidad cultural y de procedencia de las personas que vivimos en el municipio, y desde ese aspecto, sabiendo que en el pueblo tenemos un índice de extranjeros muy menor al de la media, supongo que debido a los efectos, por uno la carestía de la vivienda y en la calidad de vida quizá medio alta en comparación con otros municipios del mismo territorio y luego por otro también quizá por el control férreo por escrito que hemos ido a la hora de registrar los empadronamientos, sin hacer ningún tipo de distinción [...] porque de otra forma sería ilegal lógicamente, sí que hemos sido muy estrictos a la hora de registrar, a la hora de

empadronar a las personas viniesen de donde viniesen, si venían de Bizkaia, si venían de España, o venían de cualquier otro sitio, nos daba igual hemos sido muy, sí que se lleva un control estricto, supongo que esos factores han incidido en una menor diversidad cultural, menor índice de extranjeros y, por tanto, también creo que en una menor diversidad sociorreligiosa. (EM2).

En este marco de percepción y contacto con comunidades religiosas, el conocimiento de los líderes o representantes comunitarios contribuye a reforzar esta idea, fundamentalmente en el caso de aquellas confesiones que, efectivamente, están estrechamente ligadas a algunos de esos colectivos (población inmigrante o población gitana).

Yo recibo a todo el mundo pero es importante que exista alguien de referencia para ambos pueblos. No digo una persona sino una asociación, así la asociación gitana estaba establecida pero no tenía relevancia en cuanto no se habían ganado como ellos dicen el respeto de su pueblo, por lo tanto, siempre los sorteaban y no tenían ese caché que tenían que tener, nosotros hemos tratado desde nuestra entrada que se oriente todo desde la asociación gitana para estructurar un poco todo y darle cabida, para nosotros también es muy fácil influir o trabajar con unos dirigentes de esa asociación que estén respaldados por su pueblo y que se cree un *feedback* mucho más ordenado [...]. (EM9).

Si bien la cuestión de los representantes la analizaremos más adelante con mayor detenimiento, antes de proseguir queremos destacar cómo la identificación de los líderes o representantes comunitarios tiene relevancia en los aspectos relacionados tanto con una interlocución institucional efectiva como con la configuración de un conocimiento más fiel sobre la realidad. En otras palabras, la identificación de los líderes religiosos es una fuente de información precisa sobre las comunidades presentes en el municipio. El modelo de relación que se persigue es un modelo muy vinculado al de la Iglesia católica y, en este sentido, genera cierta confusión sobre cómo se ha de abordar la relación con las confesiones no católicas, ya que éstas no siguen el mismo patrón. Así, son identificadas como un colectivo y no a través de una única persona, como en el caso de la Iglesia católica.

Vinieron de la comunidad islámica... nos pidieron que ellos quieren tener un lugar de culto. Ahí también me he dado cuenta que

dentro de esta religión cuando nosotros intentamos unir todo como musulmán es lo mismo que unir a cristianos, parece ser que los saharauis tienden a ir por una cierta corriente, y luego hay otros tipos de corrientes por lo que no se explicaron que son muy diferentes unos frente a otros, entonces éstos son más o menos los colectivos que existen, no conozco más porque creo que no hay presencia de comunidad judía, ni hindú. (EM6).

No, yo no los tengo identificados, de hecho suelen venir personas diferentes, depende de la iniciativa y de la colaboración que requieran de nosotros pueden venir personas distintas, si lo tengo que comparar con el mundo católico, yo sé quién es el párroco de cada parte, no sabría decirte cuál es el líder del mundo musulmán en el municipio ni de los Testigos de Jehová. (EM4).

Esta forma de organización de las confesiones minoritarias, diferenciada de la Iglesia católica (modelo al que los representantes de las instituciones públicas están más acostumbrados), genera cierta confusión a la hora de establecer una interlocución efectiva.

Con relación al conocimiento del hecho religioso, un elemento que añade más confusión a la comprensión de la diversidad religiosa, y de su encaje en el modelo de relación entre las confesiones no católicas y los poderes públicos, es la ignorancia de los contenidos del marco normativo vigente. Como podremos observar en el apartado dedicado a las relaciones institucionales, existe un desconocimiento del marco normativo y de cómo debe establecerse una relación entre ambas esferas (religiosa e institucional pública). Un claro ejemplo en esta cuestión es la casi completa vinculación existente entre entidades religiosas (no católicas) y asociaciones socioculturales. Este hecho distorsiona la normalidad de las relaciones interinstitucionales en el ámbito de la vida local. Al no existir un procedimiento integral sobre el reconocimiento de las entidades asociativas en ese ámbito, así como el desconocimiento del marco normativo sobre las entidades religiosas, son frecuentes las confusiones en la gestión de las demandas religiosas.

Así, hay una disparidad de criterios a la hora de recoger, en los registros locales, la presencia de los distintos tipos de asociaciones. Este doble registro produce desconcierto en cuanto a la relación entre entidades religiosas, asociaciones socioculturales y asociaciones de inmigrantes con efectos directos, por ejemplo, en la interlocución, en el planteamiento de necesidades y en la facilitación o concesión de espacios. No observamos un conocimiento, y por lo tanto reconocimiento, de la especificidad religiosa y la existencia del Registro de

Entidades Religiosas, de carácter central y que dota de la necesaria personalidad jurídica a las comunidades religiosas también en el ámbito local.

El conocimiento que yo tengo en este sentido es que tenemos, por lo menos, una Iglesia evangelista y hace dos años tenemos también una pequeña comunidad musulmana, que hace tres años nos vinieron pidiendo un local. Les dijimos que los locales no se conceden así por así, que tenían que inscribirse como asociación cultural, porque también decían que era para la enseñanza del Corán, mezclaba la religión en su petición con la educación y con la cultura, les dijimos que se tenían que inscribir como asociación y que en lugar de tener un local únicamente para ellos de forma exclusiva tendrían que compartirlo con el resto de asociaciones y nunca jamás hemos vuelto a saber la verdad, sé que se trataba de una persona, Mohamed un nombre muy común y que era beréber. (EM2).

[...] También lo hemos hecho con el pueblo musulmán de tal manera que los hemos invitado, recientemente lo hicieron, el año pasado, a que hagan una asociación cultural, porque además por ser asociación, el municipio tiene contemplado unas ayudas directas así como lo hace con cualquier tipo de asociación. Entonces eso crea unas relaciones, frecuentemente cada poco tiempo nos reunimos y también me reúno con el pueblo musulmán que lo hice aproximadamente hace dos semanas porque tenían problemas de infraestructuras y demás [...]. (EM9).

Estas afirmaciones ponen de relieve el gran desconocimiento existente del hecho religioso o, en otras palabras, el conocimiento más bien superficial de las cuestiones relacionadas con las entidades religiosas no católicas, vinculándolas a ámbitos más relacionados con la diversidad sociocultural (gitanos o inmigración). Por ello, y en relación con la cuestión del registro local (para acceder a subvenciones), se genera una nebulosa en torno al cariz religioso real de las entidades no católicas que, en algunos casos, provoca que se categorice en el mismo campo de las entidades de carácter social, equivalentes a las «especializadas» de la Iglesia católica, desvirtuando su carácter religioso.

El elemento temporal tiene cierto protagonismo en lo que respecta a la cuestión religiosa, ya que, como veremos más adelante, la apelación a la tradición católica hace que cualquier otra expresión religiosa sea percibida como un hecho marginal y exótico o novedoso. En este último caso, además, con una estrecha vinculación con la inmigración.

## 7.2. INTERLOCUCIÓN Y COLABORACIÓN ENTRE INSTITUCIONES PÚBLICAS Y RELIGIOSAS: TRATAMIENTO Y GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Para profundizar sobre este último aspecto sobre la responsabilidad institucional con respecto al conjunto de la ciudadanía, dedicaremos a continuación nuestras observaciones a los procesos de interlocución y de colaboración entre las instituciones locales y las religiosas (más específicamente las no católicas). Procesos que, en nuestro marco interpretativo, constituyen las estrategias o enfoques del tratamiento y del planteamiento que desde los poderes públicos se realizan de la gestión de la diversidad religiosa.

A grandes rasgos, la relación entre estas confesiones y los poderes públicos se caracteriza por ser más bien escasa y de poca relevancia, en definitiva, muy marginal. En esta misma línea es sintomática la no existencia de ningún tipo de protocolo de actuación ante el pluralismo religioso. Y, así, cualquier cuestión relacionada con ello se limita a dar continuidad a una inercia vinculada a la tradición en el caso de las relaciones institucionales vinculadas a la Iglesia católica y su, todavía, gran proyección social. Este hecho es mucho más palpable en el caso de las festividades populares locales, como veremos más adelante. A modo de muestra, algunos de los aspectos más destacados de la relevancia de la Iglesia católica quedan ilustrados en las siguientes líneas:

El derecho a la libertad religiosa forma parte del derecho a libertad de conciencia, y todo esto conforme al sistema jurídico actual es fundamento del orden social, está en el núcleo duro de lo que es la norma básica del Estado y claro el papel que tiene que jugar el Estado. Claro el Estado se declara teóricamente aconfesional pero luego tiene una serie para con la Iglesia católica, también es normal, es la tradición que ha venido mamando esto, de tantos y tantos años. Pero claro, hay una serie de confesiones reconocidas como tales, con las que hay suscrito una serie de tratados y de convenios, y claro son obligaciones contraídas por ambas partes, me acuerdo también que, en su día, cuando estudiamos derecho eclesiástico del Estado. (EM3).

No tenemos protocolo, no tenemos ninguno, nosotros venimos de una tradición en la que la Iglesia católica digamos tenía un papel fundamentalmente la fiesta local que es, hoy día, el único momento de nuestra relación con la Iglesia, en concreto es el Día de san Pedro, hay una misa mayor. La corporación acude en procesión a la misa y al salir baila el *aurresku* en la plaza de la iglesia, protocolo forma

parte de no sé cuántos años, no me atrevo a decir cuántos. No nos hemos planteado ninguna otra cosa, tampoco nos invitan, no hay otras confesiones que nos inviten a compartir con ellos. (EM4).

Como podemos observar, el condicionante histórico de la Iglesia católica marca especialmente su proyección pública en el ámbito local, y las fiestas patronales son un claro ejemplo de ello.

Por otra parte, las escasas vinculaciones o relaciones con las confesiones no católicas se reducen a cuestiones puntuales, fundamentalmente articuladas en torno a dos:

1. La toma de contacto de las comunidades religiosas con las instituciones públicas con relación a sus centros de culto (en unos casos para solicitar colaboración y ayuda para la identificación de espacios adecuados, y en otros por cuestiones administrativas en cuanto a la regularización de espacios no del todo adecuados).
2. La solicitud de colaboración municipal para disponer de espacios de titularidad pública, ya sea para llevar a cabo alguna celebración que no es posible realizar en el espacio disponible por estas comunidades (en sus centros de culto) o para llevar a cabo alguna actividad de proyección social en el espacio público.

Nos han solicitado dos cosas que nos han hecho empezar a valorar esto, que son los enterramientos desde el punto de vista islámico y la posibilidad de instalar alguna mezquita, centro de culto. Una cosa así, esto es nuevo para nosotros, primero porque nunca hemos tenido esta situación a lo largo de la historia, y dos por «la problemática» que puede estar surgiendo por ejemplo en Bilbao por la instalación de una mezquita, y estamos dándole vueltas a la situación. En cuanto a la parte enterramientos habrá que ver cómo se dispone el cementerio municipal, que tampoco tenemos muchos sitios, pero bueno, y la otra parte desde el punto de vista de licencias, por lo tanto, quitando esto de las últimas fechas, como te digo últimas fechas estoy hablando de no más de un mes. (EM1).

Sí, tanto la musulmana como la católica, se les ha permitido la utilización de espacios públicos. Y la fórmula es solicitarla, con las condiciones de cualquier grupo cultural, el último esto del cordero, la última fiesta la hicieron, pidieron permiso para utilizar un frontón del barrio, se les dio permiso, se les puso las condiciones a la hora del sacrificio, condiciones de salubridad y demás, y punto, pero se les dejó, no veo yo motivos para poder impedirles. (EM5).

Al no disponer de protocolos de actuación, o cuanto menos de un planteamiento institucional ante el pluralismo religioso, más allá de la relación tradicional o histórica con la Iglesia católica, cobra una relevancia significativa el papel de los representantes o líderes de las distintas comunidades religiosas y su interlocución con responsables de las instituciones públicas. Como ya hemos visto en páginas anteriores, el grado de conocimiento sobre las comunidades, en general, y sobre sus representantes, en particular, suele ser bastante difuso y superficial. En efecto, se proyecta una relativa identificación de los representantes de las comunidades religiosas, pero, en realidad, no existe una relación natural y fluida entre los representantes de la administración local y los representantes religiosos. Y, en cualquier caso, esta relación principalmente se debe a la iniciativa de las confesiones.

De la comunidad musulmana sí es verdad que hay una persona de referencia aquí. Es una persona que podrá tener en torno a los sesenta y tantos años. Es una persona que anda por motivos de edad y trabajo, no suele estar mucho tiempo en el municipio, pero es la persona que es el motor. De hecho, es el que cuando ha habido peticiones de instalaciones para celebrar, hacer uso, él es el que ha sido el que en nombre de la comunidad ha solicitado. Luego, como digo, con los de la comunidad de la Iglesia evangelista, los de etnia gitana, están localizadísimos en el sentido de que tenemos una relación cordial, sabemos quienes son, y, en ese sentido, si hace falta tenemos teléfonos, tanto el Ayuntamiento tiene el contacto como a la inversa, por si nosotros necesitamos ponernos en contacto directo con ellos. (EM7).

Yo personalmente la relación que he tenido como alcaldesa con la comunidad musulmana, hay un asociación y de esa asociación han venido tres representantes si no recuerdo mal ahora mismo, representan a toda la gente que está en esa comunidad. (EM8).

Hay un aspecto al que se alude con insistencia, el de la búsqueda o necesidad por parte de las instituciones públicas de encontrar un representante o interlocutor de referencia para mantener las relaciones inter-institucionales. Se pretende establecer una referencia en consonancia con el modelo de relación seguido con la Iglesia católica. Sin embargo, a diferencia de las relaciones con ella, en el caso de las confesiones minoritarias no hay claridad en la identidad de sus representantes. En la mayoría de las confesiones no católicas no suele hacerse referencia al nombre de la persona o posición jerárquica ya que sus estructuras organizativas responden a parámetros de responsabilidad y representación más flexibles que las de la Iglesia católica.

Con los católicos y musulmanes si he tenido contactos, en varias ocasiones si he hablado con ellos. De hecho los musulmanes que tenemos aquí no todos son inmigrantes, dos por lo menos son de Euskadi, son de aquí, conversos. Y el trato que he tenido con ellos, incluso el trato por escrito que ha hecho la comunidad musulmana en el pueblo, a diferencia de otras comunidades religiosas más tradicionales por así decirlo, incluso las comunicaciones con ellos ha sido en euskera, son personas que están integradas, que se han integrado. Una de las chicas que suele venir es una marroquí, una chavala muy maja, muy inteligente, que conoce cuatro o cinco idiomas entre ellos el euskera y el otro es un chico... que también se dirige al Ayuntamiento en todas sus peticiones y las reuniones que hemos tenido, en euskera. Si empezamos a ver esto, quizá estén más integrados en ese aspecto que la religión católica en la actualidad, no te voy a hablar del pasado, en la actualidad y en este pueblo. (EM5).

Además, tal y como hemos podido observar en el subapartado anterior, en el marco de estas relaciones, desde el principio la interlocución es pensada en clave migratoria y hace referencia al vínculo con el área de inmigración, o al de bienestar social en su defecto.

Yo se lo dije a la asociación que vino, hemos intentado y lo hemos hecho desde el punto de vista de inmigración, coordinando todas las asociaciones de inmigrantes que pudiera haber en el municipio y teniendo una interlocución más unitaria. Por un lado colombianos, venezolanos, peruanos, una forma más unitaria y lo mismo se lo dije a los islamistas, si es verdad que no hemos tenido contacto con personas islámicas que han venido de Marruecos o de otros sitios pero nunca habíamos hablado con una asociación donde nos pedían desde usar el instituto municipal de deportes y un polideportivo para hacer la fiesta de no sé qué, hasta la ubicación de una mezquita, me parece correcto, creo que es bueno, lo que pasa es que si es verdad que nos tendremos que quitar de la cabeza los miedos que tenemos. (EM1).

Solamente en algunos casos, relacionados con cuestiones más específicas, la interlocución es articulada a través de los cauces más ordinarios de atención ciudadana y de las áreas específicas con relación a las cuestiones planteadas.

Han venido a la oficina de atención ciudadana y de ahí se les derivó donde mi y nos hemos puesto a trabajar a partir de eso, de ese

primer contacto, ya se comentaba desde hacía mucho tiempo, ha sido el tiempo más reciente cuando ya se ha decidido pasar a la acción, a ver qué necesitáis, o qué necesitamos para hacer esto, en primer lugar tienes que pedir una consulta urbanística para el tema de la mezquita. (EM3).

Por lo tanto, el contacto se establece por demandas o peticiones específicas, como por ejemplo la solicitud de cesión o alquiler de espacios de carácter público para poder llevar a cabo actividades de las comunidades religiosas, que, por aforo o por un interés especial en la proyección pública de esas actividades, no se han podido llevar a cabo en sus propios espacios. En efecto, éstos son los dos aspectos que caracterizan mayoritariamente las necesidades concretas y la articulación del contacto entre las instituciones públicas y las religiosas. La aparente novedad de las solicitudes así como la disponibilidad de recursos públicos locales condicionan la disponibilidad y el uso de los mismos.

En general, no hay claridad, ni información o formación sobre cómo abordar la mayoría de las cuestiones relacionadas con las entidades religiosas y sus demandas. A partir de esta realidad se pueden identificar dos posiciones: una primera en la que se plantean las diferentes opciones de colaboración, aún con algunas reticencias (siempre con la condición expresa de que la colaboración debe establecerse en términos de igualdad con el resto de asociaciones), y una segunda opción que no aborda la cuestión arguyendo la falta de criterios o apoyando el argumento de la separación estricta entre instituciones públicas y religiosas, hecho que lleva a rechazar la colaboración, no dando respuesta a los requerimientos presentados.

Con la Iglesia evangélica también tenemos relación, porque a veces organizan actividades en la calle. Entonces tienen que pedir permiso, entonces tenemos que organizar con ellos y la verdad es que con los Testigos de Jehová, en su momento cuando hicieron las obras de su local, no demandan más, ahí están, en su momento cuando hicieron la obra [...] la licencia de obra y todas esas cosas pero en principio ahí están, ni demandan ni generan problemas. (EM11).

Los lipovenos. [Sí, iba a decir, ortodoxos, ¿no?]. Eso es, sí; que éstos sobre todo tienen una comunidad bastante fuerte en el pueblo, en el valle, y hace unos años, hará cinco o seis años o algo así, pues vino, pasó por aquí, o bueno no sé si estaba en visita pastoral o que

uno de sus patriarcas y la... no sé si llamarlo misa, pero bueno, y la celebración que hicieron, eso sí que fue en el pueblo, se les cedió el teatro que tenemos ahí, bueno, se cedió. (EM13).

En el caso del mundo musulmán, no sé exactamente cómo se llama, era un responsable laico, era un chico... ingeniero de Argelia y se acercó por aquí porque quería saber si el Ayuntamiento podría poner a su disposición un espacio de culto porque el que tenía se les queda pequeño. Les expliqué que España es un estado aconfesional y que en principio nosotros no colocamos espacios a favor de ninguna confesión, tuvimos una conversación amable, luego también alguna solicitud espacios en este caso para el Día del Cordero, yo creo que es la primera vez que nos piden este año, es la primera vez que nos piden el frontón. (EM4).

Por otra parte, también hay posiciones, en este caso expresadas con cierta claridad, en las que la colaboración con las entidades vinculadas a confesiones minoritarias no es un hecho que se persiga, sino más bien todo lo contrario.

Nosotros el tratamiento que se le ha dado ha sido el mismo que cualquier otra asociación. Cuando tú quieres hacer uso de un espacio público tienes que seguir el procedimiento que tenemos establecido, tienes que estar establecido como una asociación, si no eres un asociación puedes hacer uso de ellos pero tienes que pagar, si eres una empresa no, siempre dentro de los horarios y con las condiciones que se ponen a cualquier asociación, si recuerdo que querían hacer efectivamente una especie de misa, de predicaciones en la calle, y encima de forma continuada, realmente no les hemos dado una respuesta, hemos aplicado el silencio administrativo, ésa es la percepción que había, no lo veíamos. (EM2).

Los principales espacios de titularidad pública suelen ser equipamientos deportivos o de carácter cultural (teatros, centros cívicos, etc.), que en algunos casos se pueden ceder gratuitamente y en otros se plantean unos condicionantes para su cesión o alquiler. Sin embargo, la cuestión clave reside en que las comunidades dispongan de su propio espacio de reunión. Más allá de la necesidad de espacios públicos para momentos puntuales, aunque la necesidad específica esté correctamente solicitada, el factor determinante es que las comunidades religiosas puedan disponer de un espacio propio, continuo y permanente para el uso cotidiano.

Ha habido ocasiones también en que el Ayuntamiento tiene que hacer cesión de uso del local para festividades como el Ramadán, también nos parecía que no les puedes ceder el local porque ellos tampoco lo quieren, ellos quieren su local propio. Estar un poco como de prestados tampoco les mola. En la población autóctona se genera el resquemor de que les habéis dejado una, mientras a nosotros queremos hacer la fiesta del no sé qué y no nos dejáis, y a éstos les dais todo, ellos tampoco lo quieren, ellos quieren un lugar propio donde puedan hacer todas estas historias. Por eso te digo que es necesario que se creen, que se pongan medios o facilidades, se den soluciones más que nada. (EM3).

El día de la salida del Ramadán la agrupación musulmana hizo una contratación de unos hinchables y el Ayuntamiento estuvo ahí para que les dieran un precio especial. [¿Digamos que el abono fue por parte de ellos?] Sí, pero la cesión del local municipal fue completamente gratuita y si nosotros en cualquiera, tuvimos que ponerles una toma de megafonía y nosotros asumimos el gasto e incluso en un momento dado nos han llegado a pedir sistemas de megafonía, con los que nosotros contamos y se los hemos cedido sin coste alguno. [¿Eso es una política general con todo tipo de asociaciones del pueblo?] Sí. (EM9).

Como podemos observar, hay muchos aspectos de la vida cotidiana vinculados a las confesiones minoritarias que aún no han irrumpido en la agenda de las instituciones locales, o al menos no de una manera relevante como ha podido suceder en otros contextos de nuestro entorno, aspectos tales como: celebraciones, facilidades para los centros de culto o para celebraciones relacionadas con el culto, actos oficiales del municipio, ocupación del espacio público, apoyo en labores sociales, señalética, enterramientos u otras cuestiones vinculadas a competencias de otros ámbitos de los servicios públicos en los que cabría una gestión administrativa (atención sanitaria, ámbito educativo, calendario festivo, ámbito laboral, etcétera).

Todas estas demandas y necesidades, en última instancia, hacen referencia al diálogo entre los poderes locales y las entidades religiosas. La falta de protocolos de actuación o de relación entre ambas esferas parte de dos hechos o circunstancias: la relativa novedad de la pluralidad religiosa y el papel preponderante que ha tenido (y tiene) el catolicismo en nuestra sociedad. Así, un elemento muy ilustrativo de esta cuestión, y de la simbiosis entre el poder civil y el poder religioso (católico) en el País Vasco, son las fiestas patronales y la tradición a la que se apela para fundamentar el diálogo, la coopera-

ción o la participación de las autoridades locales en las celebraciones públicas religiosas. La referencia a estas circunstancias es constante, siempre en el marco de la tradición religiosa existente, el peso social de la religión católica y su estrecha vinculación con las costumbres y la cultura popular.

Aquí la religión está muy mezclada con la cultura. En cada sitio hay, supongo que en cada cultura hay una religión que se ha mezclado con ella. Las fiestas son santa Cruces, las fiestas patronales y dentro de las Fiestas de santa Cruces, hay un acto en el que la comitiva municipal va andando con los pendones hasta la iglesia; y en la iglesia entramos y se hace una misa. Incluso ahí tengo dudas de si tendríamos que participar como institución porque hay una mezcla evidente entre las instituciones. Yo me lo tomo como algo anecdótico. Como algo anecdótico no, pero como algo cultural más que religioso [sí]. Desde ese punto de vista sigo esa costumbre pero creo que no tendría que haber una mezcla. Es verdad que nosotros desde aquí ayudamos muchas veces a la Iglesia cristiana, en todo lo que nos ha solicitado. Yo creo que todo le hemos ayudado, incluso ahora mismo vamos a contribuir con la restauración de una figura, alguna cosa más que nos han pedido, porque al final también es patrimonio cultural, artístico. También intentamos cerrar un convenio con la Iglesia para poder hacer uso de las iglesias para abrirlas y hacer un uso turístico de ellas. (EM2).

Yo creo que sería un error alejarse más en ese sentido, quiero decir que la interpretación creo que se tiene que hacer es ésa, al final la Iglesia cristiana queramos o no, ha estado siete siglos sobrevolando Euskadi y transformando la cultura vasca, ya es parte de la cultura vasca, es una realidad, a pesar de que yo sea más bien agnóstico, yo no tengo una confesión clara, no creo que haya que alejarse en ese sentido, no comparto lo que en un momento hizo el *lehendakari* con este tipo de actos. (EM2).

Vuelvo a repetirte, en el caso de la religión católica como se interrelaciona más lo que es la tradición de años y siglos por así decirlo con lo que es la vida popular, te puedes sentir un poco más obligado a ir, quizá la gente en general no lo comprenda pero no me es ningún problema en acudir a un sitio o a otro. (EM5).

Sin embargo, a pesar de esa simbiosis entre el poder civil y la esfera de lo religioso (católico) comienzan a barruntarse ciertos cambios en términos de secularización institucional, constatados en estas últimas líneas en las que se aprecia una tendencia creciente en diversos lugares. Nos referimos a la separación más explícita entre poder

civil y religioso que vendría a confirmar el avance de la secularización en el ámbito de las instituciones públicas y que podría socavar la citada simbiosis de los poderes político-religiosos al paso de los cambios generacionales.

Hemos creado dos actos oficiales de entrega de pañuelos oficiales de fiestas, como homenaje a todos aquellos abuelos que cumplan 86 años para arriba y el acto se ha realizado en la iglesia católica, porque ha ido unido a un acto institucional que también se ha hecho en la iglesia. Esto se nos ha pedido sacarlo puesto que ahora somos población de muchas confesiones. En esa tesitura también hay gente que nos hemos traído aquí un día de convivencia e interculturalidad, hemos hecho actos oficiales, hay quien nos dice que eso es más cercano a temas confesionales y que no lo quieren ver en la plaza... (EM9).

Igual iríamos también, se va por tradición porque se ha ido toda la vida. No sé si se dejará de ir en algún momento. Hay una generación que cuando esa generación desaparezca no te va a reclamar el que no has venido a misa el Día del Carmen, no se siga decayendo la costumbre, si se dejará de ir, se va por tradición, porque se ha ido siempre a las fiestas, y si viniera otra religión no tendríamos ningún problema en ir. Igual también te voy a ser sincera, tampoco vamos todos, somos 25 corporativos, somos el equipo de gobierno del partido nacionalista vasco somos 10 concejales y no vamos los 10 a misa, vamos dos o tres. (EM12).

Desde el equipo de gobierno, en este caso es algo en lo que no entramos en el sentido que consideramos que la libertad religiosa es un derecho. Hay diferentes confesiones y no nos posicionamos en ningún momento si nos parece una mejor que otra. Ni entramos ni salimos, es una cuestión de libertad. Incluso dentro del propio equipo de gobierno hay gente que practica una confesión, gente que no practica ninguna, gente que es atea. (EM8).

Estas anotaciones inciden en la ya referida ausencia de protocolos o relaciones con las entidades religiosas. En efecto, no existe un planteamiento formal respecto a la relación con las confesiones, y las únicas existentes se deben a la tradición y a las costumbres locales sujetas al aspecto temporal y al generacional. En muchos casos, se han mantenido ciertas prácticas por la vinculación a las creencias de las personas que ostentan los cargos públicos. Los cambios que hemos podido observar en la sociedad vasca en términos de autoidentificación religiosa también se reflejan en los representantes de las

instituciones públicas, y ello ha reforzado la secularización institucional, llegando a producir en algunos casos planteamientos alternativos, en el interior de las mismas instituciones, a las prácticas vinculadas a las costumbres y tradiciones.

Estos cambios, además de plantearse con relación a festividades, han ido más allá, suscitando la necesidad de revisar ciertos protocolos y prácticas desde una perspectiva más general, derivada en parte de la vinculación entre festividades civiles y religiosas y de las nuevas necesidades sociales o demandas planteadas por las propias confesiones religiosas. La necesidad de disponer de espacios multiusos o protocolos generales son dos de estos aspectos.

El tema de los polideportivos... Tampoco tenemos muy claro si por ejemplo un polideportivo es un sitio en el que se tengan que celebrar actos religiosos, independientemente de la confesión que sea. Un polideportivo en principio es algo para hacer deportes, ahí le estamos dando vueltas no sólo para el hecho religioso sino por el hecho de ceder esos espacios para ciertas cosas que no tienen absolutamente nada que ver con el deporte, que en principio son los espacios que disponemos en este Ayuntamiento, tampoco tenemos espacios multiactividades. (EM8).

Como decía antes, la convivencia es tan normal en este municipio, que no, que no nos hemos planteado algo; normalmente los municipios nos planteamos algo cuando te vienen problemas, pero al no existir ninguna clase de conflicto, ni... y que siga así, y toco madera, pero... la verdad es que no nos hemos planteado una relación, digamos oficial ¿no? O del Ayuntamiento con la comisión A, B o C ¿no? Ni siquiera con la católica, la verdad, que es la mayoritaria. También supongo que tiene que ver, que somos 28.000 habitantes y más menos nos conocemos todos, entonces, si alguno necesita un favor o necesita un lo que sea pues, no tiene más que pedirlo y nos sentamos y lo hablamos. Quiero decir que no hay cauces oficiales seguramente porque no los hayamos necesitado, pero no quiere decir que no tengamos que plantearlo. (EM13).

Porque yo creo que cuando hagamos lo del protocolo del cambio, sí, es justo que toda la diversidad religiosa que pueda haber en el pueblo, los representantes si es verdad que tendrían que hacer sus aportaciones, porque igual también nos pueden enriquecer. Yo no los veo como enemigos, a todo lo veo como una aportación positiva, además estamos aprendiendo. [...] a esas cosas es lo que le estamos dando la vuelta... (EM6).

Las relaciones tradicionales entre la confesión mayoritaria y las instituciones públicas, las nuevas realidades sociales (con una mayor presencia de no creyentes y confesiones minoritarias) y la ausencia de prácticas o protocolos para la interlocución y colaboración con las diferentes confesiones locales generan una nueva situación en la que se encuentran los representantes de los poderes públicos y ante la cual no podemos identificar un posicionamiento único y común. Sin embargo, estas realidades están haciendo brotar formas particulares de afrontamiento, con algunas tímidas iniciativas para ubicarse ante este escenario social, intentando buscar un equilibrio entre las diversas sensibilidades (creyentes católicos, creyentes no católicos, creyentes en otras religiones, no creyentes) y buscando fórmulas para articular canales de diálogo, colaboración e incorporación de las nuevas necesidades, tal y como podemos observar en los siguientes ejemplos.

Dejar un acto tal como era así desde hace años, el quitarlo, estamos diciendo que nos quedamos con el 25% del acto. Por lo tanto, no estamos refrendándolo en lo que anteriormente fue, nosotros desde el equipo estamos convencidos de que las tradiciones son las que fueron. Nos las han transmitido así y tenemos que continuarlas y ser fieles a esa condición, a ver si ahora vamos a tener que tirar la Iglesia por estar al lado de la plaza. Cuando no lo entendemos así, si te digo que yo hago siempre ese esfuerzo, por ejemplo en la celebración de la salida del Ramadán, entiendo que como alcalde y mi equipo de gobierno, he hecho a mi equipo de gobierno ir todos a tomarnos el té, a celebrar la salida del Ramadán, porque son parte de nuestro pueblo y porque tenemos que convivir con ellos, hemos estado con ellos y hemos pasado el día con ellos. Igual lo hacemos con el pueblo gitano, hay días que tienen acontecimientos importantes el pueblo gitano iba a venir mucha gente porque va a venir un orador, un pastor de la Iglesia muy reconocido y me hacen una invitación directa, yo acudo a la invitación, te diré que cada mes, cada dos meses como mucho yo voy y me paso por una Iglesia evangélica a estar con ellos, incluso me quedo a una misa de las que hacen ellos, incluso he sido invitado a varios actos privados, bodas y bautizos, que ellos llaman «presentamientos», y he ido porque he sido invitado y yo encantado. (EM9).

Yo no tengo ningún problema, yo, pues para oficiar, eh, [...] entierros civiles, que también se pueden dar, pues porque no tienes ninguna creencia u orientación religiosa y demás, también se han facilitado espacios públicos desde el Ayuntamiento pues para que se puedan dar, para que aquella persona que no tenga esa connotación religiosa pueda hacer su despido de la comunidad, de manera oficial.

Las cosas se facilitan, para que los recintos públicos para poder oficiarse ese tipo de celebraciones civiles. (EM7).

En definitiva, ante el panorama que hemos recogido en las páginas anteriores y el escenario que se configura para afrontar estas nuevas realidades surge un condicionante que delimita el espacio en el que los representantes de las instituciones públicas tienen que desarrollar sus acciones: el desconocimiento de esta realidad y el temor que ello ocasiona, fundamentalmente en la población. Este miedo es mayor en cuanto estas cuestiones vinculan la identificación de las confesiones minoritarias con la población inmigrante, y en concreto con la población musulmana.

Nos encontramos con que la gente que viene, unos hablan nuestro idioma y otros no, pero es lo mismo que hace cincuenta años. No hubo conflicto en su momento y no tiene que haber ahora, al contrario, si es verdad que se está generando cierto miedo, o cierto temor por parte de la ciudadanía en cuanto a la apertura de mezquitas que está muy vinculado con el mundo islámico... y con estas cosas raras, pero yo creo que nos tenemos que empezar acostumbrar. Igual que iglesias católicas pues tendrá que haber mezquitas islámicas, o templos chinos, porque es así, si sales a cualquier ciudad de Europa, o Barcelona, o Madrid lo ves con normalidad, por lo tanto habrá que acomodar la ley. (EM1).

No sólo los matices, cuando la gente en la calle muestran recelos hacia el inmigrante no lo hace porque tenga una religión distinta sino porque es inmigrante, es distinto, no le conoce, es extranjero, no sabe lo que se hace dentro de esa deliberación, ha oído cosas extrañas de Al Qaeda y piensa que es una mezcla de cosas. No es el elemento religioso el que preocupa sino más bien la imagen de fanatismo, de intolerancia que puede representar ese inmigrante con todo lo que lleva aparejado, su relación con las mujeres, etc. Todo nace de una religión pero se ve más los efectos, sería muy raro que si salieras a la calle alguien te dijera que está preocupado porque hay practicantes del islam en el municipio, eso no, la gente te dirá que está preocupada porque hay árabes y no les gusta como miran a las mujeres... (EM4).

Muchos de estos temores están estrechamente ligados a prácticas y a valores de las confesiones no católicas que se plantean en términos conflictivos, o contradictorios, con los valores de las sociedades democráticas. Así, la presencia de algunas confesiones minoritarias

es posible que sea considerada como una amenaza o riesgo para la convivencia, vista con hostilidad en términos de seguridad. Ante el carácter contradictorio de ciertas confesiones minoritarias y los valores cívicos de las sociedades democráticas se propone el establecimiento de ciertos límites a las necesidades y demandas de las entidades no católicas, en algunos casos de forma preventiva.

A mí no me molesta ningún religioso, me podrían molestar a mí las diversidades religiosas si quieren imponer el punto de vista religioso al punto de vista social, ahí sí me suelo molestar porque desde el punto de vista ético religioso, esa ética religiosa, dice muchas cosas, muy diferentes en una religión y otra, entonces no creo que eso se tenga que imponer en lo civil o en lo social así veríamos... [¿Por el momento no ha percibido ningún tipo de...?] Por ejemplo, los países musulmanes que están intentando que sea la ley musulmana que impere sobre, eso no me gusta, o en el mundo ultra católico también. En Estados Unidos son bastante raritos para ese tema, hay cosas que corresponden a la religión católica que quiere imperar en la sociedad, una cosa que se me ocurre que es una chorradita pero son los movimientos en contra de la evolución, que quieren imponer la teoría del creacionismo... eso no me parece correcto. (EM5).

Otra cosa es cuando la práctica de esa confesión suponga un atentado contra derechos fundamentales, contra derechos humanos, el mundo islámico pues a veces puede tener algo de eso, aquí no lo hemos vivido, no lo hemos sentido, no ha habido debate sobre el pañuelo u otra cosa, lo del trato que la mujer o no, aquí hay un asociación de mujeres marroquíes, sólo de mujeres marroquíes, algo que puede parecer impensable dejar a las mujeres organizarse y tal si están a nuestro servicio que es algo de su planteamiento, aquí existe una asociación de sólo mujeres marroquíes que colaboran con el Ayuntamiento, realizan actividades, organizan charlas, dan cursos de cocina y son sólo mujeres marroquíes, en esa colaboración incluso tenemos que ayudar para que aquellos tics que pueda tener determinada confesión que pueden rayar un atentado contra los derechos, intentar que no se apliquen o que no trasciendan en ese sentido, aquí no hemos tenido denuncias o casos flagrantes de atentados contra los derechos humanos como consecuencia de la aplicación dentro de una confesión religiosa en ese sentido, sino actuaríamos sin dudas. (EM11).

Esto funciona mucho por rumores y muchas veces no sabes, en su momento se decía que la otra comunidad que no sé exactamente nombre, vinieron dos o tres veces conmigo para montar un local y no

sé qué y luego ya no han vuelto conmigo, se decía que eran más radicales, no sé si en su interpretación del Corán, eran más radicales, lo cierto es que la comunidad matriz al principio estuvo un poco enfrentada a ésta nueva, yo he estado con ellos y dicen que ya no, que van a la misma mezquita, parece que se llevan ya bastante bien las relaciones entre ellos, esa comunidad por ejemplo no pide nada, no sé ni cuántos son, la época del local y ya me dicen que van a su mezquita y se llevan razonablemente bien, en su momento hubo rumores de que eran más radicales, tampoco lo hemos vivido expresamente, si eso fuera así me imagino que a través de la policía ya nos dirían, me imagino que después del 11M este grupo estará más vigilado por la investigación pero no nos han llegado ese tipo de comentarios. (EM11).

De forma adicional, la proyección de conflictos acaecidos, en otros lugares del entorno, con relación a la implantación de comunidades religiosas «conflictivas» también condiciona la percepción general de la diversidad religiosa. Ante estos hechos, se sugiere la necesidad de establecer algunas medidas preventivas para garantizar la convivencia pacífica y para que la presencia de comunidades religiosas no católicas no genere mayores problemas. Se alude, entre otras iniciativas, a la necesidad de incidir de diversas formas para contrarrestar el desconocimiento existente sobre estas nuevas realidades.

No, la relación es muy natural quiero decir que al final si necesitamos algo de ellos pues se lo pedimos y si necesitan algo de nosotros nos lo piden, yo por ejemplo me reúno en un barrio, yo hago reuniones por los barrios, hablo con la gente para ver necesidades del barrio pues utilizo el local de la iglesia muchas veces, de la Iglesia católica, se los pido, deja la iglesia y hago la reunión dentro de la iglesia. (EM11)

Tenemos múltiples actividades y sí que el técnico de inmigración de cara al próximo año sí quería empezar a mirar un poco el tema de las religiones poniéndonos un poco por delante antes de que nos venga a Urbanismo la solicitud de una licencia para abrir o edificar una mezquita, más no tenemos. [...] [¿Hasta ahora no tiene ningún tipo de demanda directa ni por las minoritarias?] Que yo recuerde ahora no, sé que he hablado de esto con el técnico de inmigración, de que puede llegar alguna demanda, de que puede surgir, habría que ver qué se está haciendo en otros sitios o cómo agilizarles y a la vez si tuviéramos una contestación social intentar aplacar esa concertación, desde el Ayuntamiento como institución no vemos ningún problema,

tampoco somos unos ilusos y sí sabemos que al igual que en otros municipios aquí también podrían tener contestación social, entonces los que nos preocuparía sería eso, para eso tenemos distintas campañas también de sensibilización y programas y echaríamos mano de ello. (EM12).

Nosotros ni entramos ni salimos. Nos parece que es una libertad y que tienen derecho, sea de la confesión que sea. No es algo que nos parezca en lo que tenemos que entrar tampoco, respetar los derechos sin más. En cuanto a la sociedad sí que es un tema que genera ciertas resistencias, hemos realizado más de una asamblea popular con diferentes temas, entre las quejas de los vecinos más de una vez sale, el tema sobre todo que en el pueblo hay una población importante de musulmanes y sí que crea bastante rechazo y en mi opinión personal creo que es por desconocimiento en muchos casos más que por una realidad de que creen problemas, es más hay muchos vecinos y vecinas que por ejemplo van a celebrar el Ramadán, en un momento dado en la casa por las noches hay más ruido, después del anochecer y demás y conozco mucha gente que ha ido a decirle y no hay ningún problema, creo que tampoco ha habido problemas reales importantes más allá de algo puntual que podría pasarte con otro vecino, yo la gente que conozco y que en un momento dado he ido a decirles que por favor tener en cuenta esto, han respetado y han tratado de no molestar, sí que hay resistencias incluso gente que dice me da miedo porque no les conozco, bueno no les conoces y a otras gentes tampoco por lo sí que hay más miedo. (EM8).

### 7.3. MINORÍAS RELIGIOSAS E INMIGRACIÓN

Como hemos podido ver en el capítulo anterior, el País Vasco se viene caracterizando por una mayor pluralidad social y, por lo tanto, es natural que encontremos una mayor diversidad cultural derivada, fundamentalmente, de la llegada de población extranjera. En efecto, además de la apertura democrática iniciada a finales de la década de 1970, este factor también contribuye a explicar mejor la creciente pluralidad religiosa por lo que no debe extrañar que se relacionen, en el discurso de la diversidad cultural, ambos hechos: la cuestión de la pluralidad religiosa y la población inmigrante, especialmente en el caso de la población no católica.

Aunque esta vinculación no debería ser aplicada únicamente a las comunidades no católicas, la relación entre pluralidad religiosa y diversidad cultural es asociada, también en los ámbitos de la gestión

local, a la población inmigrante de forma automática, de tal manera que religión minoritaria e inmigración son vistos como conceptos sinónimos. Esta interpretación contrasta con el discurso que hace mención a esas confesiones o grupos de población vinculados a credos «particulares», «de toda la vida». Como podemos observar a continuación, el vínculo entre religión minoritaria (no católica) y población inmigrante (asociaciones) es automático.

Yo te cuento lo que sé, hasta hace muy poquito tiempo no ha habido ninguna situación diferente a la católica, nunca existió una situación en la cual a mí como alcalde se me haya planteado una religión diferente por parte de los ciudadanos a la católica. Si es verdad que últimamente empezamos a tener una situación diferente, este no es un municipio que tenga muchos inmigrantes y, por tanto, que puedan tener diferente concepto religioso. Estamos un 5% aproximadamente de la ciudadanía, [...] pero si es verdad que en las últimas fechas, muy recientes, tanto como la semana pasada o hace dos semanas, hemos mantenido una reunión con la asociación islámica de Euskadi. (EM1).

El hecho de que hay otro tipo de confesiones es consecuencia de la globalización, el hecho de que la realidad de las ciudades es cada vez más pluricultural, hay más con el tema de la inmigración, tenemos no sé cuántas nacionalidades. Eso hace que pueden ir surgiendo nuevas confesiones. Yo como soy tremendamente respetuoso con la libertad de confesión, con la privacidad de cada uno creo que no aporta nada malo, todo lo contrario, el tema es regularlo bien para garantizar la convivencia. (EM11).

Evidentemente, como hemos podido observar, el factor migratorio ha desempeñado un papel relevante en la implantación de comunidades religiosas que anteriormente no existían y que se perciben con claridad por parte de los representantes de las instituciones públicas, a pesar de que algunas de las confesiones no católicas tengan presencia con antelación a la llegada de población extranjera. El factor migratorio, indudablemente, ha incidido en la implantación y la presencia de nuevas comunidades religiosas, y así se puede confrontar esta presencia con otras confesiones de mayor tradición.

Bueno viene muy en relación con el perfil migratorio que tenemos, el perfil migratorio que tenemos mayoritariamente son personas venidas del Magreb, Marruecos, Argelia, etc. y luego también personas venidas de Pakistán. Claro la gran mayoría de ellos al igual

que sus países de origen, profesan el islamismo. Luego tenemos otras comunidades inmigradas, latinoamericanos en mucha menor medida. Los rumanos también, los rumanos tenemos conocimiento de que profesan la ortodoxia pero acuden a algunos pueblos limítrofes donde offician, no todos, así como por ejemplo los paquistaníes y los magrebíes sí es declarado por parte de ellos de manera más expresa que rinden culto y cumplen con los ritos que su religión les encomienda, de los otros no nos queda tan claro, eso es en definitiva lo que tenemos. (EM3).

Los testigos de Jehová son, digamos, autóctonos o, resumido, son gente conocida. ¿Qué es testigo de Jehová? Yo creo que a los testigos de Jehová hemos aprendido a convivir con ellos. Hace veinte años o veinticinco era una novedad pero hoy yo creo que la gente ha aprendido a convivir con ellos en la medida que son gentes que son autóctonos, les conoces, forman parte del paisaje. El mundo musulmán es distinto porque está asociado a una persona inmigrante en general, hay algunos pero la gran mayoría son venidos de fuera, es una inmigración bastante reciente. Digamos que la inmigración de origen árabe se ha concentrado en los últimos diez años que es muy poco tiempo, está ligado a esa religión, inmigración, extranjero, es una mezcla de cosas que todavía no está digerida, aquí la gente considera eso algo ajeno a nuestro mundo, están aquí y la constitución dice que pueden pues pueden. (EM4).

Aunque en algunos casos se indica que la población inmigrante ha incidido también en engrosar las filas de fieles de la Iglesia católica, éstos suponen un porcentaje menor, además no se hace mucho aprecio ya que lo único que se intuye es su mayor religiosidad, a diferencia de la mayormente secularizada población autóctona.

[...] Porque aquí tenemos sobre todo gente magrebí y mucha gente latinoamericana, el tema latinoamericano son católicos además bastante más que nosotros. (EM11).

Lo que queremos resaltar con esta cuestión es la ya indicada vinculación entre religión (minoritaria) e inmigración. Hecho que iremos constatando a lo largo de nuestro análisis. Esta falta de distinción entre una esfera y la otra hace que constantemente se dé un salto de la diversidad religiosa a las relaciones con la población inmigrante, proyectando en las organizaciones de inmigrantes demandas religiosas existentes entre éstas y las instituciones públicas.

En el municipio sí tenemos una buena interlocución con todas las organizaciones de inmigrantes o de fuera de España, yo creo que bien, bien coordinadas desde el Departamento de Inmigración, pero desde este punto de vista religioso, el único y el último contacto que hemos tenido ha sido así un mes, no más de un mes, nunca habido ni preguntas, ni intención de instalarse. (EM1).

Solamente en el caso de aquellos perfiles más cercanos a la realidad concreta se pueden apreciar ciertos matices a la hora de vincular una cuestión (libertad religiosa) con la otra (inmigración). Es el caso del personal más técnico, fundamentalmente de estas áreas que más se referencian (inmigración):

Fue objeto de trabajo de nuestro servicio de mediación antes de desaparecer. Estuvieron sobre todo trabajando en ese ámbito, en un intento de hacer ese mapeo. Rechina un poco porque es el Servicio de Mediación Social Intercultural y no el Área de Urbanismo o Relaciones Ciudadanas o Participación Ciudadana o quien sea. Fue desde aquí por nuestro propio interés, pero claro se quedó a medias ese mapeo y estaría sesgado porque nosotros lo que nos interesa son las de encuentro natural con lo cual entra lo religioso de población extranjera. Tenía ese sesgo, desde ahí sí que tenemos bastantes zonas evangelistas, está muy desactualizado porque van cambiando, abren y cierran y cambian de lonja. (EM10).

Como hemos podido observar, ante este panorama relativamente novedoso, las posiciones que encontramos son dos: la de aquellos actores que asumen la diversidad religiosa en el marco del ejercicio de la libertad religiosa, ya sean personas extranjeras o no, y la de aquellos que vinculan ambos fenómenos (diversidad religiosa e inmigración) y, por lo tanto, la cuestión de la religión se incorpora como un elemento más en la gestión de la diversidad cultural desde la perspectiva del fenómeno de la inmigración. La primera posición, como veremos más adelante, en lo que respecta a la colaboración entre instituciones públicas y confesiones, se enmarca en un discurso mucho más «institucional» relacionado con el derecho a la libertad religiosa reconocido en el marco normativo vigente. Se pueden apreciar algunos matices a estas dos posiciones en cuanto se incorporan aspectos relacionados con la Iglesia católica y el papel que ésta desempeña en las tradiciones culturales y festivas, tal y como podremos observar en el siguiente subapartado.

En efecto, hay un sector de actores que perciben una distinción clara entre la esfera de lo religioso y la esfera de la inmigración. Nor-

malmente, en este grupo se presentan aquellas actitudes en las que también se plantean y cuestionan algunos elementos vinculados a las tradiciones (festividades y costumbres relacionadas con el catolicismo) y la necesidad de establecer una separación real entre la esfera de lo político-civil y lo religioso, como veremos más adelante. El progresivo proceso de secularización institucional es bien visible en estos casos, relativamente minoritarios aún pero que comienzan a hacer su aparición, probablemente, unidos al progresivo declive de las creencias de la población. Escenario reflejado en el planteamiento que desde los poderes públicos se comienza a dibujar ante estas nuevas situaciones en las que se ha de buscar un equilibrio entre las instituciones públicas, las religiosas y las tradiciones culturales o festivas.

A modo de conclusión, podemos señalar cómo los discursos encontrados en el marco de los representantes de las instituciones públicas de ámbito local no varían en exceso de la percepción social existente sobre estos temas. Se detectan ciertos matices relacionados con la responsabilidad institucional, ya que en cuanto representantes públicos de la ciudadanía deben considerar el conjunto de posicionamientos y sensibilidades con relación a la cuestión de las creencias o increencias de la población.

#### 7.4. CONOCIMIENTO Y RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Como venimos indicando, la cuestión de la pluralidad religiosa está interconectada con dos factores relevantes de carácter local. Por una parte, cabe señalar lo concerniente a la cuestión migratoria y, por otra, la relación que los poderes públicos deben tener con la tradición histórica de monopolio de la religión católica, estrechamente enlazada con la idiosincrasia de ámbito local que repercute en la realidad de las comunidades religiosas no católicas.

La presencia de confesiones no católicas complejiza y enriquece este panorama, fundamentalmente en aquellos lugares en los que comienza a replantearse el papel que las instituciones públicas deben desempeñar en estas cuestiones. Así, la percepción que se tiene de esta «nueva» realidad se expone en términos contrapuestos: en cuanto al riesgo que pueda existir para la cohesión social y las tradiciones culturales locales y en cuanto a la oportunidad, en términos de valoración de la diversidad cultural, para asumir con naturalidad esta pluralidad.

Yo creo que está dentro del orden normal de cosas. Si tienes una población que te ha venido de fuera y viene de otra cultura, evidentemente traen su religión. Eso está dentro de lo normal, entiendo que esa diversidad tiene que ayudarnos a mejorar y enriquecer. Es verdad que el mundo es complejo y también el ámbito religioso, desde el punto de vista social encaja peor, me imagino que te lo dirán en todas partes. Hay mucha gente que ve esto con recelo y como una amenaza, no en el terreno religioso porque creo que somos una sociedad que está un poco secularizada. Si creo que hay un sector de gente que considera que las cosas que no se entienden pues siempre son peligrosas, la gente no entiende al mundo musulmán, entonces considera que la religión y las propias mezquitas son tapaderas de otras cosas. Ya sabes que esto se alimenta también desde determinados sectores, qué harán ahí, qué hacen ahí tantos tan temprano. Entonces se confunden planos, por un lado está la religión, te dicen está muy bien cada uno es libre pero eso que será, están las amenazas que la gente cree ver y en estos tiempos de crisis eso se multiplica. (EM4).

A mí me parece enriquecedor, en general,... y creo que tiene que ser enriquecedor. Sea creyente de algo o no creas en algo, el contacto entre las religiones yo creo que es positivo y creo que existen en el mundo infinidad de pruebas en las que se convive perfectamente y no pasa nada. También existen pruebas de lo contrario pero dentro de todas las religiones, tanto la católica como la musulmana, como cualquiera existen extremismos que bueno ellos sabrán porque son así. (EM5).

Desde luego lo que hemos tenido ocasión de vivir hasta el momento es que, a ver, la convivencia ha sido absolutamente pacífica. Estoy pensando por ejemplo en la de los testigos de Jehová, que son los que más años llevan implantados en el pueblo. Yo recuerdo desde niña la existencia de lo que ellos llaman el salón, o bueno, donde llevaban a cabo sus actos religiosos y jamás ha habido el más mínimo problema, o sea, se ha aceptado como una cosa muy natural y muy normal. Teníamos un poco, yo voy a ser muy sincera, teníamos un poco de, bueno, no sabíamos muy bien, porque con todos los problemas que ha habido en Bilbao, sobre todo ¿no?, pues, con las mezquitas y tal, pues, un poco el reparo de qué va a pasar, qué no va a pasar... La tramitación que iniciaron fue una cosa muy pacífica y muy normal, y lo único que nosotros les pedíamos, sobre todo, a nivel administrativo era el tema de aforo... Y yo creo que la convivencia, en general, está siendo muy normal, no voy a decir pacífica, muy normal... (EM13).

En conclusión, en lo que respecta al conocimiento de la realidad socio-religiosa del País Vasco, los representantes de las instituciones públicas muestran un cierto desconocimiento de la misma, de las necesidades vinculadas con la vida cotidiana de quienes pertenecen a alguna confesión no católica, así como de la propia realidad de las comunidades religiosas. En este marco de conocimiento y de percepción no hallamos grandes disimilitudes en el conjunto de representantes de las instituciones públicas, por lo que no hay una gran diferencia por el hecho de llevar un mayor número de años en dichas instituciones, ni en términos generacionales ni por el tamaño del municipio.

Todavía nos encontramos en una fase caracterizada por una importante ignorancia sobre la realidad religiosa, tanto en términos sociales como en términos de conocimiento del marco jurídico. En lo que respecta a la primera, hemos podido observar un desconocimiento del hecho religioso en su conjunto, además de una falta de claridad en cuanto a la identificación de las entidades no católicas presentes en los municipios. En esta misma línea, incluso no se percibe una precisión en cuanto a la identificación de los responsables o líderes de las comunidades religiosas. Por otra parte, la pluralidad religiosa, relativa y reciente novedad en el contexto del País Vasco, es determinante en lo que respecta al grado de conocimiento del marco normativo sobre las cuestiones religiosas. Apreciamos todavía una confusión entre el ámbito sociocultural y el religioso, como lo ponen de manifiesto las reiteradas alusiones a los registros o tipificaciones de unas entidades (de carácter religioso) y otras (de carácter sociocultural) como si fueran del mismo rango.

En este marco se incorpora el factor migratorio incrementándose así la confusión de ámbitos a la hora de mezclar la orientación religiosa (no católica) con la trayectoria migratoria de la población extranjera. La tradición religiosa de la sociedad vasca sigue pesando en estas cuestiones. Se considera a determinados colectivos religiosos no católicos como derivados del catolicismo (por ejemplo, los Testigos de Jehová), como los componentes de la «nueva» pluralidad religiosa. Y sin embargo, esa pluralidad se entiende más a partir de las comunidades musulmanas, mucho más vinculadas a los procesos migratorios.

No es de extrañar que en este ámbito de desconocimiento o de conocimiento relativo, muchos representantes locales destaquen la necesidad de disponer de información precisa sobre esta realidad, tanto en su perspectiva municipal (en un plano más amplio en cuestiones jurídico-normativas), como en términos de un conocimiento más pre-

ciso de las comunidades religiosas y de las propias necesidades que éstas y sus integrantes puedan tener.

En su conjunto, las apreciaciones hasta aquí reseñadas denotan carencias en términos de reconocimiento de las entidades religiosas no católicas. La falta de información precisa sobre las mismas, la confusión o falta de claridad sobre la identificación de sus representantes o la falta de conocimiento de sus necesidades refuerzan la idea de la carencia a la que venimos aludiendo. El grado de colaboración entre las instituciones públicas (locales) y las confesiones minoritarias se reduce a contactos puntuales, fundamentalmente vinculados a demandas sobre necesidades concretas de estas últimas.

**Cuadro 7.** Grado de conocimiento y reconocimiento de entidades no católicas

Ámbitos	Conocimiento		Reconocimiento	
	-	+	-	+
CULTO/RITOS Lugares de culto: nuevos, renovados...		X	X	
ORGANIZACIÓN/RECURSOS Acceso a recursos económicos	X		X	
INTERVENCIÓN SOCIAL Organizaciones de asistencia social	X		X	
SERVICIOS Asistencia a hospitales, prisiones...	X		X	
VIDA COTIDIANA Alimentación, uso de símbolos, vestido...	X		X	

En el anterior cuadro-resumen reflejamos, siguiendo la matriz de análisis (cuadro 4), las posiciones de las personas entrevistadas teniendo en cuenta los cinco grandes ámbitos de la vida de las entidades religiosas y sus grados de conocimiento y aceptación. Se constata un conocimiento escaso de los aspectos concretos en los que se desenvuelve la actividad de las citadas entidades y, en consonancia con ello, el bajo nivel de reconocimiento institucional de las mismas. El más conocido y reconocido es el referente a los lugares de culto:

su autorización, los permisos para su mejora o reubicación hacia zonas más accesibles del municipio, etc. Son escasamente conocidas aquellas organizaciones que, dependientes de las entidades religiosas, se dedican a labores de asistencia social o los derechos referentes a la asistencia, centros hospitalarios o prisiones.

Las instituciones públicas demandan una interlocución clara por parte de las comunidades religiosas, en los mismos términos en los que se plantea con la Iglesia católica, partiendo de una similitud organizativa para unas y otras, hecho que no responde a la realidad de las distintas entidades religiosas. Unido a ello, se constata un notable desconocimiento del marco jurídico y de sus implicaciones prácticas, hecho que reincide en esta falta de reconocimiento, fundamentalmente hacia las confesiones minoritarias. El tipo de interlocución o colaboración más unilateral y puntual, que se da con cada una de las distintas comunidades religiosas, refleja la ausencia de un marco de actuación global que permita la existencia de una estrategia para el efectivo ejercicio de la libertad religiosa en el ámbito local. Esta carencia incide también en la distorsión a la hora de afrontar las cuestiones relacionadas con las confesiones, ya que no se identifica con claridad el área temática de interlocución correspondiente.

En definitiva, las inercias histórico-culturales están aún presentes en el ámbito local condicionando el contexto en el que se presentan las confesiones minoritarias, que en su aportación a la pluralidad religiosa son identificadas, sobre todo, como entidades vinculadas a la inmigración.



## NECESIDADES, DEMANDAS Y ESPACIO SOCIAL DE LAS RELIGIONES MINORITARIAS

Tras la perspectiva que han trazado los representantes de las instituciones locales sobre el pluralismo religioso y, en concreto, sobre las comunidades religiosas minoritarias, las demandas y respuestas que han dado a las mismas, afrontamos en este capítulo la perspectiva de los dirigentes de dichas comunidades y de cómo se enfrentan a la cotidianeidad de su presencia pública. En definitiva, tratamos de extraer aquellas dimensiones de las prácticas que hacen efectivo el ejercicio de la libertad religiosa.

Ya aludimos a los cinco ámbitos (culto y ritos, organización y economía, intervención social, servicios, vida cotidiana) que, en la medida en que son «conocidos» y «reconocidos», hacen posible el pluralismo religioso pasando de las normas jurídicas establecidas por las leyes a su desarrollo pleno en el marco de la vida local, es decir, allí donde están insertadas las comunidades.

En este recorrido, no sólo las instituciones públicas (locales) tienen en su mano la gestión de la diversidad y de los problemas que la misma lleva consigo, sino también las propias comunidades y, más específicamente, sus representantes tienen la responsabilidad de ajustar sus legítimas pretensiones al contexto social curtido por las tradiciones, la cultura y los estereotipos existentes. De ahí, nuestro planteamiento de las «esferas de ubicación» (cuadro 5) mediante las cuales precisamos las pretensiones o demandas y su aceptación social de acuerdo con su nivel de conflictividad.

A continuación iremos desgranando aquellos aspectos que caracterizan la vida de las comunidades minoritarias en este camino de consolidación social, al mismo tiempo que trataremos de definir, de acuerdo

con nuestra hipótesis, sus demandas primordiales y los procesos de diálogo o interlocución con las instituciones locales para articular su reconocimiento como parte del tejido cívico-religioso de la sociedad. Igualmente, extraeremos aquellos aspectos o puntos que indiquen las debilidades o vulnerabilidad de las comunidades minoritarias en la sociedad vasca.

## 8.1. MARCO SOCIORRELIGIOSO E INSTITUCIONALIZACIÓN

### 8.1.1. *Orígenes, arraigo e identidad de las comunidades religiosas*

Bueno, ya no somos tan minoritarios. [...] Mira aquí al final de los años cincuenta vinieron dos compañeros, ¿no? y éstos sí que eran minoritarios, estaban solos. (ET2).

Esta referencia de uno de los líderes de los Testigos de Jehová en el País Vasco refleja muy acertadamente la evolución de la mayoría de las confesiones minoritarias actualmente asentadas en la CAPV. Los itinerarios iniciales de las confesiones minoritarias implantadas en el País Vasco son muy variados dependiendo del momento exacto en el que llegan los misioneros o los miembros iniciadores de la comunidad religiosa, la propia particularidad de estas personas o de la orientación de las confesiones, así como de la acogida de la población en la que se asientan inicialmente. En algunos casos el arranque de la comunidad es realmente minoritario, tanto que comienza con la presencia de una o dos personas, en algunos casos «misioneros» llegados con la finalidad de difundir sus creencias entre la población vasca. En otros casos, las personas que originalmente impulsan la comunidad son creyentes provenientes del extranjero (población inmigrante) que, una vez asentadas, comienzan a experimentar la necesidad de compartir su fe y buscan a otras para compartirla.

Como ya hemos podido observar en el capítulo quinto, son varios los momentos en los que comienzan a asentarse, dependiendo de la confesión. Unas lo hacen a principios del siglo XX, otras a mediados de ese mismo siglo y otras iniciado el siglo XXI. En cualquier caso, en todas estas situaciones, el inicio se caracteriza por un cierto grado de austeridad o precariedad, al que le sigue un crecimiento en el número de fieles. Este patrón es prácticamente el mismo para la práctica totalidad de las comunidades religiosas, tal y como podemos constatar en las siguientes observaciones.

Al igual que ha ocurrido en los diferentes países, han venido misioneros a predicar la palabra de Dios, la Biblia. A medida que se ha ido incrementando el número de personas, han ido aceptando el hecho de ser testigos. [...] Aquí, en concreto, de un modo especial a partir de la década de los cincuenta, de 1950 en adelante, 1950, 1955, llegaron los misioneros a hacer esta obra de evangelización. [...] A partir de ahí han ido creciendo, después otros nativos también, han ido visitando, predicando, evangelizando, ha ido creciendo la obra y entonces, bueno a partir de ese tiempo ha tenido que ir, como decíamos antes, dividiéndose en congregaciones, así conocemos las diferentes agrupaciones de Testigos, dentro de unas ciudades. (ET1).

El origen está a finales de los años setenta, cuando ya comienza la transición, después de la dictadura, donde un misionero finlandés, que ha estado muchos años en Latinoamérica aterriza en Bilbao y comienza a fundar comunidades en el municipio y en algunos pueblos de alrededor. Ése es digamos el origen concreto de la comunidad en la que nosotros estamos ahora. (EE2).

La empieza Emiliano Giménez. Él vive aquí en el País Vasco, pero va a Francia y en Francia él está trabajando, porque solían ir, en tiempos de Franco había mucha inmigración, él emigra a Francia, se va a Francia a trabajar en la vendimia y ahí hay un señor llamado Lecosé, que ya no está con nosotros, y entonces le predica la palabra. A él predica la palabra, se convierte y tiene ese conocimiento de lo que es la palabra de Dios con la Biblia y él después de haber recibido esa palabra viene a España a transmitirla. Cuando viene a España a transmitirla, empieza a predicar un grupito en Bilbao y automáticamente, después de haber tenido un grupito de aquí, se va a Santander, hace otro grupito, se va a Valladolid, hace otro grupito y ahí empezó todo [...] hay un grupito ya en Bilbao de alrededor de unas 200 personas que acuden a la iglesia diariamente. Después de eso se empieza a predicar los barrios colindantes a Bilbao, se empieza a predicar por ejemplo en Cruces, se empieza a predicar en Basauri, se empieza a predicar en Bermeo, se empieza a predicar en Santurce y en todos los barrios de alrededor de Bilbao y ahí se empiezan a levantar Iglesias de esa manera. (EE3).

El trabajo hacia la sociedad vasca empezó con la creación de Al-Sabil. Al-Sabil fue creada, la asociación Centro Sociocultural Islámico del País Vasco, en el 2003 para responder a las necesidades de la sociedad y de la comunidad musulmana, con una visión un poco amplia de lo que es la realidad musulmana que está en aumento y la necesidad de conocer mutuamente la comunidad musulmana a la co-

munidad vasca y viceversa, por eso, para abrirse a la sociedad vasca, fue creado. Al-Sabil fue creada para unir, organizar las comunidades musulmanas en el País Vasco. (EI1).

Si hablamos, por ejemplo, de la historia de la comunidad musulmana en Gipuzkoa, todos los miembros mayores de Gipuzkoa han sido miembros de la mezquita de Eibar. Luego los propios miembros de la mezquita de Eibar fueron los que construyeron la mezquita de Zumarraga y esos miembros de Zumarraga fueron los que construyeron la de Rentería, pero claro es que son, han sido entrar cinco personas, cada uno en cada punta de Gipuzkoa que se juntaron en Eibar, pero claro por cercanía también vamos a acercarnos un poco más porque uno o dos ya viven en Zumarraga, entonces van a traer a los demás. Somos como reinos de taifas de Al-Andalus a nivel estructural, cada uno ya es independiente del otro y quiere mantener su reino independiente del otro. (EI3).

Ahora bien, están ligadas a la inmigración, sí, porque buena parte del origen de algunas Iglesias, no de todas, está en misioneros extranjeros, bien del norte de Europa o de Estados Unidos, colaborando con la Iglesia protestante que siempre había existido a lo largo del tiempo en la Península. (EE7)

La vinculación al hecho migratorio forma parte de la creación natural de las comunidades religiosas que van surgiendo en un contexto en el que el monopolio de la Iglesia católica ha sido absoluto durante siglos. Una vez ha podido asentarse un grupo de misioneros o fieles, en un marco mínimo de libertad, sobre todo a partir de 1967, la forma en la que van conformándose las confesiones minoritarias adquiere dos vías:

- a) Mediante el contacto que los miembros de estas comunidades van teniendo con otros vecinos, ya sea por el contacto directo o por las actividades de proselitismo que realizan.
- b) A través de la agrupación de fieles (en las décadas más recientes): población inmigrante vinculada a confesiones minoritarias en su lugar de origen y que, una vez asentada en el País Vasco, comienza a buscar y a articularse con otras personas adheridas a su misma religión.

Llegaba y llega gente de todas partes, muchas veces no sé cómo llegaban, porque al ser algo privado, no teníamos algo que diría Iglesia ortodoxa ni nada. Era un portal y teníamos una pequeña sala delante donde hacíamos formación para los niños, catequesis, cosas

así, cosas pequeñas y luego, detrás de esas salas estaba ya la capilla. De la calle no se veía nada y llegaba gente, no sé cómo, llegaban búlgaros, rusos, rumanos, iban llegando. (EO1).

La entrada en la Iglesia se produce por dos efectos. Por un lado, el creyente que ya viene como tal desde allí. Por otro lado, está la persona que llega hasta aquí, ya sea agnóstica, ya sea atea, o de cualquiera otra índole, que aquí se encuentra desubicado, y entonces se encuentra con paisanos y la iglesia se convierte para él en una especie de «casa de...», tal como ocurre con la Casa de Galicia en Argentina, y entonces la iglesia se convierte en la Casa de Colombia, o la Casa de Ecuador aquí, y más que una función religiosa cumple una función social. Normalmente, ese tipo de personas, en cuanto llega a integrarse en la sociedad, en su entorno de amistades, suele acabar saliendo de la Iglesia. Los creyentes que vienen desde allí se quedan... Realmente es un trasiego de gente, y en los últimos diez años en que esto ha hecho ebullición, de los más de 200 que somos, la gente que ha llegado a pasar por la Iglesia puede superar las 600 personas. Y es que la tasa de rotación ha sido bastante alta. (EE7).

Más allá del origen extranjero de muchas de las confesiones minoritarias, el hecho es que la práctica totalidad de ellas tiene un componente universal o plurinacional. Varias tienen un origen marcado, fundamentalmente regional (en el caso de los ortodoxos, Europa Oriental; en el caso de los musulmanes, de África y Asia y en el caso de los evangélicos, algunos provenientes de América Latina), aunque la mayoría son comunidades que podríamos considerar multiétnicas dado que muchas de ellas están implantadas en otros países y por lo tanto, abiertas a otros contextos.

Sí, pues mira, nuestra congregación es universal, yo hablo así, tenemos vascos, tenemos andaluces, tenemos gallegos. En nuestra congregación en concreto, vascos, andaluces, gallegos, hay bolivianos, hay ecuatorianos, hay uruguayos, tuvimos la visita de una compañera que era chilena y que estaba estudiando Odontología, vino de Chile, estuvo aquí casi seis meses, tenemos diversidad, rumanos y una chica que también es rumana, tenemos de todo. (ET1).

Yo creo que, en algunas comunidades el crecimiento todavía es de las congregaciones con gente autóctona, pero en otras sociedades donde la gente ya nos conoce mucho, yo creo que la mayoría de la gente está ya decantada, pues a mí me interesa y estudio la Biblia con los Testigos o no me interesa en absoluto. Entonces como con la inmigración que ha habido, sí que se ha notado cierto crecimiento en

las congregaciones, porque han venido personas de otros países donde posiblemente no nos conocían tanto. Entonces al venir aquí nos han conocido y sí que ha habido un repunte de crecimiento con la inmigración. Y no solamente la inmigración de habla castellana, como puede ser Sudamérica, sino países como África o Asia, porque claro como tratamos de predicar la Biblia en todos los idiomas, hay compañeros nuestros que han estudiado o hemos estudiado otros idiomas con el fin de llegar a esas personas también. (ET2).

Sí, esta mezquita, es una mezquita desde nuestro punto de vista, modelo, modelo en cuanto a la realidad del islam, que donde no hay diferencia entre lo árabe y no árabe, que actualmente la comunidad musulmana de Bizkaia, en la mezquita hay gente, pues hay un abanico muy grande, muy grande de países, desde países sudamericanos a países asiáticos, a países africanos. (EI1).

El proyecto original, fue gente musulmana vasca e inmigrante, la comunidad musulmana actualmente se compone por gente mayoritariamente de la parte de Marruecos, Túnez, Argelia, hay gente de Egipto, todos los países del Magreb, Libia claro, y africanos, pues luego hay pakistaníes, y hay chechenos, y hay bosnios, hay latinoamericanos, de Puerto Rico, de Chile de Ecuador, de Colombia, [...] países latinoamericanos, y luego pues los vascos están en aumento, hay mucha gente que está entrando en el islam, vascos, luego pues no olvidamos los niños, que son vascos, los hijos de inmigrantes, o no inmigrantes nacidos en el País Vasco son vascos, y todos los que estamos aquí somos vascos, entonces el abanico de gente...(EI1).

La gente que viene es de la región y venida de otros sitios. Es una congregación variopinta, multiétnica. Tenemos colombianos, brasileños, ecuatorianos, bolivianos, aparte de los españoles, argentinos. La proporción de extranjeros es mitad y mitad con los nacionales. La mitad española incluye distinto orígenes también. Yo por ejemplo soy andaluz, no soy del norte, aunque ya son veintidós años aquí, puedo considerarme de acá. Hay inmigrantes de otros lugares, o personas cuyos padres fueron inmigrantes pero ellos nacieron aquí. (EE8).

Un elemento que caracteriza a todas estas comunidades es su voluntad de ser identificadas como entidades vascas, ya que más allá de que el perfil de su membresía pueda tener orígenes diversos, la proyección que hacen hacia el futuro es la de ser considerados vascos. Cuestión que se destaca con mayor claridad en cuanto la referencia es la de los más jóvenes, la segunda generación, los hijos de los miembros cuya procedencia es de un país extranjero.

Personas del país, sí ha habido. Mi mujer es ortodoxa y no lo era, ahora ella está viviendo las primicias de lo que puede ser la experiencia ortodoxa vasca. Hay vascos, entre ellos mis hijos que son vascos, siguen teniendo una experiencia ortodoxa vasca. (EO1).

Lo que pasa es que viene gente con unos pensamientos y aquí se cambian. La mayoría cuando salen de Rumanía dicen que es para un año, dos o tres años y se cumplen cinco o diez años y todavía no se vuelven porque se cambia en algo... por ejemplo en los niños que han crecido aquí o que han nacido aquí para ellos es muy difícil, para ellos el país de origen es España no Rumanía. (EO3).

Es que la segunda generación lo que es la cultura de Euskal Herria y la cultura musulmana, su cultura será la suma de las dos. Depende de cada familia el porcentaje de cada cosa, pero es la suma de las dos. Tanto como un joven aquí que viene joven y, al tiempo ya ciertas culturas, ciertas cosas, puede ser el deporte, puede ser las fiestas, puede ser música, es decir todo eso, entonces su cultura siempre va a ser, bajo mi juicio, la suma de ambas. Depende de la familia y depende de la comunidad musulmana donde pertenece puede ser un porcentaje mayor o menor, pero siempre va a ser la suma de los dos. (EI3).

La segunda generación está teniendo una pelea interna entre ser una cosa o ser otra. Son un producto nuevo, son un producto de aquí o son producto de fuera. Y ésa todavía no está funcionando. Yo creo que va a ser problema de la segunda generación y de la tercera generación. Los contextos. Por mucho que hayas nacido aquí si eres hijo de moro vas a ser moro. Y él lo ve así y lo percibe así, sin embargo su cultura no es solamente la cultura musulmana árabe, que hay más cosas, que entonces ya ahí empieza la confusión. (EI3).

La referencia a las segundas generaciones nos indica que, precisamente, esas comunidades son colectivos compuestos por población inmigrante, y por lo tanto, nos dan una idea de cómo una parte de las comunidades minoritarias tiene un perfil marcado por ese tipo de población. Sin embargo, ésta no es la realidad del conjunto de comunidades o entidades no católicas. De hecho, la diversidad interna del conjunto de las confesiones minoritarias es bastante plural, mucho más en las entidades vinculadas a la comunidad evangélica o la de los Testigos de Jehová, cuya membresía se caracteriza por una mayor proporción de población autóctona, hecho que, por otra parte, dota de una mayor estabilidad o un perfil socioeconómico mayor. Las siguientes referencias del conjunto de comunidades nos muestran esta diversidad.

Sabes que hay personas que tienen un buen trabajo y andan más desahogadas, hay personas que son más de familia y tienen un trabajo poquito más apurado, que igual le exige mucho y le paga poco, hay de todo estatus económico. (ET1).

El 90% es gente autóctona, o bien, vascos o de familias vascas o de familias inmigrantes y tenemos un pequeño porcentaje de migrantes, en concreto de rumanos y tenemos una persona del Congo y a veces nos visitan algunos latinoamericanos pero no de forma habitual. (EE2).

La Iglesia está compuesta en su mayor porcentaje por miembros autóctonos del País Vasco, aunque hay, dada la realidad social de España, una gran afluencia de inmigrantes latinoamericanos. Hoy por hoy las Iglesias de Euskadi tendrán un 60 o 65% de autóctonos, de vascos, en algunos llegará al 70% y el 30% o 35% restante de miembros que han venido de Latinoamérica: Colombia, Ecuador, Salvador, Centroamérica, México, Argentina, Perú, Bolivia. (EE4).

### *8.1.2. Organización y economía*

La evolución y la idiosincrasia de las comunidades religiosas guardan relación con la propia forma de organizarse y de estructurarse de cada una de ellas. Además del perfil y del origen o la forma en la que estas confesiones se han ido asentando en el País Vasco, debe señalarse la especial relevancia que, en sus procesos de organización e institucionalización, tienen dos componentes: su carácter migratorio y los principios ideológicos (de mayor o menor centralización) de las propias confesiones. En lo que respecta a este último aspecto, podríamos identificar, en primer lugar, aquellas confesiones con un componente más asambleario, y, en segundo lugar, aquellas confesiones mucho más centralizadas o que disponen de un órgano directivo, ya sea unipersonal o colegiado.

En las comunidades del primer tipo, las que tienen un funcionamiento asambleario, las decisiones más importantes de la comunidad se adoptan de forma colectiva. Algunas de ellas, además de tomar las decisiones colectivamente, se organizan de tal manera que las cuestiones cotidianas recaigan en un órgano colectivo, tal y como podemos verlo ilustrado en las siguientes observaciones.

La toma de decisiones es en grupo y una vez al año todos los miembros, una o dos veces, las veces que se necesiten, formamos la asamblea, una asamblea ordinaria o extraordinaria para tocar temas

que sean importantes, al menos debe haber una o dos al año y ahí todos los miembros reciben el informe de la tarea del pastor y el informe del consejo que esté vigente en el momento y entonces sobre esto se establecen votaciones para nuevos miembros del consejo. (EE1).

Nosotros somos Iglesias que se llaman congregacionistas, es decir, democráticas, de participación democrática. Nosotros tenemos estatutos aprobados por el Ministerio de Justicia y en esos estatutos hay una serie de normas, por ejemplo, de toma de decisión. Nosotros trabajamos por votación, tenemos dos asambleas anuales, una más de tipo administrativo y otra de tipo de proyectos, y pasan a la votación de la asamblea, dependiendo de la importancia de la decisión hay unos porcentajes establecidos... nos movemos por esos votos. [...] En nuestro caso concreto, somos un presbiterio, un equipo que trabaja en el ámbito pastoral, en nuestro caso concreto somos cinco personas, pero dos de esas personas estamos liberados económicamente, digamos a medio tiempo, con una media jornada, lógicamente nosotros dedicamos más tiempo. (EE2).

La junta cada año si hay necesidad de cambiarla, cuando pasa un año hablamos y si todo el mundo marcha bien damos el voto de que sí y seguimos en marcha o si se presenta alguien más y se ve que el equipo anterior no ha hecho cosas y él puede ofrecer más, entra en votaciones para éste u otro. (EI2).

En la segunda tipología, los órganos de decisión están mucho más estructurados y centralizados. En algunos casos, al igual que en las comunidades de carácter más asambleario, disponen también de un órgano colectivo que da apoyo al líder de la comunidad.

Hay un consejo parroquial, lo hemos robado de los católicos, porque creo que así es como lo he visto llamado. Es un grupo, una agrupación de personas más allegadas, por así decir, a la Iglesia; por allegadas me refiero a les gusta estar, quieren estar, cuando les llamas están, porque hacen el esfuerzo por estar, hay gente que es muy humilde pero que cuando le pides que barra te barre. (EO1).

Congregación es un grupo de Testigos que recoge una sección de una ciudad, un barrio de una ciudad, después están los superintendentes de circuito, que son ancianos también pero que visitan varias congregaciones, igual 15, 20 congregaciones, se llama circuito, entonces, hay un anciano, un superintendente de circuito que es el que visita esas congregaciones. Después hay otro anciano que es el que se llama superintendente de distrito, que es el que aglutina varios circuitos, coge, por ejemplo, en Vizcaya hay dos circuitos, de

unas 20 congregaciones más o menos cada circuito, por ejemplo, el de distrito visita varios circuitos, que pueden aglutinar por ejemplo, Vizcaya, Álava, Guipúzcoa, Burgos, Cantabria, Asturias, hasta Galicia, aglutina una sección ya del país. Hay otro anciano que se llama de zona que visita ya diferentes países, haciendo discursos. (ET1).

En cada mezquita hay un representante, hay un delegado de esa mezquita, nos juntamos entre todos para ver lo que queremos hacer. Tenemos algo que pedir al Ayuntamiento o al Gobierno vasco o a la Diputación, lo hacemos entre todos, pero últimamente lo hacemos así...Tenemos muchas cosas pendientes, el tema del cementerio que está parado, el tema de la comida *halal* en las escuelas está parado, estamos en ello porque últimamente hemos conseguido hacer una entidad religiosa, el Consejo Islámico vasco, de Euskadi [CIPV], pero todavía estamos en proceso, hay que esperar porque ahora está todo parado porque se ha cambiado la Comisión Islámica de España que ha llevado todos los temas de los musulmanes con el Estado desde el año 1992. (EI6).

En cualquier caso, la mayor o menor centralidad organizativa de la comunidad está muy relacionada con las características propias de las confesiones, más centralizadas en el caso de la Iglesia ortodoxa (vinculada a su metropolita particular) y en el de los Testigos de Jehová (caracterizada por una estructura organizativa más jerarquizada). En cuanto a las Iglesias evangélicas y las comunidades musulmanas, la organización y la participación tienen un componente más asambleario, o congregacionalista, en el caso de los evangélicos. Si bien para las Iglesias evangélicas este componente asambleario no deriva en dificultades organizativas, en lo que respecta a los musulmanes se detectan ciertas dificultades para asumir responsabilidades y ponerse al frente de las comunidades, en parte por la mayor veteranía de unos, o por el hecho de estar vinculados a corrientes de ámbito mundial.

Al ser la mayoría inmigrantes argelina marroquí, la junta es argelina marroquí, pero si acepta acercarse un egipcio sí puede ser [de] la junta. La gente no está dispuesta a estar en juntas directivas, teme a las juntas directivas, a la responsabilidad. Es que abrir un local y asumir la responsabilidad es difícil, todo el mundo quiere estar libre, quiere rezar y punto, quiere aprender árabe y punto, no quiero más, si algo va mal aquí tú tienes que responder delante de entidades públicas. (EI2).

Esta falta de implicación en el liderazgo y en la organización de las comunidades no conlleva una inhibición en el apoyo o en la contribución de los fieles al sostenimiento de las comunidades y de los lugares de culto o en la organización de actividades. Más bien ocurre todo lo contrario, ya que a pesar de que ninguna comunidad cuente con un sistema estructurado y controlado para las contribuciones de sus fieles, y teniendo en cuenta sus costes de mantenimiento (local, líder religioso, etc.), la mayoría de ellas consigue los recursos mínimos para su funcionamiento. Estas contribuciones, en la práctica totalidad de los casos, suelen tener un carácter voluntario.

Solamente de nuestras contribuciones, tenemos unas cajas, cada testigo de modo voluntario y anónimo entrega lo que considera que puede entregar. No sabemos si todos contribuyen o no, porque son anónimas. Podría darse el caso, no lo sé, no lo creo, pero pudiera ocurrir que un testigo de quince años, por sus circunstancias no hubiera aportado nada, no lo sabemos. Evidentemente los gastos propios de mantenimiento, luz, agua, etc., hay que pagarlos. (ET1).

Los musulmanes con sus ingresos, que son pocos, cada uno paga lo que pueda pagar desde el céntimo hasta los 500 euros o 1.000 euros. Las personas, cada persona con lo que pueda, y con lo cual se puede pagar los alquileres, los gastos de luz, agua y teléfono, limpieza y el mantenimiento del local, y hacer las obras que tenemos por obligación reformar los local a unas normativas que no corresponde a la comunidad musulmana, porque la normativa que rige los lugares de culto no es, no está pensada para una mezquita. Está pensada para una iglesia donde se toca música, nosotros en la mezquita no tocamos música... y hay muchísimas cosas que nos obligan a cumplir la normativa, la realidad de las mezquitas desde nuestro punto de vista no es necesario. (E11).

No recibimos otro tipo de aportes ni donaciones, sólo lo que aportan los mismos miembros. Con eso se paga lo que hay que comprar, el alquiler, los gastos, todo eso sale de los miembros, de su aporte voluntario, y de trabajos que se hacen también para sostener nuestra actividad. Son actividades que se hacen para hacer frente a los gastos y para colaborar con grupos que son como una ONG, pero que son grupos que tenemos en África. Para esto hacemos actividades como preparaciones de los alimentos típicos de los países, y se distribuyen y se venden, y lo que ingresen, parte se destina al pago de gastos de aquí, de mantenimiento del local y otra parte es para ayudar en el África con la misión que tenemos allí. (EE5).

Siempre hemos creído, creemos, y espero que siempre lo sigamos creyendo: la Iglesia es responsable de su sostenimiento. Entonces, una de nuestras doctrinas es el diezmo. A nadie se le obliga y a nadie se le fiscaliza ni se le mira ni qué gana, ni qué da ni cómo lo da. Pero sí le damos la importancia que encontramos en la palabra de Dios acerca del diezmo, es lo que sostiene la Iglesia. Entonces, el pastor recibe un salario puesto por la Iglesia. En este caso, cubre la seguridad social. (EE8).

Las comunidades religiosas abogan por el autosostenimiento como principal fórmula de financiación de sus actividades y estructuras. Ahora bien, como podremos observar más en detalle en las siguientes páginas, de su interés por tener los reconocimientos recogidos en el marco jurídico-normativo también se desprende una valoración positiva del apoyo que los poderes públicos pueden otorgarles. No tanto en calidad de privilegios, sino más bien en pie de igualdad con el resto de la ciudadanía (católica).

Si vienen otras ayudas, como podría ser ahora al ser reconocidos como religión de notorio arraigo, y podría haber una exención de impuestos o alguna ayuda, perfecto, la aceptamos, porque somos conciudadanos que también pagamos nuestros impuestos, pero hasta ahora no ha venido y nos hemos mantenido repito, de nuestras contribuciones voluntarias y anónimas. (ET1).

Acerca de las ayudas públicas se puede constatar lo que ya indicábamos en el capítulo quinto sobre el interés de la práctica totalidad de entidades no católicas por disponer de un reconocimiento formal como confesión o comunidad religiosa, tal y como se desprende de su inscripción como entidad religiosa en el registro del Ministerio de Justicia. La gran mayoría tiene conocimiento de dicho registro, y ya sea como Iglesia única de ámbito estatal o únicamente como Iglesia o comunidad de ámbito local, solicitan el derecho de ser inscritas como entidad religiosa. Además del hecho de estar inscritas, hay un claro interés por disponer de algún tipo de reconocimiento a nivel local. Con esta cuestión del registro único y el reconocimiento formal comenzamos a detectar ciertas dificultades derivadas de los mecanismos administrativos vigentes.

La Iglesia ortodoxa rumana está inscrita y dentro de ella cada parroquia está registrada en la Iglesia ortodoxa rumana. Luego cada parroquia tiene su NIF. (EO3).

Esta Iglesia está registrada en Madrid. [...] Lo que hemos hecho es tener otra base aquí también, para que no sea que todas las cosas que tenemos que preguntar se tenga que ir a Madrid. Aquí existe un ayuntamiento, en Madrid también existe otro ayuntamiento, para que no haya, que siempre tenemos que ir a Madrid. En ese modo hemos hecho otra base para que podamos hablar de nosotros. Eso sí, que es lo que pasa la comunicación de Madrid aquí y que nos hace que todas las cosas que queremos hacer, las podamos hacer. Yo me acuerdo que hace tiempo que intentamos para hacerlo [registrarse en Bilbao] pedimos al abogado, a ver si lo podíamos hacer, pero lo que pasa es que dice que no... que tenemos que cambiarle el nombre de Iglesia a asociación. Pero el nombre la Iglesia se puede hacer pero es difícil... como tenemos el registrado de Madrid que toda España pide en cualquier sitio. Lo que pasa es que nosotros queremos tener un sitio, para no molestar a los vecinos. (EE9).

En efecto, la cuestión de la articulación o implantación en el ámbito local acarrea ciertas dificultades y confusiones, tanto en la administración pública como en las comunidades que buscan fórmulas diversas para proyectarse públicamente. Así, la fórmula por la que optan algunas entidades es la de crear una asociación de carácter sociocultural; hecho que, como veremos más adelante, genera cierta confusión entre la esfera de lo religioso, lo cultural y lo migratorio.

Cuando empezamos, constituimos una pequeña asociación. Dentro del País Vasco hay un registro de asociaciones y nuestra intención era, desde un principio, formar una parroquia. Fuimos y les dijimos que queríamos formar una parroquia y nos dijeron fuera de aquí. Entonces, ¿cómo lo hacemos? Estamos aquí y ¿qué podemos hacer? Podéis hacer algo que no tenga nada que ver con religión. La primera entidad fue una asociación que fundamos y claro, no podías mencionar ni parroquia ni nada religioso, era una asociación de música bizantina. La cuestión es que es una asociación de música, empezamos así y nos la inscribieron en el Gobierno vasco y a partir de esto empezamos a trabajar. (EO1).

En el Ministerio de Justicia y en el Registro de Entidades Religiosas, y no se puede registrar en el Ayuntamiento porque no se registran entidades religiosas, pero quisimos registrarla en el Ayuntamiento, en el Gobierno vasco, en Diputación, pero dijeron que no, pero aún así tiene su CIF tiene su... y la UCIPV lo mismo, está registrada como entidad religiosa y también tiene su CIF. (EI1).

Un factor clave en esta cuestión, sobre todo a la hora de recibir apoyo, asesoría y colaboración, es el grado de articulación existente, en primera instancia con entidades de la denominación o con entidades vinculadas a la misma confesión, y articuladas en entes federativos. Una buena articulación, como vemos, facilita muchas gestiones y permite disponer de información y mecanismos para poder ejercer sus derechos.

En el País Vasco el órgano que nos representa a nivel territorial es el Consejo Evangélico del País Vasco, en el que se aglutinan todas las sensibilidades protestantes del País Vasco, siempre y cuando estén reconocidas por FEREDE, sólo se admiten entidades reconocidas por el Ministerio de Justicia. (EE2).

En cuanto a nuestra pertenencia a FEREDE, ellos nos proporcionan un soporte y una ayuda en cuanto a obtener permisos o tener una representación ante el gobierno. Eso nos proporciona un respaldo, o en determinada ciudad si la organización o la Iglesia ha tenido alguna dificultad con el medio local, entonces tenemos un respaldo frente al gobierno. Es verdad que tenemos libertad de culto, pero aún mayormente la tenemos con FEREDE como respaldo. Ellos de inmediato cuentan con su oficina de abogados para intervenir o ayudar en aquello en que se los necesite jurídicamente. (EE5).

Tenemos proyectos nacionales e internacionales, y hay un compromiso de la congregación en ese apoyo y en ese desarrollo. Lo mismo que esta Iglesia en sus principios fue apoyada dentro del ministerio de la UEBE, pues nosotros ahora colaboramos también dentro de nuestras fuerzas para que en otro lugar se pueda tener ese desarrollo. (EE8).

Pero, como indicamos más arriba, disponer de un ente federativo no garantiza facilidades *per se*. La solidez de dicha entidad federativa es clave para que las comunidades religiosas locales puedan desarrollar sus acciones con mayor facilidad. En el caso de las comunidades musulmanas las dificultades son mayores que en otras comunidades, por ejemplo evangélicas, debido, precisamente, a que no disponen de una articulación sólida, entre otros motivos por la atomización de sus entidades federativas.

Claro eso es, y lo mismo que hace UCIDE y que hace FEERI, es que no hay un representante de ellos que va por las comunidades musulmanas, diciendo oye, si queréis tal proyecto tenéis que hacer tal cosa y tal. No hay ningún funcionario de ellos que nos puede fa-

cilitar documentos, facilitar proyectos tampoco. Y ahí yo personalmente creo que no está bien organizado todo. (EI3).

Ante las dificultades de autosostenimiento, articulación local y articulación confesional, las redes internacionales cobran una relevancia especial. La solidaridad intraconfesional con comunidades extranjeras y el apoyo que se recaba de las mismas son una de las principales vías para cubrir ciertas necesidades de las comunidades religiosas.

Las mezquitas aquí no entra nadie, las mezquitas se abren con las cotizaciones de los fieles, nada más. Una persona te da un euro y otras cinco euros y últimamente no recibimos nada porque no hay dinero, porque la gente no trabaja y estamos en el tema de crisis y tal y no tenemos ninguna financiación de ningún tipo. Tampoco podemos pedirle a la gente algo que no tiene, no tenemos la suerte de tener un gobierno detrás de nosotros, una institución como la tienen las Iglesias. Las Iglesias tienen la institución más rica del mundo detrás de ellas, si lo constatamos aquí en Vitoria en cada barrio que se abren nuevo encontramos que también hay una parroquia porque tienen miles de financiaciones. Tienen muchas cosas, nosotros no. Por mala suerte los musulmanes todavía no hemos llegado, porque nuestros gobiernos musulmanes no entran en estas cosas, porque desde que ha pasado lo de Estados Unidos, el 11S, ya sabemos que todo se ha parado. Antes los gobiernos islámicos apoyaban a los musulmanes que vivían fuera de países musulmanes para hacer centros culturales y centros de culto pero ahora han parado estas ayudas. (EI6).

La Iglesia recibió ayuda años atrás, hará unos cinco años aproximadamente, cinco años para atrás de distintas Iglesias europeas como la francesa, la suiza, las comunidades luteranas alemanas y holandesas, pero esto del dinero ya se ha restringido, va ahora ayudando al tercer mundo y la Iglesia está en un proceso en este momento, de autosostenimiento. Lo conseguimos a duras penas, de momento vamos llegando muy justito pero vamos llegando, no andamos en la opulencia, tenemos más necesidad. (EE1).

Otro elemento que nos sirve como indicador del grado de fortaleza de las comunidades religiosas es la figura del líder religioso con una formación sólida. A lo largo de la lectura de las entrevistas hemos detectado que aquellas que cuentan con un líder sólido o con recursos para apoyar a un líder religioso son comunidades más

asentadas. Aquellas que no disponen de una figura como ésta tienen presente la posibilidad de que en algún momento cuenten con una persona con una capacidad y formación para ello, bien sea mediante sus propios medios o bien con el apoyo que reciban de sus redes confesionales.

La gente ha pedido a nuestro metropolitano, que se encuentra en París, un sacerdote y en 2005, mes de abril, aquí tenemos cuatro años, fui yo sacerdote en Santander. Entonces mi metropolitano me encargó para que me ocupe de la comunidad ortodoxa de Bizkaia. Así que a partir del mes de noviembre hemos empezado por celebrar dos misas al mes en Bizkaia y en Cantabria. Era un domingo en Bilbao, un domingo en Santander. Y así fue un periodo de noviembre hasta marzo. Porque le comentó luego nuestro metropolitano que no puede ser así el futuro porque era muy difícil para mí ser sacerdote para dos comunidades, las comunidades son bastante grandes, y de Cantabria y de Bizkaia. Así que hemos pedido otro sacerdote y nuestro metropolitano ha mandado otro sacerdote a Santander y yo me quedo en Bizkaia. (EO3).

Los pastores somos las personas que nos dedicamos como clero a la Iglesia. Hay un clero que está pagado y otro que quizá no está pagado pero se está apoyando de alguna manera, dependiendo del nivel de trabajo que tenga. Yo tengo compañeros que sólo tienen una comunidad y pueden compaginar su tarea profesional con la pastora-ción. En mi caso yo tengo tres y me es muy difícil hacer esto si no estoy trabajando a pleno tiempo, entonces algunos estamos un poco asalariados y otros están a mitad de tiempo o reciben solamente una pequeña ayuda. (EE1).

Este apoyo, de las redes confesionales, caracterizado por un mayor grado de centralización es más visible en el caso de las Iglesias de origen o de inspiración cristiana, ya que éstas suelen contar con personas con una mayor formación religiosa. Esta cuestión es fundamental para todas las comunidades, ya que todas ellas lo valoran como un aspecto necesario (la formación y capacidad de sus líderes), aunque la realidad indica que muchas de ellas se encuentran con grandes dificultades. Por otra parte, el hecho de que sus líderes tengan un reconocimiento, o algún tipo de credencial oficial, es destacado por la mayoría de los responsables de las confesiones minoritarias del País Vasco como un requisito para ejercer como tal. Todos estos factores, en definitiva, dotan de mayor relevancia y fuerza a las entidades como comunidad religiosa.

El que lleva la oración y los asuntos de la mezquita es la persona que más sabe del islam, actualmente porque hay un convenio de la UCIDE con la Universidad del Azhar, tenemos un sabio entre nosotros que es el que dirige la oración y el que da las charlas y el sermón y todo eso. [...] En una universidad islámica y está formado en la Universidad de Al-Azhar de Egipto y es el que está entre nosotros, pero otras mezquitas no tienen, digamos, esta posibilidad, pero lo que es la dirección de la UCIPV está formado por miembros de las comunidades islámicas integradas en la UCIPV y forman la junta directiva de la UCIPV. (E11).

Nuestras Iglesias están lideradas por los pastores, que reciben la instrucción en los seminarios, los pastores tienen título universitario, reciben una formación primero de grado, de cinco años para la licenciatura y después de un tiempo haciendo el posgrado, que es la maestría en Teología. Si hablamos de personal especializado, en la atención de Iglesias serían los pastores. (EE4).

Tenemos entonces un permiso, una credencial, y para su obtención es preciso un grado de conocimiento teológico. Lo que ahora estamos tratando de ver cómo lo hacemos, es la obtención de alguna licenciatura o grado ante alguna universidad o instituto o establecimiento educativo del Estado, o mejor dicho, un reconocimiento de nuestros estudios ante las instituciones educativas del Estado, aunque ello implique tener que cursar algunos años de estudio. (EE5).

Los planteamientos recogidos en las líneas anteriores reflejan de una manera muy ilustrativa la realidad de las confesiones minoritarias del País Vasco. La necesidad de disponer de personal formado y liberado, para liderar la comunidad y encargarse de las actividades, depende de la aportación voluntaria de sus miembros, del apoyo externo (de otras comunidades o de entidades públicas), de su capacidad económica y de la necesidad particular de cada Iglesia o comunidad.

A través de donativos voluntarios y ofrendas de los mismos miembros. A veces, también por ayudas de otras Iglesias y comunidades. También hemos obtenido recursos proporcionados por Pluralismo y Convivencia, al haber presentado algún proyecto. Ahora mismo, no hay personas que desempeñan alguna tarea remunerada dentro de la Iglesia. En otras épocas, el pastor anterior recibió alguna ayuda porque estaba dedicado a tiempo completo, no tenía un trabajo secular y aparte trabajaba para otras Iglesias. En mi caso, me gano la vida con mi trabajo secular. [¿Tú recibiste alguna formación especial para ser pastor?]. Sí, estudié en un seminario fuera de aquí, viví

allí el tiempo que duró mi preparación. Podría decirse que formo parte de esta comunidad desde los tiempos en que fue fundada. No existía otro grupo evangélico anterior a que se fundara esta comunidad en este lugar. (EE6).

### *8.1.3. Proyección pública e intervención social*

Un último aspecto que recogemos de la caracterización de las confesiones minoritarias es el relativo a su proyección pública. En los siguientes apartados ahondaremos en algunas cuestiones relacionadas con su presencia pública o social, en línea con las características que venimos mostrando de ellas, dejando constancia de la claridad y determinación de su vocación social. Por ello, no podríamos ubicar a las confesiones minoritarias en el ámbito de lo privado. Quizás en tiempos anteriores alguna de ellas haya tenido una vida más bien discreta pero, sin lugar a dudas, en el caso de las confesiones minoritarias se refuerza la idea de la desprivatización, esa voluntad de hacerse visibles socialmente.

Tenemos que ser una Iglesia transparente pero no invisible. Que todo lo que hagamos, tiene que estar claro y documentado, con luz y taquígrafos, pero no tenemos que ser invisibles, tenemos que estar en la sociedad, colaborar en la sociedad en la que estamos. Ser un agente de cambio, un agente transformador en la sociedad, que en la manera en que estábamos hasta ahora no lo estábamos haciendo. De hecho, ése es nuestro reto. (EE7).

En el siguiente apartado veremos aspectos proyectivos relacionados con las necesidades más vinculadas al carácter eminentemente religioso, aunque todas ellas expresan una vocación pública desde el punto de vista de la asistencia social, ya sea para sus miembros o para el conjunto de la sociedad de la que se sienten parte. En este caso, el grado de intervención social también está estrechamente vinculado a su fortaleza como colectivo, así como a su capacidad organizativa. Por ejemplo, podemos observar acciones encaminadas a apoyar a miembros de la comunidad o a personas cercanas a la misma, intervenciones sociales en coordinación con las instituciones públicas, o actividades más estructuradas como las que llevan a cabo por medio de una ONG de cooperación internacional. En cualquier caso, las comunidades se manifiestan como una oferta solidaria muy útil para aquellas personas que no encuentran un punto de apoyo económico o

social en sus comienzos como inmigrados. Las Iglesias o comunidades abren sus puertas a la gente con dificultades y esto refuerza no sólo su sentido religioso sino también su utilidad pública.

Podemos decir que tenemos porque hemos apoyado tanta gente que ha llegado aquí, y me han dicho no tenemos dónde dormir, qué comer, dónde trabajar... y hemos intermediado. Alguien que tenía un cuatro libre, alguien que sabía de un trabajo, alguien que puede dar unos dineros, nosotros que tenemos un fondo para los pobres hemos dado dinero. Esto podemos decir que son actividades sociales. (EO3).

Las vísperas de los sábados en la tarde y los domingos la divina liturgia. En el pasado hemos hecho distribución de alimentos y de ropa, de vestidos dentro de nuestras posibilidades. Como te he dicho, tenía problemas el local, cosa que metíamos se nos estropeaba. Aquí tenemos un pequeño almacén al lado y queremos potenciar la distribución de alimentos. (EO1).

Ayuntamiento creo que no, pero Diputación sí hemos solicitado para financiar por ejemplo en Gipuzkoa en el último año hubo un problema de menores compañías marroquíes, y nosotros como asociación hemos pensado hacer algo por la sociedad, evitar choques, que se enfrenten entre menores en la sociedad. Hemos presentado un proyecto a la Diputación que nos aceptó y hemos hecho algunas actividades para guiar a los menores a buena conducta y para que la sociedad entienda la situación de los menores, al mismo tiempo hemos presentado un proyecto sobre enseñanza árabe como idioma que está integrado cada día más en Euskadi, para que la gente de aquí aprenda árabe y los niños de los inmigrantes no pierdan su cultura, su lengua, hoy quizás están aquí, y mañana les toca volver a Marruecos y necesitan idioma árabe. (EI2).

La Iglesia realiza actividades en la sociedad en todo lo que tiene que ver con salud, nosotros realizamos periódicamente el curso de cinco días para dejar de fumar, realizamos cursos de nutrición y comida vegetariana, realizamos cursos de control del estrés y nosotros tenemos una red de actividades de ayuda a la comunidad. Aparte de la ONG que tiene la iglesia, la ONG se avoca a actividades de ayuda comunitaria, como es la entrega de alimentos a través de las donaciones que realiza el Banco Mundial de Alimentos, nosotros periódicamente aquí, repartimos alimentos a familias necesitadas. [...] Realizamos la cuestación una vez al año con la ONG. Es cuando se recoge dinero para la ONG, como digo es una entidad que se avoca a la ayuda social y pertenece a la Coordinadora de ONG de Euskadi, está regis-

trada en la Coordinadora de ONG de Euskadi, está registrada como todas las ONG que están trabajando en el País Vasco. (EE4).

## 8.2. NECESIDADES Y DEMANDAS

Una vez establecido el marco que estructura los procesos de institucionalización de las comunidades religiosas, su búsqueda de arraigo social, su organización, su financiación económica y su proyección pública, es decir, aquellos ámbitos (véase cuadro 3) en los que estas organizaciones son conocidas y en los que trabajan por su reconocimiento; exploramos a continuación las demandas y necesidades que generan en su vida cotidiana.

### 8.2.1. Centros de culto

Los centros de culto tienen un papel decisivo para cualquier comunidad religiosa. Constituyen no sólo los espacios de encuentro grupal sino también donde llevan a cabo sus celebraciones y cultos. Así, la vida comunitaria, más allá de la familia, tiene en ellos su principal espacio natural, y constituyen un elemento fundamental para su propio desarrollo. Como podremos observar, la mayor parte de las confesiones minoritarias en el País Vasco comenzó sus actividades en espacios privados como los hogares, debido a las dificultades y a la escasez de recursos con los que se encontraron en sus inicios, tal y como nos ilustran las siguientes observaciones.

Emprendimos como quien dice el camino, hacia normalidad. Algo normal para nosotros durante el periodo en el cual no había parroquia era, todos los domingos a la mañana, cantar los oficios en casa, los cantabas, tenías tus iconos, tenías tus velas, tú cantabas, incienso y todo. (EO1)

Nosotros empezamos a hacer reuniones en nuestros hogares, y luego comenzamos en este local, primero en alquiler y luego lo compramos. Ocupamos este local desde hace unos veintiocho años, y ya lo hemos terminado de pagar. Tuvimos que acondicionarlo, pero en ese entonces no se nos pidió cumplir con ningún requisito especial por el hecho de tratarse de un local de culto. No tuvimos que cumplir con una norma especial de insonorización, porque en aquel momento regía una norma más antigua, y eso depende de los ayuntamientos. En nuestro caso, la relación con el Ayuntamiento

no ha tenido dificultades en este aspecto. El financiamiento para la compra del local y sus arreglos ha salido de nuestros propios fondos. En todo caso, mantenemos la modalidad de reunirnos en los hogares para algunas actividades, como es el caso de los estudios bíblicos. (EE6).

A partir de esta situación «doméstica», se desarrolla un proceso que termina en la disposición de un espacio público en el que se hacen posibles las celebraciones colectivas y el resto de actividades comunitarias. Las viviendas particulares dejan de tener utilidad dado que, al crecer la feligresía, se quedan pequeñas y, si bien son de utilidad para algunas actividades relacionadas con su fe, no son el lugar adecuado para desarrollar las actividades religiosas, tanto desde el punto de las celebraciones como desde el de la organización. Por otra parte, en la mayoría de los casos, las confesiones minoritarias tienen un componente proselitista y para poder crecer como comunidad es vital disponer de un espacio adecuado. La diversidad de situaciones que podemos observar difiere de una confesión a otra, pero en todas ellas se puede identificar una dificultad inicial, salvo en el caso de la Iglesia ortodoxa rumana, que cuenta con apoyo externo:

En aquel entonces era una capilla privada, acabamos de terminar el contrato ahí, sería hace cinco años y era una capilla privada, no había nada, como esto pero más vacío y poco a poco va llegando gente y a partir de un momento el obispo nos concede el *antimins*, el permiso de hacer parroquia, nos da la bendición, en el 2004 o 2005, por ahí lo tendré apuntado, pero estuvimos más o menos como un año y pico así como capillita. (EO1).

Nos han cedido el obispado de Bilbao a través de una parroquia. [...] Parece que sin límite de tiempo. Aquí se offician misas católicas cinco veces al año. Muy poco, porque la comunidad (católica) usa la iglesia de abajo. El padre dice que está contento que esta iglesia, tiene uso. (EO3).

La mezquita donde estoy yo es la vieja mezquita que se cogió en el año 1998. Hemos hecho varias modificaciones pero siempre sigue lo mismo, no podemos agrandarla. Desde 1998 hasta el 2012 ha venido mogollón de gente, las lonjas las usamos no sólo para rezar sino para educar también, damos clases de árabe, la usamos para gente de aquí para los colegios, estudiantes universitarios. Solemos invitar a gente que quiere saber un poco del islam, conferencias, charlas de vez en cuando, puertas abiertas. Ahí es donde tenemos nosotros este conflicto, lo que queremos desde siempre es ver cómo podemos ob-

tener un sitio más grande, más amplio que va a ser como un centro sociocultural islámico, que no sólo vamos a hablar del islam ahí. Vamos a hablar de varias cosas pero que sea un poco más amplio, para cuando invitas a gente, a políticos por ejemplo, o a funcionarios, encuentras un sitio donde te puedes sentar, donde puedes invitar a la gente, enseñar... (EI5).

Constatamos una reiteración sobre la funcionalidad no estrictamente cultural de los centros. Éstos tienen una utilidad más amplia que la de ser un lugar de culto, un espacio ligado a las actividades celebrativas o a satisfacer la vocación de crecimiento. Su funcionalidad incluye, entre otras: actividades formativas, culturales, de acogida, etc. que se llevan a cabo en las comunidades religiosas, tal y como lo reflejan las siguientes observaciones de sus representantes, especialmente los musulmanes.

Claro, para el musulmán la mezquita es un lugar de aprendizaje, es un lugar de práctica, es un lugar de reunión, es un lugar donde la vida, o sea, la vida islámica parte de allí de la mezquita, luego cada musulmán en su propia casa, en su propio domicilio, haga en su propio domicilio una mezquita, es otra cosa, pero la mezquita es el lugar de vida, es el centro, es el corazón del musulmán dentro de la comunidad... (EI1).

Cualquier persona musulmana ante cualquier necesidad, lo primero de todo piensa es ir a la mezquita, en cualquier momento de alegría, pues va a la mezquita para compartir con sus compañeros, entonces la mezquita es el punto de encuentro, el punto central donde por todas partes, y por todas las necesidades se acude a la mezquita... relaciones sociales, economía encuentras en la mezquita, búsqueda de trabajo encuentras en la mezquita, fiestas encuentras en la mezquita, celebraciones de todo tipo, realidades tan difíciles, cuando hay una enfermedad, que la gente va a la mezquita para que les ayude. Cuando una persona tiene un problema familiar acude a la mezquita para que le solucionen su problema. Entonces la mezquita, para el musulmán es el punto clave, el punto importante lo que dan la vuelta todos los musulmanes y van hacia la mezquita, y estos lugares lamentablemente, por lo que es el papel que desempeña, la realidad de ello es lamentable, ¿por qué? Porque la comunidad musulmana, actualmente no tiene fondos materiales suficientes para poder comprar un gran centro islámico que es lo que nosotros deseáramos tener. (EI1).

En el caso de comunidades que tienen un recorrido más largo y con las primeras necesidades de espacio ya medianamente soluciona-

das, aflora otra serie de necesidades, vinculadas a las actividades que acabamos de mencionar, además de la propia disposición del lugar en términos de ubicación física, accesibilidad y facilidades para la comunidad. Esto no ha sido siempre así, tal y como podemos observar en el caso de las comunidades evangélicas, que son las que tienen una temporalidad mayor.

Hoy por hoy suelen ser locales bien acondicionados, se ha dejado esa precariedad de los ochenta. Hoy día son locales que la mayoría de ellos son oficiales, tienen todas las normativas al día, salvo quizá grupos muy nuevos que todavía están en condiciones un poco peores, por lo general, son locales con permisos, las salidas de emergencias, de acuerdo a la legalidad. [...] En nuestro caso concreto, el lugar donde estamos nos dificulta mucho la utilización del local para actividades sociales, porque está en unos bajos, está muy alejado del paso, entonces salvo actividades propias de la comunidad ahora no tenemos otras. (EE2).

Para habilitar este local y los anteriores, hubo que hacer reformas y obras. Este local está declarado lugar de culto. Nosotros no estamos con vecinos, estamos en una zona industrial, y tenemos todos los permisos necesarios para funcionar. Habilitamos el salón de cultos o salón de actos, es lo que está todo en el orden propio de ser habitado y ser usado de la manera que todas las personas puedan venir, pues el lugar ha sido declarado de pública concurrencia. Cumple entonces con todas sus normativas y con sus permisos. La normativa que se nos aplica, pero aquí no tienes tanta normativa como podría ser el caso de un local ubicado debajo de vivienda, que es el caso de muchas otras iglesias. (EE8).

En esta secuencia o proceso de apertura e implantación de lugares de culto, el cumplimiento de la legalidad es una de las principales inquietudes de las entidades, no sólo por el respeto a dicha legalidad, sino también por aspectos relacionados con la seguridad del local y con la preocupación de no generar molestias en su entorno público. Cuestiones relacionadas con la voluntad de las entidades de obtener un reconocimiento jurídico «pacífico» y de no crearse una imagen pública no deseada, como hemos podido observar en anteriores apartados.

Nuestra labor está legalizada, simplemente dentro de la legalidad. Nuestra expansión va en cuanto a lugares de culto, tiene que cumplir una normativa municipal y estatal. Y la cumplimos para que se nos permita poder reunirnos, entiendo que no hay ninguna otra cortapisa de ninguna otra por parte del gobierno. (ET1).

No, el local cumple con las exigencias del Ayuntamiento, hay un falso techo, además no hacen cosas de ruido, si se tienen que hacer ruido vamos a otro local, intentamos que se cumplan más normativas establecidas por entidades públicas. (EI2).

De momento no hemos pedido permiso, porque es una capilla privada, no está abierta al público. Quien viene es con invitación personal mía, en un momento en que tengamos que hacer eso, tendríamos que constar como un local con pública concurrencia, lo cual te pone en el mismo baremo con cines, teatros y estadios de fútbol. Es el problema, no debe ser así, ellos lo ven muy normal. (EO1).

Sin embargo, como se puede observar en este último párrafo, cumplir con la legalidad acarrea ciertas dificultades. Al no existir una regulación específica sobre la materia, se generan incomodidades en determinados lugares ya que las exigencias administrativas varían excesivamente de unos lugares a otros. Así, disponer de un centro de culto que se adecue a las necesidades de las entidades religiosas, implica, con frecuencia, salvar una carrera de obstáculos y un gran esfuerzo administrativo. A continuación podemos observar dos ejemplos muy ilustrativos con relación a la disparidad de criterios municipales sobre la cuestión así como las principales causas de malestar.

Y como no está contemplado, quedas en un vacío legal, con lo cual el funcionario de turno, si no sabe o si no quiere, te dice que no, y no pasa absolutamente nada. Entonces estamos abiertos como local de culto. [...] El problema es que varía según qué ayuntamiento. A una de nuestras iglesias le aplicaron una normativa de discotecas. Tenían unas columnas de 45 centímetros, y cuando terminó la insonorización, la columna medía 90 centímetros, porque pedían un aislamiento de 95 decibelios, una barbaridad teniendo en cuenta que en nuestros locales no se trabaja de noche, y la asamblea se reúne a cantar apenas un par de veces a la semana, y una es el domingo a media mañana, una hora en que si se aplicara la legislación en forma taxativa, en ese horario podríamos emitir más decibelios que según la norma del horario nocturno. Pero así y todo, en algunos lugares se considera que es discoteca. Alguna puede que sí, hay algunas congregaciones que son más cañeras que otras. (EE7).

[¿Qué te parecen las normas de insonorización?] Me parecen bien porque el objetivo de estas normas es prever alguna posible molestia de algún vecino, pero yo creo que el aspecto fundamental es que nuestros cultos se realizan en horarios, por ejemplo, los sábados co-

mienzan a partir de las diez de la mañana, los viernes a las nueve de la tarde ya terminan, de manera que no afectan los horarios de descanso. [...] Las iglesias a medida que va pasando el tiempo, se van colocando equipos de aire acondicionado, de calefacción, a medida que pasan los años se van modernizando, por ejemplo aquí, últimamente se ha puesto un equipo de aire acondicionado que pueda satisfacer a las necesidades de un salón grande como tenemos, donde se puedan reunir entre 160 o 170 personas con comodidad. (EE4).

Ante estas dificultades, cada comunidad o agrupación afronta la situación de diversas formas y con diferentes estrategias. Algunas de ellas, las que pertenecen a la misma confesión (como por ejemplo las congregaciones de los Testigos), o también algunas Iglesias evangélicas que no pertenecen a la misma denominación, comparten espacios con otras comunidades. Otras optan por el alquiler de lonjas a la espera de poder encontrar un espacio adecuado que puedan comprar. También, como veíamos antes, en algún momento de este proceso, se ha creado una suerte de «limbo jurídico».

Sí, hombre, evidentemente, al ir creciendo ha habido que ampliar nuestros lugares de adoración, los llamamos salones del reino, es el lugar de culto. Lógicamente en Bilbao se hizo un salón del reino muy cerquita de aquí, el primero que hubo, en el que aglutinaba a todos los testigos de Jehová que había en Bilbao, a medida que ha ido creciendo, se han ido formando congregaciones, el lugar y el tiempo se limita, si hay tres congregaciones y un solo salón de reino, pues claro, los horarios de las reuniones hay que compaginarlos. Claro, si ahora surge una nueva congregación, ya no es posible que concurran todas en un mismo sitio, entonces pues hemos ido buscando, también por facilidad para las personas, pues en los diferentes barrios hemos ido buscando o haciendo nuevos salones de reino, entonces, casi prácticamente en cada barrio de Bilbao. (ET1).

El local es de alquiler. No tenemos locales propios aquí. Motivos sobran. Actualmente, una hipoteca es algo difícil de poder mantener para nosotros, porque como decíamos al comienzo, cada miembro aporta para poder mantener el local, y hay momentos en que alguno o más de alguno de ellos se queda sin trabajo, entonces no puede continuar aportando. Entonces, si tenemos una hipoteca, eso es una obligación fija que no podemos dejar de cumplir, no podríamos alegar que uno se ha quedado sin ingresos y a continuación no pagar. Por ese lado tenemos esa dificultad. [...] Hemos hablado con el presidente de la comunidad y hasta aquí no hemos tenido problema alguno, porque

procuramos cumplir con la normativa en cuanto al sonido y al horario. En los tres años que llevamos aquí, no hemos tenido ninguna dificultad con los vecinos y esperamos no tenerla en el futuro. (EE5).

Indudablemente, la cuestión de los centros de culto genera cierta dificultad al conjunto de comunidades. Más adelante observaremos como, además de la necesidad de disponer de un espacio para las actividades cotidianas, para las celebraciones extraordinarias muchas comunidades tienen necesidad de espacios más amplios. En cualquier caso, el grueso de las comunidades, una vez implantadas, desean, mínimamente, un espacio propio, y además en propiedad. Un espacio que les permita funcionar con mayor autonomía y libertad para llevar a cabo sus actividades.

Ahora tratamos de pedir ayuda para edificar nuestra propia iglesia, que puede ser no sólo para nosotros. Pero nosotros queremos construir una iglesia bonita que va a respetar todos los principios de la tradición ortodoxa. Que cualquier ciudadano pueda entrar para ver una pequeña ventana de cómo es la tradición y la cultura de oriente, no son tan diferentes, pero por ejemplo podrá tener la posibilidad de ver como es un *iconostas* completo (el soporte de los iconos), o puede ver un fresco en la pared. (EO3).

Sí, hay algunos que están alquilados, pero la gran mayoría es en propiedad, porque para estar pagando un alquiler, que es tirar dinero, de algún modo, pues lo que haces es, lo compras, con nuestras contribuciones y es nuestro ya. (ET1).

Tenemos bastantes locales en propiedad, pero vuelvo a repetir, se van a largo plazo, se va pagando una letrita cuando la iglesia lo requiere. Es que hemos hecho vueltas y tenerlo en alquiler nos saldría mucho más caro que tenerlo en propiedad, es una cosa que se paga igual o menos que pagando el alquiler, preferimos tenerlo en propiedad. (EE3).

### 8.2.2. Celebraciones, actividades públicas y la vida cotidiana

El segundo aspecto que indicábamos al inicio de este apartado hace referencia a las actividades o prácticas con una proyección pública de las confesiones minoritarias y a la vida cotidiana de sus fieles.

Más allá de las necesidades vinculadas a la práctica de la libertad religiosa de carácter litúrgico, las entidades religiosas desarrollan o impulsan otra serie de actividades con una proyección social (públi-

ca), más o menos visible. Es la vertiente pública de la religión, la que expresa la vocación colectiva o comunitaria (cívica) de los principios solidarios que anidan en las confesiones religiosas. La imagen más común, no obstante, de esta proyección pública, es la que se refleja en las celebraciones de las comunidades en el espacio público con motivo de fiestas concretas o por otros motivos particulares. En cualquier caso, son circunstancias en las que se congrega un número importante de fieles que saturan los centros existentes. La percepción social de tales celebraciones varía dependiendo del ruido que ocasionen, de las molestias derivadas de toda aglomeración o de la extrañeza que provoquen expresiones o elementos culturales «chocantes» con los habituales de la cultura autóctona (música, comida, vestidos, etcétera).

En el caso tanto de las comunidades evangélicas como de los musulmanes encontramos este tipo de situaciones. Aunque los casos más visibles o vistosos son las celebraciones de las comunidades musulmanas, ya que se llevan a cabo en espacios públicos y congregan a un gran número de personas tal como lo hemos hecho notar en el capítulo anterior y como lo constaremos en el siguiente apartado. Más allá de la imagen o los estereotipos que tales manifestaciones puedan generar en la opinión pública, queremos dejar constancia de que éste es uno de los elementos que demanda una mayor interlocución entre las confesiones minoritarias y los poderes públicos.

Además del uso del espacio público para las celebraciones de diverso tipo, destacamos también, por su relevancia, las actividades de proselitismo a la hora de forjar una idea determinada en el conjunto de la sociedad sobre ciertas comunidades religiosas. El caso más emblemático es el de los Testigos de Jehová, aunque algunas comunidades evangélicas también llevan a cabo actividades de difusión de su fe. Por el contrario, no hemos observado que musulmanes u ortodoxos ejerciten este tipo de actividades en la vía pública.

No, nuestras reuniones son inamovibles. En ese sentido, puede coincidir en festivo como no, nuestros días no cambian. El tema de fiestas es un asunto ajeno a nuestro sentido, asumimos, el domingo está cerrado muchas empresas, nosotros libramos porque la empresa está cerrada pero sí hay empresas que tienen que trabajar los domingos y libran el lunes. En nuestro caso, no afecta el que haya festividades para que tengamos nuestra propia rutina, de reuniones, por ejemplo. Sí adaptamos, por ejemplo, la predicación, porque adaptamos la predicación a los horarios, por ejemplo, tratamos de adecuarlo donde tampoco incordiamos a las personas. (ET1).

Aquí comenzamos a identificar un aspecto que puede acarrear alguna dificultad con relación a las prácticas religiosas. El calendario escolar o laboral y las festividades pueden generar ciertas incompatibilidades con ciertas prácticas religiosas minoritarias. En general, el acomodo es relativamente sencillo, como hemos podido observar en el caso de los Testigos de Jehová. Sin embargo, una de las principales dificultades reside en la misma «novedad» de las confesiones minoritarias, en su mayor visibilidad y en la paradoja que sus prácticas reflejan frente al descenso de la religiosidad tradicional del catolicismo. En sintonía con lo afirmado por Casanova<sup>1</sup>, estaríamos no tanto ante una decadencia de la religión sino ante una decadencia de la religión que ha monopolizado la sociedad occidental (el catolicismo en la sociedad vasca). La visibilidad progresiva de las minorías religiosas, ya sea mediante su importación a través de la inmigración o de su emergencia como nueva experiencia de religiosidad (nuevos movimientos religiosos), estaría provocando esta «novedad» y llamando la atención de la opinión pública.

Porque al principio, la gente del país es muy reacia, y esto, la gente del país aquí, porque he estado en parroquias ortodoxas en Valencia, Alicante y tú ves que la gente, pasan los vecinos por delante, con la puerta abierta y se santiguan, entran, encienden una vela y se van. Pero aquí no, aquí es un poco más. ¿Qué hostias pasa aquí? Ésta es la reacción, hasta que no pasa un poco más de tiempo, la gente ya lo ve con más normalidad. (EO1).

La sociedad y las autoridades, hasta el día de hoy, no quieren darse cuenta de que la comunidad musulmana es distinta a la comunidad cristiana en cuanto a que la comunidad musulmana, sus necesidades abarcan todas las partes de la vida, desde la parte social, la parte económica, la parte política, la parte de relaciones [...] institucionales, la parte cultura, todo esto, la comunidad musulmana lo vive, la comunidad tiene que solucionar los problemas de convivencia entre los musulmanes y los no musulmanes, nosotros aquí, yo creo que te dije antes, que nosotros pensamos que es mezquita modelo porque quisimos desde el principio tener buena relación con los vecinos, no olvidamos nunca pues a saludarles y pedirles perdón cuando hay algún momento de ruido... (EI1).

Los miembros de las confesiones minoritarias son creyentes practicantes, hecho que colisiona con el proceso de secularización, con el

---

<sup>1</sup> Cfr. Capítulo 3.

progresivo y creciente descenso de la religiosidad católica en la sociedad vasca. Los siguientes comentarios expresan con nitidez esta circunstancia.

Pero vamos, otros dicen soy creyente pero no practicante. Aquí es difícil, si no eres practicante no hay cabida, ¿no? Eh, entonces las cosas han cambiado mucho en los años de la dictadura hasta ahora, ¿no? Porque antes teníamos dificultades en el trabajo, teníamos dificultades, que todavía seguimos teniendo, pero menos, en la medicina y teníamos dificultades para desempeñar el ministerio que hacemos por parte de nuestro, de nuestra religión, es predicar o dar a conocer, eh, las escrituras, por supuesto tal y como las entendemos nosotros, ¿no? (ET2).

Me ha aportado también, bueno, para la religión musulmana además de esto, de la fuerza espiritual y moral de la fe, te da también soluciones en muchos campos de la vida, en el trabajo, cuando tienes que trabajar, cuando tienes que interactuar con las personas, cómo tienes que hacer las cosas, cuáles son los importantes objetivos de la vida, esas cosas, te ilumina más o menos el camino en la vida, porque la religión musulmana no es solamente el ritual, está presente con nosotros en todas las cosas, casi en todo. (EI4).

En realidad, lo que expresan los miembros de las confesiones minoritarias es que la religión, en los casos en los que las personas se sienten plenamente identificados con su confesión, engloba la vida de la persona, y, por lo tanto, no hay una línea divisoria entre sus creencias y sus prácticas, entre lo que es religión y lo que es cultura.

Todo lo que hacemos es cultura. Todo lo que se hace es capacitar a una persona, le estás dando conocimientos, le estás ampliando su criterio y su expansión de que hay otras formas, y también de lo que es la relación con otras personas que puedan pensar de manera diferente. (EE8)

Por lo tanto, en un contexto en el que se ha dado una situación de monopolio religioso, que aún mantiene la fuerza de su inercia, las personas identificadas con confesiones minoritarias encuentran dificultades para ejercer con total libertad sus creencias y lo que ello conlleva; genera algunos conflictos con prácticas y costumbres tradicionales. Apuntamos dos situaciones que chocan con ciertas tradiciones de nuestra sociedad. La primera de ellas, referente a la vida cotidiana de un musulmán (que podría aplicarse a los mormones u otras confe-

siones) que para relacionarse con compañeros del pueblo (como veremos a continuación) debe salir a tomar unos vinos. La segunda situación está relacionada con las dificultades de los Testigos de Jehová ante algunos eventos festivos, tales como los cumpleaños y la Navidad (los Testigos no celebran sus cumpleaños ni el día de Navidad).

A mí lo que me parece trampa en todo lo que se llama la integración es que siempre te piden a cambio perder algo tuyo y adquirir algo suyo, y eso por mucho que intentan manipular el discurso, es así, y nadie intentó trabajar más el tema para que no sea así. Porque nosotros, claro yo hablando con unos amigos aquí, con mis colegas de aquí, mi cuadrilla de aquí, para ser como ellos tengo que salir de fiesta, para ser miembro de la cuadrilla y de fiesta si no bebo, ¿para qué vas a salir si no bebes? Entonces siempre tengo que acceder a algo que no es mío y perder algo que es mío. (EI3).

En algunos casos, nuestros hijos han tenido algún problema de presión, a veces por parte de algún maestro, pero igualmente por parte de compañeros, cuando se niegan a celebraciones que son comunes, como la Navidad, Pascua, cumpleaños y tal, que nosotros no celebramos y entonces sí que notan los chavales un poco de presión. Incluso algunos profesores echan en cara a los padres que si no estamos aislando demasiado a los niños, que se sienten diferentes y tal. (ET2).

Otro componente de la vida cotidiana que surge a lo largo de las entrevistas es el de la alimentación, fundamentalmente vinculado al ámbito musulmán. Esta comunidad no manifiesta la existencia de grandes dificultades, salvo para acceder a ciertos productos, fundamentalmente por su carestía y escasez.

Yo tengo cierto conocimiento del tema y para que sea un ternero sacrificado según el rito musulmán cuesta más caro que otro que se ha sacrificado en la máquina normal y corriente. Y por lo tanto esto eleva, y claro la distribución también, el hecho de que te suministre una pequeña cantidad: eso sube el transporte y el presupuesto de transporte, por lo tanto, encarece todo, va subiendo, va subiendo, hay artículos que son escasos, digamos, porque son más caros. Y no hay mucha competencia. (EI3).

Por último, otro aspecto reseñable es el de la vestimenta, estrechamente ligado a la apariencia y a la proyección pública que plantean algunas confesiones. En este caso podemos observar dos ejemplos bien diferentes, en el que ambos tienen una relación con

preceptos vinculados a su religión y a la decencia. Son diferentes los motivos para vestir de una u otra manera, pero ambos están estrechamente ligados a la decencia.

Si ves una persona, mala pinta, mal oliente, no te atrae, te apartas, nosotros no queremos eso, queremos que nos conozcan como testigos, que somos personas que vestimos de una manera digna, limpia. Nuestra forma de vestir de manera religiosa, se nos suele reconocer por llevar chaqueta y corbata, porque entendemos que la forma de vestir habitual, que muestra generalmente respeto y que no va a causar ningún malestar a una persona, pero nuestra forma de ir al trabajo pues uno va como quiere o como decide la empresa. (ET1).

Yo creo que respeto, creo que sí y no solamente sobre el papel. Ahora escucha uno en las noticias que cierta muchacha no puede ir al colegio porque lleva el velo y tal, bueno yo creo que en eso sí que hay todavía una falta de respeto, porque cada uno vaya como quiera, ¿no? Pero bueno, quien defiende lo contrario seguramente encontrará argumentos para decir que no debe, no debe ir. Yo creo que si realmente hay libertad, pues la libertad permite que cada uno vaya como sea siempre que no atente contra la decencia pública. Pero vamos, no creo que por llevar un velo eso atente contra la decencia, otra cosa es que moleste a la vista a alguien que todavía no tolere la diversidad. En fin, es un tema que cada uno encuentra argumentos para defender sus ideas. Pero vamos si a mí me preguntaran personalmente diría que cada uno lleve lo que quiera. (ET2).

Yo he trabajado por cuenta ajena, pero hay que peleárselo más que otras mujeres, tienes que demostrar que vales, como todos los trabajos y todas las personas pero las que llevamos pañuelos la primera impresión depende con quién te encuentres, es más de rechazo. Cuando tienes camino andado y preguntas el porqué te dicen que no es por mí que es por los clientes que igual te ven y como ahora hay crisis porque mi hija no trabaja y ésta que lleva pañuelo sí, para que no me monte el pollo, le digo señora «*ni hemengoa naiz*» [en euskera: yo soy de aquí] y se queda como... (E15).

### 8.3. INTERLOCUCIÓN Y COLABORACIÓN CON LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS LOCALES

Una vez extraídas las observaciones más significativas referentes a los ámbitos de la vida cotidiana, así como las de todos los componentes que se mueven en torno a los centros de culto, expondremos en

este apartado los factores relacionados con el diálogo y la colaboración entre estas instituciones religiosas y las públicas, en el marco de la gestión local. Como ya hemos hecho notar en el capítulo anterior (desde la óptica de los representantes locales), esta relación es fundamental para que la libertad de las confesiones minoritarias pueda ser ejercida plenamente y se plantee en un contexto «amable» para dicho ejercicio, al menos en aquellos aspectos ligados estrictamente al cumplimiento de la normativa vigente.

Apuntamos dos ámbitos claramente diferenciados, pero estrechamente vinculados entre sí, en los procesos de diálogo y cooperación:

- 1) La ubicación de las confesiones minoritarias ante este marco de relación, sus diversas formas de relación y el reconocimiento que se dan entre una y otra.
- 2) Los conflictos derivados de las principales necesidades y demandas que las confesiones minoritarias tienen con relación a la administración pública.

### *8.3.1. Religiones e instituciones públicas*

Una primera constatación apunta al considerable grado de conocimiento de la normativa jurídica sobre la libertad religiosa y sobre sus derechos en el desempeño de las actividades con proyección pública por parte de los representantes de las entidades minoritarias. Poseen, igualmente, un notable grado de institucionalización y de organización, que tratan de exhibir en sus relaciones con las instituciones locales. Por ello se muestran con convicción ante el reconocimiento de sus derechos vinculados al ejercicio de sus creencias.

Significa que es una religión que tiene una implantación muy profunda en la sociedad, con lo cual, eso le permite tener ciertos derechos, aparte de los derechos normales que tenemos como ciudadanos o como entidad religiosa, añade unos derechos mayores todavía. Por ejemplo, el hecho de poder recibir subvenciones, si fuera necesario, en la medida en que se establezca por ley, exenciones de impuestos, son derechos que se van formando de modo paulatino lógicamente, derecho de ir a enseñar en las escuelas, que el ministro pueda oficiar y casar. Ahora podemos hacerlo a través de un ayuntamiento, de un juzgado. Nosotros hacemos nuestra ceremonia religiosa pero legalmente esto no es el casamiento, tiene que inscribirse,

pero igual que la Iglesia, el ministro religioso puede casar y eso ya figura en registro, etc. Son algunas de las ventajas que tiene este hecho, que evidentemente se considera que hay una implantación notable de esta religión en la sociedad en general. (ET1).

Tenemos derecho a todo, al tema *halal*, al velo islámico, al tema de profesorado islámico. Todo está muy claro en esa ley pero a la hora de ejecutarla también te dice que ya es competencia de los propios centros. Entonces te encuentras que si quieres abrir una mezquita, las trabas administrativas del departamento de urbanismo de tal ayuntamiento, te tienes que acoger a las normativas, por ejemplo del colegio o de tal sitio. Entonces claro, madre mía, si tenemos una ley que no se puede ejecutar entonces es una manera de engañarnos a los musulmanes en ese sentido, aunque sea un estado aconfesional estamos en total desigualdad con otras confesiones... Yo creo que esa ley debería de ser más, menos ambigua, es una ley muy ambigua, la Ley 26/92, es una ley que aparentemente es muy bonita pero luego es muy ambigua. (EI5).

Este conocimiento no se circunscribe únicamente a la realidad de la confesión en particular a la que pertenece, ya que se abre al marco normativo en su conjunto y al resto de las confesiones. Al igual que ocurre con lo indicado por la representante de la asociación de mujeres musulmanas, surge cierto sentimiento de discriminación con relación a la Iglesia católica y, paralelamente, un cumplimiento efectivo de las normas vinculadas a la libertad religiosa.

Desde luego, no es un apoyo que pido sólo para nuestras Iglesias. Lo que pasa es que hay acuerdos con el Estado, que tienen una forma plural pero que en la práctica se vienen a hacer por sectores solamente. Hay acuerdos. No tenemos nada contra la Iglesia católica, la respetamos, pero pasa que quizás debido a su fuerza, su historia o su tamaño, consigue desviar un poco más la atención o las ayudas, aunque realmente si hablamos en cuanto a membresía, uniendo a todas las Iglesias evangélicas, reunimos una fuerza muy grande aquí en España. (EE5).

Como ya hemos podido comprobar en el apartado referido al grado de institucionalización de las confesiones minoritarias, la cuestión de estar inscritas en el registro oficial como entidad religiosa y, además, estar adheridas a la federación que les reconoce como tales (fundamentalmente para aquellas confesiones que tienen firmados acuerdos de cooperación con el Estado) tienen por objetivo alcanzar

un mayor reconocimiento oficial y poder ser reconocidas públicamente como entidades religiosas.

Tenemos una personalidad jurídica que nos otorga un NIF y nos establece el trato con las autoridades. Somos una entidad religiosa, y el trato con las entidades religiosas tiene a veces sus beneficios, y otras veces te encuentras con perjuicios. Los beneficios, a título de fiscal, nosotros no hacemos declaración de renta porque somos entidad sin fin de lucro y no estamos representadas como una empresa, a no ser que haya actividades económicas dentro de una Iglesia que generen recursos, pero en este caso no es así. Estamos exentos a los impuestos y contribuciones a bienes inmuebles, otros impuestos que tienen que ver con tasas y cosas así. En cuanto a las dificultades, yo creo que a la hora de gestionar permisos y actividades, nos encontramos con que depende del que esté de turno, todavía hay un espíritu inquisitorio. No siempre, pero ha habido épocas en las que hemos tenido que trabajar para conseguir lo que pedimos y que no es el caso de otros. Yo creo que subsiste una situación de discriminación en este aspecto. (EE6).

Bueno, como UCIDE, sabemos que la UCIDE es parte fundamental de la Comisión Islámica, que es la que trata con el Estado español todas las cuestiones que corresponden a la comunidad musulmana, que son miembros, el acuerdo hecho con el Estado español en el 1992, y es el enlace de la comunidad musulmana con las autoridades estatales. Entonces nosotros aquí, como somos parte de la UCIDE en el País Vasco, estamos haciendo en alguna medida el enlace entre las comunidades musulmanes repartidas en el País Vasco y la UCIDE central y a la vez pues somos los interlocutores de la UCIDE y de las comunidades ante el Gobierno vasco, Diputación, Ayuntamiento, y con las otras asociaciones tenemos buena relación en el entorno. (E11).

Paralelamente a la adhesión a las entidades federativas, y con el objetivo de tener una interlocución más unitaria en el ámbito local a la hora de transmitir demandas o exponer determinadas necesidades, todas las confesiones minoritarias son conscientes de la necesidad de estar articuladas. No sólo para conseguir una mayor eficiencia sino también para alcanzar el reconocimiento social y administrativo que se tiene a nivel estatal (en el caso de las confesiones reconocidas con el «notorio arraigo»).

Siempre estamos identificados porque las comunidades que tenemos aquí son todas registradas en el Ministerio de Justicia. Estamos

en un país creo que democrático y hay que hacer las cosas como Dios manda. Nosotros antes de abrir cualquier mezquita, cualquier asociación, siempre vamos a la vía administrativa, tenemos que hacer, hacemos las cosas bien. Todas las mezquitas tienen un NIF del Ministerio de Justicia para que puedan acceder a sus actividades. Si un día pasa algo te cierran la lonja o la mezquita o la asociación. Entonces vigilamos que todo sea legal y que todo esté bien, aparte de esto antes había varias solicitudes con el Ayuntamiento. El Ayuntamiento nos pidió ver cómo podemos hacer una comisión aquí en el municipio para que cuando vayamos a pedir algo lo pidamos todos juntos. Hemos hecho ese esfuerzo. (EI6).

Todo este interés por conseguir el reconocimiento jurídico, por quedar inscritas en el Registro de Entidades Religiosas y estar adheridas a entidades federativas, está estrechamente ligado al interés por ser reconocidas oficialmente como entidades religiosas. Es el reflejo de un pasado, y en algunos casos, de un presente, en el que los estereotipos forjados sobre ellas quieren dejarse atrás. Las formas estereotipadas de las minorías religiosas en España tienen un largo recorrido que nace, dependiendo de cada confesión, de sus adscripciones a una determinada etnia (gitana), grupo nacional (rumanos, marroquíes) o de las construcciones simbólicas en torno a una religión (islam). La corrección o superación de los elementos peyorativos del estereotipo asignado se hace más compleja dependiendo del tamaño y del grado de penetración social de la comunidad religiosa, de su capacidad de adaptación al entorno local en el que desarrolla su actividad. El hecho de ser, precisamente, comunidades religiosas pequeñas, minoritarias y desconocidas en un contexto general en el cual la expresión religiosa no católica ha sido vista como algo negativo, ha hecho que los procesos de inscripción, adhesión federativa y en la búsqueda de reconocimiento hayan tenido una mayor relevancia. Por ello, el interés primordial de todas ellas radica en generar un clima de aceptación, en todos los ámbitos sociales e institucionales y, fundamentalmente, en la vida local.

Bueno, el reconocimiento del «notorio arraigo» se utiliza por el Estado, no a nivel local, o de Comunidad Autónoma, sino del Estado. En nuestro caso, y en el caso de otros, porque no solamente hemos sido nosotros los que han sido reconocidos con ese derecho. Va en función de la presencia que tiene en el país, del tiempo que lleva esta confesión ejerciendo en el país, y en nuestro caso creemos que era un asunto de justicia, como también con otras religiones. Y eso nos

pone en pie de igualdad con la religión mayoritaria. Antes sí que nos sentíamos un poco discriminados porque los privilegios eran solamente para unos. Eso no es ni de justicia ni siquiera legal en este momento, pero el asunto es que ahora, sí que tenemos acceso a ciertos derechos que antes no hemos tenido. (ET2).

En general, en todo el estado, hemos vivido muchísimos ataques en este sentido, catalogados como secta. Quien debe conocer mejor esto es el propio Gobierno que autoriza o no a una religión. Si la considera como tal, si no considera que es una religión, no la inscribe en el registro de religiones, eso es, digamos, es de cajón. Entonces, esto nos ha servido, de algún modo, para refrendar esta idea de que somos una religión. No somos una secta ni mucho menos peligrosa. (ET1).

La normativa y la Constitución nos ampara... Hay que aplicar la normativa y la libertad igual para todos. Entonces el problema no es en este caso de la norma, sino de los funcionarios que la aplican mal o discrecionalmente. (EE6).

Como podemos observar, el reconocimiento al que hacemos referencia no es más que un reconocimiento formal de aspectos ya recogidos en el marco jurídico. Por otra parte, y tomando en consideración la organización administrativa del Estado, encontramos una serie de reclamaciones especiales para que todo este proceso administrativo tenga una aplicación local, como espacio en el que se identifica el mayor número de las necesidades de las confesiones. En este sentido, se percibe un corte entre la administración central del Estado y la local.

No es por la propia estructura del mecanismo de la política en España, porque ya sabes, hay un gobierno central y ahí gobierna un partido o dos. También en las comunidades hay otro equipo político, y también en el Ayuntamiento. Entonces para tener una coordinación muy buena con todos ellos, en la mayoría de las casos no sé, hay que tener una coordinación con todos éstos. Esos derechos ya vienen reflejado en la Constitución, pero cuando llevas esto a los ayuntamientos dicen que ellos no saben. (EI4).

Quizá lo que echamos de menos es una mayor fluidez en el diálogo a nivel local. No es tanto un problema legislativo propiamente. Echamos de menos algunos derechos que consideramos que debíamos tener. Lo que hay es una especie de vacío legal por decirlo así. Por ejemplo, a la hora de entrar en cárceles, hospitales, etc., durante mucho tiempo, como es lógico, el catolicismo ha tenido una figura

institucionalizada, que es el capellán de esto. En nuestro caso nos encontramos con una dificultad, tenemos un carné de ministro de cultos, pero ni los hospitales ni las cárceles en ocasiones están bien informadas de cuáles son nuestros derechos, digamos. (EE2).

En este momento, la relación con las entidades locales es simplemente cero. Vas a ellas y obtienes el permiso, simplemente. Esa especie de sensación de separación Iglesia-Estado, está muy bien, lo vemos correcto. Nosotros debemos tener nuestra independencia para poder hacer las cosas de la forma en que creemos que hay que hacerlas. Nos está haciendo caer en una especie de falta de diálogo con las instituciones, y debemos establecer una forma de diálogo con ellas. (EE7).

Esta cuestión de las ONG surge en diversas entrevistas con dos sentidos diferentes que generan cierta confusión. Por una parte, se alude al hecho de que a diversas confesiones les resulta más fácil articular la relación con las instituciones públicas a través de las asociaciones vinculadas a sus comunidades o a través de la creación de asociaciones de carácter sociocultural o caritativo, porque el diálogo resulta más directo. Por otra parte, las ONG o asociaciones de tipología similar suscitan cierto malestar entre las comunidades religiosas dado que éstas tienen menos facilidades a la hora de acceder a recursos públicos que el resto de entidades sociales. Si a esto le añadimos la presencia de la Iglesia católica mediante su red asociativa, la sensación de discriminación es mayor.

Claro que hay ciertas minorías que no nacemos por igual. Aquí el Estado dice que no es religioso, entonces, por qué la Iglesia tiene tantas excepciones y los minoritarios no. Por qué la comunidad gitana, digamos la religión gitana, tiene ciertas excepciones, hacemos la venda en los ojos para no ver ciertas cosas, y no reclamamos ciertas cosas y a los musulmanes sí que les exigimos, o a los ortodoxos, no sé. Así yo creo que a nivel de tratar a todo el mundo por igual no se está llevando a cabo. (EI3).

No me siento discriminado por las normativas, hay una normativa que me parece correcta. Pero veo una cuestión y es que priva de hacer algo. Puede venir cualquier grupo político a hacer un mitin bajo la forma de una ONG. En cambio, yo vengo de cara a realizar una actividad cultural, desde luego bajo el auspicio de una Iglesia evangélica bautista en este caso y... se exigen, en cuestión de bajos, unas normativas que son brutales, porque se está aplicando en sí una normativa para locales de espectáculos y no se está haciendo a esas horas ni nada. (EE8).

A veces no tenemos el acceso a lugares públicos, incluso, con el mismo derecho, vamos a decirlo, que puede tenerlo cualquier asociación, simplemente por el hecho de ser religiosos, tenemos ahí un estigma. (EE1).

En efecto, la solicitud de espacios, ya sean cedidos o en alquiler, es un aspecto bien ilustrativo con relación al sentimiento de discriminación que mencionábamos. Resaltamos el caso de las asociaciones y las ONG que, con frecuencia, pervierte la percepción (especialmente) de las comunidades musulmanas al vincularlas desde las instituciones locales con las asociaciones de inmigrantes.

La necesidad de los miembros del consejo de la mezquita abrió una etapa de encuentro con Diputación, con Gobierno vasco con el Ayuntamiento, para el conocimiento mutuo. Y a primera vista dijeron que el proyecto es bastante amplio y habría que hacer un convenio con nosotros. Teníamos ilusión de que al final se den cuenta las autoridades de la necesidad, de las necesidades amplias de la comunidad musulmana, iban a hacer convenio, y preparamos un proyecto para ello. Pero no, al cabo de dos meses, nos dijeron que no pueden hacer convenio con nosotros, que tenemos que solicitar subvenciones como cualquier asociación a inmigración<sup>2</sup>. Con lo cual no estábamos de acuerdo porque nosotros pensamos que no somos, no pertenecemos a inmigración, aunque hay muchos musulmanes inmigrantes pero no todos son inmigrantes. (EI1).

Lo curioso del caso es que como actividad de la ONG puedes hacer asambleas y reunir a mil personas, y dices que es la asamblea semanal de la ONG sin que eso te signifique ningún problema. Y en este caso, no nos piden normas sobre insonorización ni nada de eso. Rige una norma distinta si se tratara de una reunión de culto. Evidentemente hay normas comunes porque son locales grandes, pero si decimos que se trata de una reunión de la ONG Compartir, te permiten hacerlo en cualquier local mínimamente acondicionado. Pero si dices que en ese mismo local vas a hacer una reunión religiosa de 200 personas, entonces ya te aplican otro criterio... Es muy curioso, porque como ONG puedes estar aquí porque la normativa urbanística lo permite sin ningún problema, podemos reunirnos los que haga falta todas las veces que haga falta porque no hay ningún problema para reunirnos como asamblea, pero si es Iglesia, ya no. Tienes que tener 2,5 metros de perímetro. (EE7).

---

<sup>2</sup> Se refiere a la Dirección de Inmigración del Departamento de Vivienda y Asuntos Sociales del Gobierno vasco.

Pero en este marco de colaboraciones entre las instituciones públicas y las entidades religiosas a través de sus ONG o asociaciones no religiosas, las dinámicas que se generan entre ambas esferas suelen llevar a cierta confusión sobre los objetivos que, en cada actividad, persigue la entidad religiosa. Esta confusión no viene única y exclusivamente de los poderes públicos sino también de las entidades religiosas.

El Gobierno vasco, cada tanto invita a los líderes de las distintas confesiones, hay una buena relación, estamos conformes. Cuando se nos cita estamos asistiendo a las convocatorias que hace el Gobierno vasco. [¿Tienen algún convenio estable con algún representante de algún barrio, distrito, ayuntamiento, alguna comunidad autónoma?] Como te digo, nuestra ONG está en estrecha relación con la faceta social del Gobierno vasco, tal es así que algunos proyectos que hemos elaborado, como el proyecto que tiene nuestra ONG en Bolivia, en la ciudad Santa Cruz de la Sierra, que es un albergue para adolescentes con problemas de drogodependencia, hoy por hoy está siendo financiado en un porcentaje por el Gobierno vasco. O sea que nuestra ONG elabora proyectos y algunos son apoyados o financiados por el Gobierno vasco. (EE4).

### *8.3.2. Necesidades y demandas específicas*

Como hemos visto en las páginas anteriores, la primera necesidad de las comunidades religiosas es la de disponer de un centro de culto, un espacio para el encuentro. Algunas confesiones comienzan esta búsqueda llevando a cabo solicitudes ante diversas instituciones públicas. La respuesta suele ser muy similar como pone de manifiesto el caso de la comunidad ortodoxa actualmente asentada en Irun en esta observación.

No, no lo digo con malicia, pero empezamos pidiendo al Ayuntamiento de Donostia, de Errenteria, no me acuerdo si pedimos al Ayuntamiento de Irun, antes de alquilar nada. Estamos hablando de hace años, algunos si nos escribieron diciendo no se puede y otros ni eso. (EO1).

En general, la gran mayoría de entidades buscan sus propias vías para disponer de un centro de culto propio. Pero más allá de esto, suelen tomar contacto con las instituciones públicas locales para so-

licitar la cesión de espacios públicos o municipales con el fin de llevar a cabo alguna actividad, para la que bien no tienen suficiente espacio en sus centros o bien desean hacerla con una cierta proyección pública. En esta procesión ante las instituciones locales, para la búsqueda de su colaboración, se obtienen respuestas diferentes que responden a las variadas fórmulas de las que dispone cada institución. Así, los ejemplos de solicitudes de estos espacios son diversos, tanto en lo que respecta al tipo de espacio como al uso pretendido del mismo.

Que yo no estoy reivindicando que aquí se haga igual, entiendo que cada uno sabe las necesidades que tienen y nosotros contribuimos y pagamos un alquiler. Pero concretamente en Cádiz y creo que en Málaga también, en alguna ciudad que el estadio es de propiedad municipal nos lo deja utilizar gratis. Saben que lo cuidamos, que se lo entregamos más limpio... Aunque aquí el trato que tenemos es exquisito, aunque lógicamente pagamos un alquiler. Hay otros... [Normal, digamos, tampoco pagáis más de alquiler, ni menos, que es lo que decías tú]. No, no tenemos ninguna queja. Entiendo que tiene que ser así porque tal y como está la sociedad aquí si cobran incluso a un partido político para celebrar un acto, no pueden hacer excepciones. (ET2).

Una asociación basada en la Casa de la Cultura, pides un sitio para una actividad espiritual no te lo dan. Nosotros tuvimos un problema porque queríamos hacer la presentación, la inauguración, que se nos conozca, quiénes somos claro. Para ello teníamos que coger el *Areto Nagusia* de Casa de la Cultura, y la recepcionista ya nos puso pegas porque aquí la religión no entra. El director de cultura luego nos dijo que aquí ha habido curas dando conferencias, por qué nosotros no. (EI5).

En algunos de los comentarios anteriores, las solicitudes generales para la cesión de algún espacio polivalente o para actividades puntuales son cuestiones vinculadas al mero hecho de ser ciudadanos. Pero, además, como ya se ha visto en el capítulo primero, hay otro conjunto de aspectos que se contemplan en la legislación específica sobre libertad religiosa, que dan cobertura a ciertos derechos de las confesiones minoritarias (tanto aspectos recogidos en la normativa general sobre la libertad religiosa como en los acuerdos de cooperación con el Estado que tienen algunas religiones). Así, en relación con las necesidades o demandas planteadas desde las confesiones minoritarias sobre estos temas, las respuestas son variadas.

Uno de los puntos contemplados en dicho marco es el derecho a que pacientes ingresados en los hospitales puedan recibir atención religiosa de sus líderes o de los responsables de sus confesiones. Además de esta atención general, se derivan nuevos servicios específicos que pueden vincularse al ámbito de la administración autonómica o a la local. En este sentido, podemos observar varias demandas que están aún en un plano previo para el que ni siquiera se han encontrado fórmulas o protocolos para su ejecución.

Al hospital no voy porque no tengo una acreditación. La he pedido y no me la han dado. Seguramente no saben cómo hacer. El capellán católico anda por ahí, siempre se presenta y hace su pequeña presentación y luego se va. Los trabajadores son reacios a hacértelo llegar, en todo caso llaman al cura católico. (EO1).

Sí, estuve dos o tres veces en Santoña y ahora aquí tengo que ir a Basauri porque hay un caso de un rumano. En los hospitales no hay actividades con horarios fijos, sólo para la gente que nos llama y confesamos y si es necesario damos la comunión. (EO3).

Un aspecto más específico de la sanidad es el relacionado con los alimentos, las transfusiones de sangre o la circuncisión para aquellas confesiones que tienen una interpretación literal de la Biblia o, como en el caso de las comunidades musulmanas, que sostienen el deber de los servicios públicos de salud para practicar la circuncisión en aquellos fieles que la soliciten.

¡Exacto! Ni comemos alimentos con sangre porque así lo dice la Biblia. En el tema de la alimentación, hay mucha gente que tampoco lo come y no es testigo. No lo come porque no le gusta y no tiene más complicaciones, quizá lo que más choca es no recibir transfusiones de sangre. Dicen, si no reciben sangre se mueren, es demasiado simplista. La ciencia ha avanzado lo suficiente para demostrar que esa norma hoy por hoy no es válida. De hecho hay dos unidades de cirugía sin sangre en Barcelona, donde las cirugías que se realizan, no es un hospital nuestro, es un hospital privado, en las que ese hospital tiene una sección que se llama unidad de cirugía sin sangre, donde cualquier persona testigo de Jehová o no testigo, por miedo al SIDA, a la hepatitis, a tantas infecciones que, está comprobado, transmite la sangre, no quieren sangre. Personas que no son testigos de Jehová rechazan la sangre, no quieren la sangre bajo ningún concepto. (ET1).

Luego hablando de sanidad en los hospitales... la comunidad musulmana puede colaborar bastante en la mejora de la salud de la

gente que está ingresada en los hospitales. Por el mero hecho de ir a hacerle visita a un enfermo gente que no le conoce, esto le ayuda bastante a la recuperación, y esto para un musulmán es una labor importante religiosa y a la vez social. Lo que la normativa tiene que adecuar también las comidas en los hospitales. También cuestiones, por ejemplo, como nuestros hijos para hacer la circuncisión. Nosotros estamos en ello para que Osakidetza lo tome en serio, y porque nuestros hijos tienen que hacer la circuncisión. Y si no lo hacemos en Osakidetza, pues vamos a buscarnos la vida, si ocurre cualquier problema... lo tiene que pagar Osakidetza, entonces tienen que buscar... buscar fórmula para que entre en el sistema sanitario. (E11).

Situaciones similares a la asistencia hospitalaria se registran en el caso de los centros penitenciarios. Las personas, vinculadas a las confesiones minoritarias que tienen firmados acuerdos de cooperación con el Estado, que cumplen condena en algún centro penitenciario tienen el derecho de recibir asistencia religiosa, pero como podemos observar, y a diferencia de la Iglesia católica, persisten ciertas dificultades para materializar dicha asistencia.

Nosotros quisimos ir a visitar la prisión, pero nos imponen unas normas que las vemos bastante excesivas para cumplir. Hace ya tres años, solicitamos la visita de las cárceles para visitar a los musulmanes que están allí. Nos obligan a tener que ir al cura que está allí, el capellán que está allí en la cárcel. Tenemos que pasar por el capellán. Si queremos mandar libros tenemos que dárselo al cura que está en la cárcel para que lo pase. (E11).

Hace poco nos llegó un oficio de que podemos realizar visitas a sitios como cárceles u hospitales. Todavía tenemos que completar algunos requisitos de documentación de las personas que van a realizar ese trabajo, documentación que ellos deben traer de sus países de origen, lo que tarda porque la burocracia es lenta. Una vez que lleguen esos papeles, hay que hacerlos llegar a las autoridades correspondientes, para que otorguen el permiso a personas específicas. Nosotros como ministros de culto o predicadores contamos con una tarjeta que nos ha expedido FEREDE, y nos han comentado que con ésta podemos realizar visitas. Sin embargo, nosotros no queremos solamente realizar visitas individuales, sino entrar, como grupo, a realizar un trabajo. Ya hemos hablado y tenido contacto con las autoridades civiles y de la policía de aquí, y nos han dicho que una vez que tengamos todo en regla, nos facilitarían un local dentro de

los recintos para poder tener las actividades, una pastoral penitenciaría. (EE5).

Ante la cuestión de acomodar las festividades religiosas con el calendario laboral (o escolar), no se han detectado demandas significativas. En realidad, la mayor parte de los responsables de las confesiones encuentra alternativas para ajustar las festividades. Tanto en los testigos de Jehová como en los ortodoxos o los musulmanes podemos observar que su actitud es la de buscar soluciones y acomodo a las posibles dificultades que se les plantean.

Simplemente cuando son fiestas que la gente trabaja no puede venir. Por ejemplo el segundo día de la Pascua, nosotros celebramos tres días, fue aquí un día de labor, así que toda la gente tiene que ir a trabajar. (EO3).

Ahora por el tema de la crisis la mayoría de la gente está sin trabajo. Antes, cuando trabajaba la gente, nosotros siempre intentamos adecuar el horario del rezo para que pueda venir a rezar el viernes. En este horario del viernes, podemos modificar entre la una y la una y media, y las dos, siempre calculamos la salida y entrada de la gente al trabajo... Tenemos dos mezquitas para que los musulmanes puedan, todos o la mayoría acudir a este rezo. En las dos mezquitas hacemos diferentes horarios... La religión no te pide muchas cosas. Te pide cuando se pueda. Encima, si estás bien en tu trabajo, lo llevas bien con tu jefe y así, siempre hay un acuerdo, pero bueno lo que se puede. Lo único que tenemos es el tema del viernes que es obligación venir a la mezquita. (EI6).

Un aspecto reiterativo es el de la exención fiscal (como comunidades religiosas). En el ámbito de la administración local existe cierto desconocimiento de los derechos que tienen reconocidas las confesiones minoritarias y, mucho más, de las formas en las que deben aplicarse dichos beneficios fiscales.

Primero, tendríamos que estar exentos de IBI e IRPF, esto me parece normal. En todos los países civilizados del mundo, estamos hablando de repúblicas democráticas laicas, existe para las entidades religiosas la exención de IBI e impuestos. Aquí estamos pagando una burrada de IBI e IRPF. Esto ya, por así decir, sería lo primero. Cuando les dije al protopresbítero, al vicario general, no estamos exentos de IBI y del IRPF. Me dijo, ¿qué dices? Luego, a partir de eso, el clero estamos relegados al voluntariado. (EO1).

Sí, como marca la ley, siempre hemos pagado nuestros impuestos, lo que establezca la ley para las entidades religiosas o confesiones religiosas, toda la reglamentación o los requisitos legales que se nos exijan los cumplimos. (ET1).

#### 8.4. FACTORES DE VULNERABILIDAD PERCIBIDOS

Las religiones minoritarias constituyen, indudablemente, un elemento de pluralidad para la sociedad vasca. A lo largo de este capítulo hemos podido observar cuáles son sus principales características y necesidades. Podríamos decir, tras este recorrido, que una de las cuestiones más destacadas es la necesidad de alcanzar una presencia y proyección pública lo más normalizada posible. Esto denota que los responsables de las confesiones minoritarias del País Vasco contemplan la existencia de factores que no facilitan un desarrollo «natural» de las prácticas y actividades vinculadas a sus creencias. A lo largo de las entrevistas hemos detectado una serie de aspectos que son percibidos como vulnerabilidades o dificultades, que hemos querido recoger en este apartado final.

##### *8.4.1. Factores derivados del contexto social*

Dos son los elementos que más se repiten y que destacan los responsables de las confesiones minoritarias en sus entrevistas. Por una parte, la reinante indiferencia religiosa existente, que en algunos casos llega a expresiones de rechazo de la presencia de las religiones en nuestra sociedad, y por otra, la proyección de la sociedad vasca como una sociedad católica en sus tradiciones culturales que no casan muy bien con la presencia de otras confesiones.

Siempre hay varias reacciones. Hay gente que te escucha, gente que no, hubo de todo. Hay gente [que] te rechaza radicalmente por ser musulmán. Hay gente que no entiende qué es una asociación. Todo el mundo juzga como una mezquita sin más, como son laicos en contra de religión, no quiere que haya ni iglesia, ni mezquita ni nada. Es difícil que les convenzas que no les afecta en nada y que te respeten como los demás te respeten a ti. (E12).

Pero esas ideas tuve yo en 2008 y quería hacer una conferencia donde participan diferentes representantes religiosos, un miembro musulmán, un cura cristiano, o algún otro. Otros más de otras reli-

giones, se hacía una conferencia y cada uno presentaba lo suyo. Pero eso la sociedad lo vive como una propaganda y aquí sí que hay un cierto rechazo a todo lo que es religioso. Y eso sí que no somos solamente los únicos rechazados, en general ese rechazo viene arraigado del rechazo a la Iglesia católica, que tuvo, según la historia tuvo un poder, un poder aquí en la sociedad, entonces el rechazo sale de ahí. (EI3).

El desconocimiento de quiénes somos, las suspicacias, el término erróneo que se nos aplica de evangelistas, porque evangelistas son cuatro, nosotros no somos evangelistas, somos evangélicos protestantes. La sospecha de la gente, el desconocimiento de la gente hace que muchas veces se nos vea como grupos raros o sectarios. No hemos hecho nuestro el espacio público, seguimos viviendo... no sé si decir en guetos, pero casi, ¿no? Es un obstáculo importante que existe. (EE2).

En Euskadi ser protestante es duro, porque la gran mayoría de los creyentes vascos son católicos. Los vascos además tienen un buen corazón y a nivel ecuménico yo creo que son gente muy comprometida, entonces nos encontramos desde el pasotismo total absoluto hasta lo que tiene que ver la fe, la extrañeza de la gente que dice, protestantes, pero si los protestantes no son euskaldunes ni son españoles, ¿qué hacen aquí? ¿Qué querrán? ¿No tenemos bastante con la Iglesia católica? (EE1).

En lo que respecta a la idea negativa sobre las confesiones minoritarias, la opinión que sus responsables tienen sobre la percepción de la opinión pública coincide con lo que ya hemos podido constatar en el capítulo sexto: la percepción negativa se concentra fundamentalmente en el colectivo musulmán y, sobre todo, con relación a la proximidad o lejanía de sus centros de culto.

[Nos] enfrentamos al mismo problema, cuando vas a alquilar un local y dices que es para asociación musulmana todo el mundo tiene miedo, éstos nos ponen pegas, para que no puedas acceder al local. (EI2).

Pues nosotros en esta sociedad la verdad sufrimos mucho de los prejuicios, que por lo tanto, yo personalmente me cuesta mucho manifestar mi fe... porque, por temor a que me clasifiquen, o me perjurdiquen o que me vean mal o algo así. Entonces, en este sentido tenemos mucho cuidado. El hecho de que la gente dice que en esta sociedad hay tolerancia y respeto, yo creo que es un mito, a la hora de la verdad siempre hay prejuicios, siempre hay estereotipos, y esto nos categoriza. (EI3).

Claro porque yo entiendo a los vecinos, de un día a otro me dicen que debajo de mi portal va a estar una mezquita, ¡buah! Mezquita quiere decir terrorismo islámico, no sé qué, esas preocupaciones que son prejuicios que vive la gente, lo tiene en la mente, y hasta que no lo ven y ven que no es nada por el estilo, entonces no. (EI3).

En este contexto de «rechazo», el papel de los medios de comunicación surge como elemento distorsionador o amplificador de las percepciones que tiene la sociedad sobre las confesiones minoritarias. Los responsables de diferentes confesiones destacan el desconocimiento que existe en los medios de comunicación sobre las confesiones y cómo esto incide en la transmisión de una imagen negativa de ellas.

La comunidad musulmana se siente tranquila por su propia fe, porque la fe nos ayuda mucho a estar relajados. Porque cada vez hay gente, quien diga que no hay racismo, se equivoca, hay racismo, hay gente racista. Estamos amenazados por los propios medios de comunicación, que todos los días, si abres el periódico siempre hay algo que amenaza a la comunidad musulmana, amenaza a los musulmanes y hiere la sensibilidad de los musulmanes. Si enciendes la radio siempre hay alguna noticia que hace daño. La televisión lo mismo. La comunidad musulmana se está haciendo, se está asentando, se está haciendo su sitio en la comunidad vasca a costa de mucho esfuerzo y mucho aguante. No le está saliendo barato hacer su lugar en la sociedad. (EI1).

A nivel periodístico, tengo que decir que hay una ignorancia tremenda. [...] A veces cosas tan sencillas como quién era Lutero. Lo único que saben es que era un hereje de la Iglesia católica, que era lo que salía en el diccionario de la lengua española hace cuarenta años. Veo una falta, una ignorancia, a no ser que sean personas más específicas que hayan preparado, pero a nivel informativo hay una gran ignorancia. Diría que a veces hay una actitud maliciosa. He visto cosas que están sacadas de su contexto. (EE8).

#### *8.4.2. Factores derivados de las propias religiones*

Además de los elementos externos, las confesiones minoritarias también identifican factores internos que inciden en la percepción negativa que la sociedad pueda tener de ellos y de su repercusión en el libre ejercicio de sus prácticas y creencias religiosas. La vincula-

ción al fenómeno de la inmigración y a los estratos socioeconómicos más bajos son algunos de los aspectos más señalados, en este caso también vinculado a la población musulmana.

El miedo que la gente que viene aquí, la mayoría de la gente, son gente que están y se clasifican en el país de origen como la clase baja. Normalmente no tienen estudios, la mayoría es analfabeta, ni saben ni leer ni escribir, por lo tanto va a ser muy difícil... (EI3).

El hecho de que la gente empieza a creer de que los musulmanes no solamente son los de fuera, que hay musulmanes internos, eso puede alarmar y muchas veces, no siempre, dicen en la televisión, dicen unas barbaridades que pueden ser bastante preocupantes. Y yo he visto aquí en Tele Donosti, que cuando pregunta que hay musulmanes aquí que son de aquí, que no son de fuera.[...] ¿Han vuelto los moros o qué? El tema es más fácil mantenerlo como es algo inmigrante... Y que la gente empieza a mentalizarse con que la religión musulmana no es algo inmigratorio, es algo de aquí también y hay gente de aquí... Yo creo que está creciendo no solamente por el contacto con los musulmanes inmigrantes, yo creo que también porque ahora el mundo en el que vivimos todo está cerca. Y cada uno mira, busca y opta. Yo sé de casos que uno se va de vacaciones a Londres y vuelve musulmán. (EI3).

Como ya hemos visto, se da cierta confusión entre aspectos vinculados a la religión y otros relacionados con la cultura. Las referencias cruzadas entre cultura y religión, entre inmigración y religión, y las entidades socioculturales y las entidades religiosas generan un espacio referencial que en algunos casos está estrechamente relacionado y en otros no; porque proyecta socialmente una visión simplificada de una realidad más compleja y llena de matices.

Lo que queremos ganar es confianza de la sociedad y la aceptación como una minoría de la sociedad. Enriquecer la cultura de la sociedad y no chocarnos y andar por la pared escondidos. Mucha gente el día que sale una mujer con un pañuelo la gente se sorprende: es como un bicho raro, por eso queríamos hacer la asociación y actividades. (EI2).

Nosotros participamos porque en nuestra religión no separamos la religión de la cultura. Todo es, nuestra cultura es nuestra religión, nuestra religión es una cultura, por lo tanto, donde vamos, vamos con un manifiesto de eso que es una cultura musulmana, que no es una cultura así. Si llegamos a decir que es una cultura árabe, el pue-

blo musulmán no es solamente árabe, es árabe, bereber y etcétera. Por lo tanto cuando vamos a presentarnos, siempre presentamos, y hay cosas de nuestra cultura que son raíces de religión, por lo tanto es imposible separar las dos cosas. (EI3).

Las confesiones reconocen que no haber tenido una estrategia de proyección social que mejorara su conocimiento las ha perjudicado, ya que precisamente ese desconocimiento o «invisibilidad» ha jugado en su contra. El hecho de no haber tenido una proyección como «religiones públicas», en este caso, es interpretado como un factor negativo para la construcción de una sociedad más plural.

Nos falta normalizar la presencia del espacio público, en ocasiones la gente nos mira bajo sospecha, cuando pedimos un espacio público para hacer alguna actividad nos encontramos con la suspicacia. En ocasiones hay que entonar un *mea culpa* por actuaciones que han tenido lugar, pero por otros, vemos que nos hace falta normalizar la presencia. (EE2).

Ahora bien, ante estas dificultades, se ha dado alguna iniciativa para contrarrestar las percepciones negativas o estereotipadas, fundamentalmente por parte de la comunidad musulmana. No todas han sido fáciles de llevar a cabo y ni siquiera han tenido éxito, pero la orientación ante este contexto de desconocimiento ha consistido, básicamente, en darse a conocer, y darse a conocer como unos vecinos más.

Sí, los de aquí sí, pero la comunidad vasca del pueblo no, no estaban de acuerdo, han protestado al Ayuntamiento, intentaron parar el negocio, como siempre. Nos reunimos con ellos para explicarles que no afecta en nada, es una asociación más, justamente al contrario. En el municipio vosotros podéis facilitar la integración a inmigrantes y podemos facilitaros a vosotros lo que es la integración a la musulmana. En vez de ser problema va a ser solución. (EI2).

Sí, yo me acuerdo del día que intentamos abrir la mezquita, pues tuvimos manifestaciones... contra la mezquita. Teníamos la suerte de que el alcalde junto con la Junta del Ayuntamiento lo entendió y nos pidió las cosas legales que se piden a cualquier proyecto de éstos. Y nosotros cumplimos y ahí también nos dijeron que si cumplís no hay ningún problema. A mí lo que digan los vecinos, que digan me da igual, vosotros tenéis que cumplir y yo no puedo, hay una ley que organiza esas cosas. Pero sí que hubo, los vecinos al comienzo sí que hubo dificultades y grandes... (EI3).

A través del concejal de cultura del Ayuntamiento hemos participado en varios actos así culturales, que nos acerca al vecindario como mezquita de aquí, y también otras actividades... para acercarnos al vecindario, como fiestas a base de té y... entonces ya se empieza a calmar las explicaciones y empieza la gente a tranquilizarse, acercarse y entonces vamos avanzando. (EI3).

A lo largo de este capítulo hemos podido desentrañar la perspectiva que los dirigentes de las entidades no católicas tienen sobre las necesidades y demandas que se plantean desde sus comunidades religiosas. Así, hemos podido extraer las dimensiones más relevantes de las prácticas y actividades vinculadas a sus creencias, aquellas que hacen efectivo el ejercicio de la libertad religiosa. A grandes rasgos podemos afirmar que el ajuste de sus demandas está condicionado por la imagen y la aceptación social de las comunidades y por determinadas particularidades de las confesiones. La imagen y el grado de aceptación varían de unas entidades a otras; más en concreto, las comunidades musulmanas son las que encuentran mayores dificultades dados los estereotipos negativos que actualmente existen sobre ellas.

El grado de conflictividad entre sus demandas es más bien bajo, ya que la mayoría de ellas se ubica en el ámbito de las necesidades básicas, aceptadas (esfera A, según el cuadro 5) o en un punto de intersección con la B, es decir, entre las dos primeras. En la esfera A: al acceso de los registros de inscripción (religiosos o culturales), la posibilidad de abrir centros de culto (con la dificultad de que se puedan ubicar en lugares residenciales), el acceso a financiación pública para proyectos sociales, el uso de centros públicos (centros cívicos, frontones, etc.), la disponibilidad de vestidos acordes con sus usos y la contratación de profesores de religión en las escuelas públicas (de acuerdo con la normativa particular para estos casos). En un punto de intersección entre esta esfera y la B y en la propia B (necesidades básicas reconocidas sin satisfacer) podríamos señalar todas aquellas cuestiones relacionadas con la implantación de centros de culto en lugares céntricos, la reforma o ampliación de los mismos, las exenciones fiscales (IBI-IRPF), la financiación de responsables o pastores, la celebración de rituales o festividades en lugares públicos y la celebración de enterramientos en cementerios. En la esfera D (necesidades o demandas específicas no satisfechas) o en la intersección de ésta con la C (necesidades específicas satisfechas) se situarían el acceso a determinados alimentos con exigencia de mataderos especializados, la inclusión de festividades propias de la religión en el ca-

lendaro laboral, las prácticas sobre la transfusión de sangre, el uso de templos de propiedad municipal (ermitas) y la asistencia religiosa en centros hospitalarios o en prisiones. Entre las demandas conflictivas incluidas en la esfera D señalamos la petición de la circuncisión a cargo de los servicios públicos de salud (Osakidetza). Con la referencia a la intersección entre dos esferas nos referimos a aquellas prácticas o demandas parcialmente satisfechas, ya que, dependiendo de la casuística concreta, pueden estar, indistintamente, en una o en otra esfera.

Todos estos aspectos ponen de manifiesto la vulnerabilidad pública de las confesiones, obstaculizando su desarrollo y reconocimiento efectivo como parte del tejido cívico-religioso de la sociedad. No obstante, las confesiones minoritarias muestran una voluntad de consolidación institucional y de búsqueda de más fieles para sus comunidades. Esta vocación expansionista se ve reforzada por el crecimiento de los creyentes de las «nuevas religiones», fenómeno que no disminuye, sino más bien todo lo contrario. Y, por encima de otras adscripciones con una orientación de asistencia social o cultural, destaca su pretensión de ser reconocidas como entidades religiosas.

## CONCLUSIONES

Esta investigación ha intentado precisar el grado de aceptación social e institucional de la diversidad religiosa, su encaje en el marco democrático, su percepción en la opinión pública y su gestión en el ámbito de las instituciones locales. Hemos tratado de explicar cómo el ámbito de los derechos humanos, de la libertad de conciencia y de religión ocupan un lugar relevante en las democracias modernas, en unas sociedades cada vez más plurales y diversas socialmente. Hemos puesto de manifiesto el *corpus* normativo que se ha ido construyendo, a nivel tanto internacional como europeo, como un indicador de su relevancia. Hemos resaltado también, cómo el marco donde mejor se ha plasmado esta libertad es, precisamente, el de las sociedades democráticas occidentales, en las que el pluralismo supone un valor positivo y constitutivo de las mismas.

Sin embargo, hemos dejado constancia de las dificultades actuales que encuentra el desarrollo pleno del pluralismo religioso y de los derechos que lo ampara. Es en esta confluencia entre un sistema democrático abierto y la práctica efectiva de los derechos relativos al pluralismo religioso, en la que hemos puesto el foco de nuestra investigación. Y nos hemos fijado en el caso del País Vasco, un contexto marcado por un pluralismo social caracterizado, como en el resto de España, por la inmigración extranjera, la secularización e indiferencia religiosa y la presencia creciente de confesiones religiosas minoritarias. En este nuevo marco social, hemos pretendido indagar sobre las dificultades de la gestión local a la hora de afrontar estos hechos, así como sobre las diferentes fórmulas y mecanismos utilizados para garantizar el efectivo ejercicio de la libertad religiosa. Este derecho

no ha encontrado tantos escollos en la esfera privada o íntima de las personas como en su práctica pública, aunque ésta también forma parte de la libertad de religión. Como una expresión social más, la práctica de la libertad religiosa se configura como una actividad de carácter colectivo y público. Se han puesto de relieve cinco grandes ámbitos (culto y ritos, organización y economía, intervención social, servicios, vida cotidiana) por los que discurren las prácticas religiosas así como las crecientes dimensiones que, en las democracias liberales contemporáneas, están experimentando la multiculturalidad, la secularización y el pluralismo religioso. Y cómo, los contextos sociales y culturales condicionan aquel ejercicio afectando a la propia evolución de los Estados liberales, a sus modelos de relación con las confesiones y a la gestión pública de la diversidad religiosa, también en el ámbito local.

Todos estos elementos se reflejan de una manera muy particular en el tipo de sociedad y en el marco institucional en el que se han desarrollado (España y País Vasco). Hemos podido observar, a lo largo de la investigación, la particular evolución histórica de las relaciones entre el Estado y las confesiones, su modelo caracterizado por la idea de cooperación entre ambos. Igualmente, desde un punto de vista sociológico, hemos reseñado cómo, en las últimas décadas, se han producido importantes cambios en sus estructuras sociorreligiosas, políticas y demográficas tanto en la sociedad española como en la vasca; en concreto:

- a) El declive de la religiosidad que ha caracterizado las primeras décadas de la democracia y el impacto que este cambio ha tenido en la sociedad española con relación a la religión (Díaz-Salazar y Giner, 1993).
- b) El asentamiento de la democracia en España y su apertura internacional (sobre todo europea), que han contribuido a tratar la cuestión religiosa, y en especial el de las religiones minoritarias, con cierta normalidad, intentando sumarse a las políticas similares del resto de los países europeos.
- c) El impacto del fenómeno migratorio de la última década que ha repercutido en la modificación de la realidad religiosa, proyectando la presencia de nuevas confesiones o incrementando la visibilidad de otras previamente existentes.

Nos preguntábamos al inicio cómo se ha de gestionar la diversidad religiosa en el contexto de un marco democrático, en el que la libertad de conciencia y de religión adquieren un reconocimiento especial como

derechos humanos. Tal y como hemos podido observar a lo largo de la investigación, la libertad religiosa y los límites que se han de establecer a la misma, así como el grado de diversidad tolerable en las democracias liberales, suscitan un significativo debate y abarcan una amplia gama de perspectivas (normativa, política, social y moral, entre otras). Los Estados liberales, en su conformación histórica, se han dotado de una serie de mecanismos y marcos normativos para dar respuesta a los principales retos que plantea el pluralismo en el interior de sus sociedades, uno de los cuales es el relativo a la diversidad religiosa. Frente a este reto concreto hemos señalado la secularización institucional como una de esas respuestas para la articulación de dicho pluralismo.

Por todo ello, entre los objetivos (y preocupaciones) que manifestábamos en el punto de partida de este recorrido figuraba el de identificar las principales claves para la gestión de la diversidad religiosa, los términos en los que los derechos vinculados a la libertad religiosa pueden hacerse efectivos para todas las personas. Y establecíamos dos planos de análisis, uno relacionado con las condiciones jurídicas y el otro con el de las condiciones sociales. Todo ello a partir de las hipótesis y los objetivos concretos que han marcado nuestra estrategia metodológica y las técnicas utilizadas (estadísticas y cualitativas).

Partíamos de un supuesto a confirmar, la creciente diversidad religiosa, expresión de un nuevo pluralismo religioso, brota en el terreno del desconocimiento y de la indiferencia religiosa. Constituye un hecho social relevante, amparado en un marco jurídico propicio para el desarrollo de las libertades religiosas. Sin embargo, esta indiferencia del hecho religioso merma la novedad del pluralismo y contribuye a que las religiones minoritarias sigan siendo una parte desconocida de la vida social. Por otra parte, la tradición cultural y religiosa católica se confirma como un fuerte condicionante que, pese al marco jurídico-normativo con el que cuentan las confesiones minoritarias, dificulta el desarrollo efectivo de los derechos contemplados en dicho marco.

Suponíamos también que, en este contexto contradictorio, el papel de los representantes de las instituciones locales y de los líderes comunitarios es clave a la hora de ajustar las expectativas de las nuevas confesiones a las normas y recursos públicos en un escenario condicionado por la opinión pública. Este supuesto abría, en el campo del ejercicio democrático de las libertades, el reto de la gestión pública de la diversidad, en este caso, el de la libertad religiosa.

En otras palabras, nuestras hipótesis de trabajo al inicio de esta investigación las planteábamos en los siguientes términos: las confe-

siones minoritarias desean ser reconocidas por su raíz religiosa, por las necesidades y demandas relacionadas a las prácticas religiosas o vinculadas a sus creencias, de acuerdo con el marco jurídico y los derechos reconocidos en el mismo, sin embargo, el peso de la tradición cultural católica, la escasa práctica democrática en el ámbito del pluralismo religioso y su relativo desconocimiento generan espacios de vulnerabilidad que dificultan el efectivo ejercicio de los derechos de las confesiones minoritarias. En consecuencia, todo ello conforma una situación de incertidumbre en la que se hace difícil que se proyecte con normalidad cívica la pluralidad religiosa.

En consonancia con los objetivos y las hipótesis hemos trazado una estrategia analítica para afrontar la cuestión de la pluralidad religiosa en las sociedades democráticas occidentales. Con tal fin hemos desarrollado un marco teórico estructurado en cuatro ejes, que se han recogido en el apartado primero. El primer eje, tratado desde un enfoque normativo, ha enmarcado la libertad religiosa como derecho humano, a través de un recorrido histórico, tanto en términos internacionales como nacionales. Se ha destacado la relevancia de esta libertad como derecho humano y se han identificado los atributos más significativos de este derecho. El segundo eje ha tratado de moverse en una perspectiva filosófico-política en la que nos planteábamos la cuestión de la multiculturalidad y cómo las sociedades actuales, las de las democracias liberales, tienen un fuerte componente multicultural desde su raíz constitucional, en la que queda reconocido el pluralismo. El tercer eje se ha interesado por la teoría de la secularización, confrontando su vigencia en las sociedades europeas actuales en su relación con el pluralismo y el carácter público de las religiones, punto que nos ha llevado al último eje, los modelos de relación entre las religiones y el Estado, identificando la laicidad como principio articulador de la diversidad. Concluíamos este apartado teórico (I) con un modelo que posibilitara el estudio empírico de estas cuestiones, identificando, en primer lugar, aquellos ámbitos más relevantes vinculados a las prácticas religiosas y, en segundo lugar, facilitando la elaboración de un esquema o matriz de análisis de dichas prácticas.

Hemos identificado (parte II) los sujetos de estudio a partir de una compleja base de datos que ha posibilitado caracterizar a las entidades religiosas no católicas implantadas en la CAPV. La exploración de los datos nos ha permitido extraer algunos hallazgos sobre esta realidad socioreligiosa, constatando el crecimiento constante de entidades no católicas desde el primer instante en el cual el marco jurídico-normativo permitió su reconocimiento formal.

Para completar esta panorámica de la pluralidad religiosa en el País Vasco, se han recogido y analizado las percepciones e imágenes que la ciudadanía vasca tiene sobre la pluralidad religiosa y su gestión pública; cómo caracteriza a las religiones minoritarias, qué idea tiene sobre la diversidad religiosa y, en especial, sobre las confesiones minoritarias.

En la tercera parte (III), hemos aplicado el modelo de análisis empírico planteado en el marco teórico mediante las técnicas cualitativas ya explicitadas. Este trabajo consta de la información recabada en las entrevistas llevadas a cabo entre los responsables de los dos principales actores clave en estas cuestiones, a saber: las instituciones públicas (locales) y las religiones minoritarias. En total han sido 32 entrevistas que nos han permitido contrastar los aspectos contenidos en la recapitulación del marco teórico y las dimensiones vinculadas a las prácticas religiosas articuladas en torno a dos ejes o indicadores operativos: el conocimiento y el reconocimiento de los sujetos de análisis. Con este marco de análisis se ha pretendido constatar el grado de acomodo de las necesidades de las confesiones minoritarias en el ámbito institucional y social, y, por lo tanto, la efectividad del ejercicio de la libertad religiosa.

Como resultado de todo ello, son varios los hallazgos que hemos podido encontrar en el desarrollo de la investigación. Exponemos a continuación, sintéticamente, los más significativos relacionados con nuestras hipótesis.

## 1. Sobre las dimensiones del pluralismo religioso

El grado de pluralidad religiosa del País Vasco es relativamente reducido si tomamos como referencia el número de fieles, es decir, el de aquellas personas que se declaran «creyentes practicantes» de otras religiones que no sean la católica. El porcentaje de población que se adhiere a alguna de estas confesiones llega aproximadamente al 2% de la población total (43.000 personas), según nuestras estimaciones, y al 4% si nos basamos en los datos de los diversos estudios de opinión pública. La gran mayoría de esta población (más del 90%) se agrupa en torno a alguna de las cuatro confesiones reconocidas como de «notorio arraigo»: la comunidad evangélica (aproximadamente 20.000), la comunidad musulmana (13.000), la Iglesia ortodoxa (3.000) y los Testigos Cristianos de Jehová (5.000) (véase tabla 12). Las dos primeras tienen firmados acuerdos de cooperación con el Estado. El resto se agrupa en torno a las otras dos confesiones reconocidas con el «notorio arraigo» (IJSUD y budistas) y

la fe bahá'í. En definitiva, la sociedad vasca refleja proporciones muy similares al resto de España respecto de la diversidad religiosa de su población.

## 2. Evolución de las confesiones minoritarias

Desde la incorporación de la libertad religiosa al marco jurídico, la implantación y el número de entidades vinculadas a confesiones minoritarias no han dejado de crecer, si bien en la última década el desarrollo ha sido mayor que en las anteriores. Este hecho se da en términos absolutos tanto de población (véase tablas de autoidentificación religiosa) como de comunidades o entidades. Las comunidades tienen una presencia generalizada en el conjunto de la CAPV (capitales y municipios de toda condición y tamaño) y su grado de implantación es sintomático. Además, estas entidades han puesto de relieve su empeño por ser conocidas y reconocidas como agrupaciones de raíz religiosa, hecho que se constata por el alto porcentaje de las mismas que muestran su interés por disponer de una personalidad jurídica asociada a una confesión (mediante su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia), así como por su adhesión a las entidades federativas.

Este crecimiento en el número de entidades no católicas contrasta con el declive de la religiosidad de la sociedad vasca vinculada a la religión mayoritaria, la católica. Esta secularización se ha ligado frecuentemente a una privatización (retraimiento de la experiencia religiosa al fuero privado de las personas) de las prácticas y las creencias religiosas. Sin embargo, tal proceso no se constata en las confesiones minoritarias que cuentan con una vocación de crecimiento y de proyección social como religiones públicas. Es en este ámbito donde se registran los problemas y conflictos con las instituciones locales, más allá de la experiencia personal e íntima de sus fieles a la hora de hacer práctica su fe religiosa. En concreto, la demanda más intensa surge por parte de las confesiones en la consecución de la igualdad con la Iglesia católica a la hora de abrir centros de culto. Cuestión, la de la igualdad, que se plantea desde el cumplimiento efectivo de la libertad religiosa recogida en la normativa vigente.

El crecimiento de las comunidades religiosas durante la última década lleva a identificar la cuestión de las confesiones minoritarias con aspectos relacionados con la inmigración extranjera. En efecto, en este marco, la incorporación del factor migratorio incrementa la confusión de ámbitos cuando, desde la gestión pública, se mezcla la orientación religiosa (no católica) con la trayectoria migratoria de la población ex-

tranjera. El carácter internacional, obvio, del resto de las confesiones implantadas en el País Vasco unido al fenómeno reciente de la inmigración proyectan una percepción de la pluralidad religiosa inseparable, como fenómeno social, de la inmigración. Esto es particularmente intenso con las comunidades musulmanas, que, efectivamente, están más vinculadas a procesos migratorios que el resto de las comunidades religiosas. Es, en esta interpretación de la vinculación entre religión minoritaria y migraciones, en la que se detectan las cuestiones más polémicas.

### 3. La gestión de la diversidad religiosa

Con todos sus matices y características (número de fieles, implantación geográfica de sus comunidades, dinamismo religioso, creciente presencia de las confesiones minoritarias, etc.) la consolidación del pluralismo religioso es un hecho social en la sociedad vasca. Esta nueva realidad social plantea una serie de retos para la gestión pública de la diversidad religiosa. El marco jurídico y de relaciones entre las confesiones y los poderes públicos está caracterizado por cierto grado de formalidad en el que se percibe una falta de secularización institucional. El modelo de laicidad positiva que caracteriza al Estado no se traslada con las confesiones minoritarias de una manera tan nítida como con la Iglesia católica.

El ajuste de las demandas de las confesiones minoritarias está condicionado por su imagen pública y por una aceptación social relativa. La imagen y aceptación social varían de unas entidades a otras, siendo las comunidades musulmanas las que se encuentran con mayores dificultades, dados los estereotipos que actualmente existen sobre ellas. El desconocimiento de la realidad social y religiosa es uno de los elementos que lleva a esta situación.

Así, en lo que respecta al conocimiento de este ámbito sociorreligioso, los representantes de las instituciones públicas locales muestran un alejamiento o desconocimiento del mismo, de las necesidades cotidianas de quienes pertenecen a alguna confesión no católica, así como de la propia realidad de las comunidades religiosas. En este sentido, podemos afirmar que nos encontramos en una fase caracterizada por una notable ignorancia sobre la realidad religiosa, tanto en términos sociales como en lo relativo al conocimiento del marco jurídico-normativo que la regula. En lo que respecta al hecho religioso, se constata el desconocimiento de sus vertientes públicas, su rol en la sociedad civil o sus riesgos políticos; además de una falta de claridad en cuanto a la identificación de las entidades no católicas presentes

en los municipios. Más en concreto, se percibe un grado de imprecisión en cuanto a la identificación de los responsables o líderes de las comunidades religiosas.

La relativa y reciente novedad afecta al grado (escaso) de conocimiento del marco normativo en lo que a cuestiones religiosas se refiere. Apreciamos todavía una confusión entre el ámbito sociocultural y el religioso, como lo ponen de manifiesto las reiteradas alusiones a los registros o tipificaciones de unas entidades (de carácter religioso) y otras (de carácter sociocultural) como si fueran del mismo rango. Esta confusión se genera en una doble dirección, tanto desde las instituciones públicas como desde las propias confesiones minoritarias, que en algunas ocasiones ven esta caracterización como la más adecuada para obtener más facilidades y recursos para desarrollar sus prácticas religiosas.

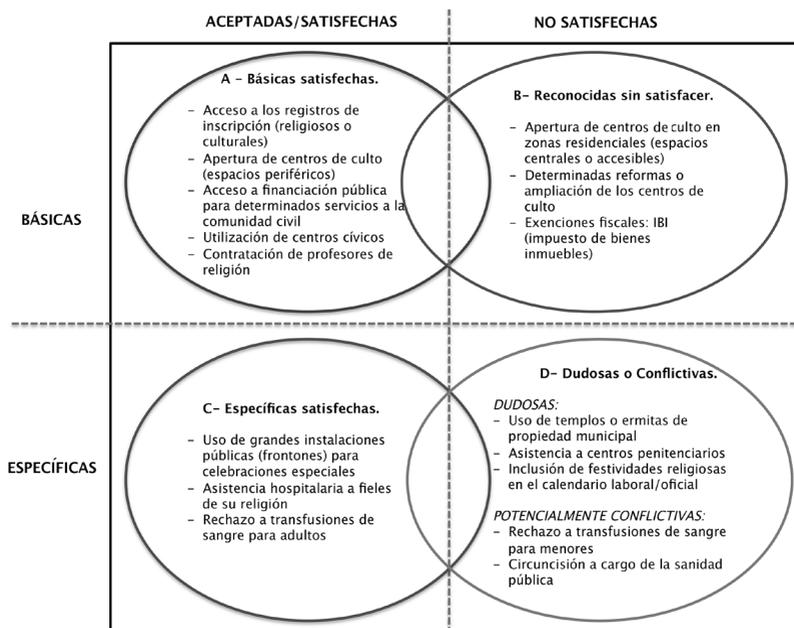
En conjunto, la falta de información precisa sobre las entidades religiosas no católicas, la confusión o falta de claridad sobre la identificación de sus representantes o la falta de conocimiento de sus necesidades repercuten en los procesos de diálogo institucional y en las carencias, en términos de reconocimiento de estas comunidades por parte de los responsables de las instituciones públicas locales.

Se han puesto de manifiesto en las entrevistas realizadas, cómo las inercias histórico-culturales están aún presentes en el ámbito local condicionando el contexto en el que se presentan las confesiones minoritarias, que en su aportación a la pluralidad religiosa son identificadas, sobre todo, como entidades vinculadas a la inmigración.

#### 4. Necesidades y demandas de las religiones minoritarias

El aspecto clave con relación a la gestión pública de la diversidad religiosa estriba en la satisfacción de las necesidades y demandas que se pueden plantear desde las confesiones minoritarias. En este sentido, recogiendo los aspectos identificados en la matriz jurídica (cuadro 1) y tomando como referencia las esferas de ubicación de las necesidades y demandas, podemos concluir que el grado de conflictividad de las demandas vinculadas a las prácticas de las confesiones minoritarias es más bien bajo, ya que el grueso de éstas se ubica en las esferas A y B, y, por otra parte, las prácticas ubicadas en la esfera C son necesidades o demandas específicas satisfechas, quedando en la esfera D aquellas prácticas de aplicación dudosa o las potencialmente conflictivas. La matriz de demandas, tal como se expresa en nuestra metodología (véanse cuadros 4 y 5), una vez realizada su aplicación empírica queda reflejada como la recogemos en el siguiente cuadro:

**Cuadro 8.** Esferas de ubicación concluyentes



Considerando las hipótesis que nos planteábamos al inicio de la investigación, a modo de conclusión general, se confirma la existencia de un contexto de vulnerabilidad en el que las confesiones minoritarias tienen dificultades para poder llevar a cabo sus prácticas religiosas y para ejercer plenamente los derechos vinculados a la libertad religiosa establecidos en el marco jurídico vigente. Así pues, constatamos la validez de nuestro planteamiento metodológico que nos ha permitido graduar aquellas dificultades, y enmarcarlas en los contextos y en los procesos sociales que conforman las vulnerabilidades de las minorías religiosas en la consolidación del pluralismo religioso.

Uno de los factores que encontramos en la base de dicha vulnerabilidad radica en la falta de conocimiento que de esta realidad se da en la sociedad en general, y entre los representantes de las instituciones públicas locales en particular, así como de la escasa secularización institucional debido al peso de la tradición cultural católica. Se suma a este factor la vinculación entre diversidad religiosa e inmigración, a pesar de que la voluntad de las confesiones minoritarias pasa por ser reconocidas como tales, apelando ante las instituciones y ante la sociedad civil a su raíz religiosa.

En resumen, estos factores ponen de manifiesto la vulnerabilidad pública de las religiones minoritarias, de tal manera que ven obstaculizado su desarrollo como parte del tejido cívico de la sociedad vasca.

## BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

### BIBLIOGRAFÍA

- ABDULHALEEM, H., *Musulmanes en el País Vasco. Perfil religioso, actitudes y creencias*, Vitoria-Gasteiz. Gobierno vasco, 2010.
- BADER, V., «Post-secularism or liberal democratic constitutionalism?», *Erasmus Law Review*, Volume 5, Issue 1, (2012), pp. 5-26.
- , *Religion and the Myths of Secularization and Separation*, RELIGARE Working Paper N.º 8, 2011.
- , «The Governance of Religious Diversity: Theory, Research, and Practice» en BRAMADAT, P. y KOENIG, M. (eds), *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009, pp. 43-72.
- , «Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism» in *Political Theory*, Vol. 31 N.º 2, (2003), pp. 265-294.
- BARRERO ORTEGA, A., *La libertad religiosa en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- BAUMANN, G., *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona, Paidós, 2001.
- BERGER, P.L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairoa, 1971.
- BERIAIN, J., *La lucha de los dioses en la modernidad: del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos. 2000.
- BERIAIN, J. y SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I., «Tiempos de “postsecularidad”»: Desafíos de pluralismo para la teoría» en SÁNCHEZ DE

- LA YNCERA, I. y RODRIGUEZ FOUZ, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 31-92.
- BILBAO, G.; ETXEBERRIA, X.; ETXEBERRIA, J.J.; y SÁEZ DE LA FUENTE, I., *La laicidad en los nuevos contextos sociales. Estudio interdisciplinar*, Maliaño, Sal Terrae, 2007.
- BOSCH, J. *Para conocer las sectas*, Estella, EVD, 1993.
- BRAMADAT, P. y KOENIG, M. (eds.), *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, Montreal-Kingston, McGill Queen's University Press, 2009.
- BRIONES, R. (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria, 2010.
- BUADES FUSTER, J. y VIDAL FERNÁNDEZ, F., *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*, Barcelona, Icaria, 2007.
- CASANOVA, J., «Rethinking Public Religions» en SAMUEL SHAH, T.; STEPAN, A. y DUFFY TAFT, M. (eds.), *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 25-35.
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.
- CASTRO JOVER, A., «Interculturalidad y derecho en el ámbito regional y supranacional europeo» en CASTRO JOVER, A. (ed.), *Interculturalidad y Derecho*, Cizur Menor, Thomson Reuters Aranzadi, 2013, pp. 23-57.
- , «Los Nuevos Movimientos Religiosos» en *Eguzkilore*, nº 18, San Sebastián, Instituto Vasco de Criminología, (2004), pp. 195-213.
- CELADOR ANGÓN, O., *Libertad de conciencia. Un estudio sobre las tradiciones constitucionales comunes y el Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Madrid, Dykinson, 2011.
- CONTRERAS MAZARIÓ, J.M., *El marco jurídico del factor religioso en España*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2011.
- , «El pluralismo religioso y los derechos de las minorías religiosas en España» en Suárez de la Torre, E. (ed.), *Lex Sacra. Religión y derecho a lo largo de la Historia*, *Bandue - Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, N.º IV, (2010), pp. 67-110.
- , *Las naciones unidas y la protección de las minorías religiosas*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004.
- CORM, G., *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Madrid, Taurus, 2007.
- DAVIE, G., *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

- DELANTY, G., «Dilemmas of Secularism: Europe, Religion and the Problem of Pluralism» en DELANTY, G.; WODAK, R. y JONES, P. (eds), *Identity, Belonging and Migration*, Liverpool, Liverpool University Press, 2011, pp. 78-97.
- DE LA CUADRA-SALCEDO FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, T., «Estado y religión en el constitucionalismo español» en Ministerio de Justicia (ed.), *La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2006, pp. 9-44.
- DE LUCAS, J., «Diversidad, pluralismo, multiculturalidad» en *CIP-Ecosocial - Boletín ECOS* n.º 8, Agosto-October, Madrid, CIP-FUHEM, 2009, pp. 1-9.
- DÍAZ-SALAZAR, R., «Institución religiosa y democracia en España» en PÉREZ AGOTE, A. y SANTIAGO, J. (eds.), *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, CIS, 2008a, pp. 129-148.
- , *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Ed. Espasa, 2008b.
- , *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus, 2007.
- , «Política y religión en la España contemporánea» en *REIS* n.º 52/90, (1990), pp. 65-85.
- DÍAZ-SALAZAR, R. y Giner, S., *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993.
- DÍEZ VELASCO, F., «The Visibilization of Religious Minorities in Spain» *Social Compass* 57(2), (2010), pp. 235-252.
- DOBBELAERE, K., *Secularization: An analysis at Three Levels*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2002.
- ELZO, J., «El dato religioso» en ELZO, J. (Dir.), *Euskalerrria en la encuesta Europea de valores ¿son los vascos diferentes?*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1992, pp. 210-257.
- ESTEBAN, V., «La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico de la sociología» en BERICAT, E. (ed), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008, pp. 293-309.
- ESTRUCH, J.; GÓMEZ I SEGALÁ, J.; GRIERA, M. e IGLESIAS, A., *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Barcelona, Icaria, 2007.
- ETXEBERRIA, X., *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004.
- ETXEBERRIA, X; RUIZ VIEYTEZ, E. J. y VICENTE TORRADO, T. L., *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, Zarautz, Alberdania, 2007.

- EVANS, C., *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights*, New York, Oxford University Press, 2003.
- EVANS, M. D., «The United Nations and Freedom of Religion: The Work of the Human Rights Committee» en AHDAR, R. S. (ed.), *Law and religion*, Hants, Ashgate, 2000, pp. 35-61.
- FERNÁNDEZ-CORONADO, A., «Sentido de la cooperación del Estado laico en una sociedad multirreligiosa» en NAVARRO-VALLS, R.; MANTECÓN SANCHO, J. y MARTÍNEZ-TORRÓN, J. (eds.), *La libertad religiosa y su regulación legal*, Madrid, Iustel, 2009, pp. 679-698.
- FUENTES NOGALES, J.L. y VICENTE TORRADO, T. L. (dirs.), *La población magrebí en el País Vasco. Situación y perspectivas*, Colección Derechos Humanos «Juan San Martín», Vitoria-Gasteiz, Ararteko, 2007.
- GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA, *Estudio monográfico sobre diversidad religiosa*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno vasco, 2012.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, E., *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s.XIV-XVI)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1994.
- GARCÍA GARCÍA, R., «El derecho eclesiástico autonómico» en GARCÍA GARCÍA, R. (Dir.), *La libertad religiosa en las Comunidades Autónomas. Veinticinco años de su regulación jurídica*, Barcelona, Institut d'Estudis Autònoms, 2008, pp. 19-69.
- GARCÍA SAN JOSÉ, D., «La (des)protección del Derecho a la libertad religiosa en el Derecho Internacional Contemporáneo» en Barrero Ortega, A. y TEROL BECERRA, M. (coords.), *La libertad religiosa en el Estado Social*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2009, pp. 427-442.
- GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005.
- GILL, A., *The political origins of Religious Liberty*, Cambridge. Cambridge University Press, 2008.
- GIMENEZ, C., *El interculturalismo: propuesta conceptual y aplicaciones prácticas*, Bilbao, Ikuspegi, 2010.
- GINER, S. y SARASA, S., «Religión y modernidad en España» en DÍAZ-SALAZAR, R. y GINER, S. (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993, pp. 51-92.
- GORROTXATEGI, J.M. y SAÉZ DE LA FUENTE, I. (eds.), *Creencia e increencia en la Bizkaia del tercer milenio*, Bilbao, IDTP- Desclée de Brouwer, 2001.
- GUTMANN, A., *La identidad en democracia*, Madrid, Katz, 2008.
- Henrard, K., «Libertad de religión y minorías religiosas: ¿Una adaptación adecuada de la diversidad religiosa?» en RUIZ VIEYTEZ,

- E.J. y URRUTIA ASUA, G. (eds.), *Derechos humanos y diversidad religiosa*, Zarautz, Alberdania, 2010, pp. 247-276.
- HUNT, L., *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009.
- IDTP, Dossier «El pluralismo religioso en Bizkaia» en *Alkarren Barri*, Noviembre, 1996.
- IKUSPEGI, *Barómetro 2012: Percepciones y actitudes hacia la inmigración extranjera*, Bilbao, Ikuspegi- Observatorio Vasco de la inmigración, 2012.
- IVISON, D. (ed), *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*, Surrey, Ashgate, 2010.
- KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- KRISHNASWAMI, A., *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices*, New York, UN- E/CN.4/Sub.2/200/Rev.1., 1960.
- LABACA ZABALA, M<sup>a</sup> L., «La tutela, protección y promoción del factor religioso en Euskadi» en *Revista Vasca de Administraciones Públicas* 82(I), (2008), pp. 57-98.
- LASHERAS, R., *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*, Barcelona, Icaria, 2012.
- LENTIN, A. y TITLEY, G., *The Crisis of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*, London, Zed Books, 2011.
- LERNER, N., *Religion, Secular Beliefs and Human Rights. 25 Years After the 1981 Declaration*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2006.
- LERNER, N., «Religion and International Human Rights» en Gearon, L. (ed.), *Human Rights and Religion, A Reader*, Sussex, Sussex Academic Press, 2002, pp. 44-74.
- LIPPMANN, W., *Public Opinion*, Nueva York, MacMillan, 1924.
- Linz, J. J., «Religión y política en España» en DÍAZ-SALAZAR, R. y GINER, S. (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993, pp. 1-50.
- LITTLE, D., «Does the Human Right to Freedom of Conscience, Religion and Belief Have Special Status?» en *Brigham Young University Law Review*, Vol. N° 2, (2001), pp. 603-618.
- LUCKMANN, T., *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973.
- LUHMANN, N., *La religión en la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007.
- MACLURE, J., «Multiculturalism and Political Morality» en Ivison, D. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*, Surrey, Ashgate, 2010, pp. 39-55.
- MARDONES, J.M., *La indiferencia religiosa en España ¿Qué futuro tiene el cristianismo?* Madrid, Hoac, 2003.

- , «El multiculturalismo como factor de modernidad social» en COLOM, F. (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos, 2001, pp. 35-53.
- , *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, EVD, 1994.
- MARRAMAQ, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- MARTIN, D., *A General Theory of Secularization*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- MARTÍNEZ, J., *Ciudadanía, migraciones y religión*, Madrid, Ed. San Pablo y U. Comillas, 2007.
- MARTÍNEZ-TORRÓN, J., «La Ley Orgánica de Libertad Religiosa, veintiocho años después» en NAVARRO-VALLS, R.; MANTECÓN SANCHO, J., y MARTÍNEZ-TORRÓN, J. (eds.), *La libertad religiosa y su regulación legal*, Madrid, Iuste, 2009, pp. 39- 68.
- MORERAS, J., *Migraciones y pluralismo religioso*, Barcelona, CI-DOB, 2006.
- MORONDO, D., «Secularización, laicidad y principio antidiscriminatorio», *Working Paper- Deusto Forum Secularización: tiempo de crisis, nuevas perspectivas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2012.
- MURILLO, M., *El registro de entidades religiosas*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso, 2013.
- NOELLE-NEUMANN, E., *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*, Barcelona, Paidós, 1995.
- NORRIS, P. e INGLEHART, R. (Eds.), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- NOVAK, D., *In Defense of religious Liberty*, Wilmington, ISI books, 2009.
- NUSSBAUM, M., *La libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, Buenos Aires, Katz, 2011.
- OLAIZOLA, J.M., *Historia del protestantismo en el País Vasco*, Pamplona, Pamiela, 1993.
- ORÁA, J. y GÓMEZ ISA, F., *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2002.
- PAREKH, B., *Repensando el multiculturalismo*, Madrid, Akal, 2000
- PEÑA-RUIZ, H., *La emancipación laica: filosofía de la laicidad*, Madrid, Laberinto, 2001.
- PEREA, J. y SÁEZ DE LA FUENTE, I. (eds.), *Inmigración, identidades religiosas y diálogo intercultural*, Bilbao, IDTP, 2008.
- PÉREZ-AGOTE, A., *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid, CIS, 2012.

- , *Los lugares sociales de la religión: La secularización de la vida en el País Vasco*, Estudios y encuestas nº 20, Madrid, CIS, 1990.
- PÉREZ-AGOTE, A. y SANTIAGO, J., *La nueva pluralidad religiosa*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2009.
- , *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid, UCM-CIS, 2008.
- , *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI. Opiniones y actitudes nº 49*, Madrid, CIS, 2005.
- PÉREZ-AGOTE, A.; CALVO, F.; FERNÁNDEZ SOBRADO, J.M. y GARMENDIA, M., «Religión, política y sociedad en el País Vasco» en DÍAZ-SALAZAR, R., y GINER, S. (Eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993, pp. 243-281.
- PÉREZ DÍAZ, V., *La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- PÉREZ-VILARIÑO, J., «El futuro de la religión en España» en *Papers* 47, (1995), pp. 9-29.
- PUTNAM, R., «E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lectura», *Scandinavian Political Studies*, 30(2), (2007), pp. 137-174.
- RELAÑO PASTOR, E., «Derechos (humanos) individuales y pluralismo religioso: conflictos y propuestas» en RUIZ VIEYTEZ, E.J. y URRUTIA ASUA, G. (eds.), *Derechos humanos y diversidad religiosa*, Zarautz, Alberdania, 2010, pp. 211-246.
- , *La protección internacional de las minorías religiosas*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- REQUENA, F., «Iglesia y sociedad civil» en PÉREZ-VILARIÑO, J. (Ed.), *Religión y sociedad en España y Estados Unidos. Homenaje a Richard A. Schoenherr*, Madrid, CIS, 2003, pp. 157-174.
- RUIZ VIEYTEZ, E. J., «La diversidad religiosa en el País Vasco: carencias y propuestas sobre su tratamiento jurídico e institucional» en RUIZ VIEYTEZ, E. J. (Dir.), *La diversidad religiosa en el País Vasco. Nuevos retos sociales y culturales para las políticas públicas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2011a, pp. 103-141.
- , *Juntos pero no revueltos. Sobre diversidad cultural, democracia y derechos humanos*, Madrid, Maia, 2011b.
- , (Dir.), *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País vasco*, Barcelona, Icaria, 2010.
- , *La protección jurídica de la minorías en la historia Europa*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.
- SARTORI, G., *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, Madrid, Taurus, 2003.

- SEGLERS, A., *Libertad religiosa y estado autonómico*, Granada, Comares, 2004.
- , «Las competencias autonómicas y locales en relación con la gestión pública de los asuntos religiosos» en *Revista Catalana de dret públic*, nº33, (2006), pp. 1-24.
- SEN, A., *Identidad y violencia*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- SCHEININ, M., «Article 18» en ALFREDSON, G. y EIDE, A. (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1999, pp. 379-392.
- SOUTO GALVÁN, E. «La libertad religiosa en la Constitución y en la Declaración Universal de Derechos Humanos» en NAVARROVALS, R.; MANTECÓN SANCHO, J. y MARTÍNEZ-TORRÓN, J. (coords.), *La libertad religiosa y su regulación legal. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa*, Madrid, Iustel, 2009, pp. 467-490.
- STEPAN, A., *Arguing Comparative Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- SUÁREZ PERTIERRA, G., «Estado y religión: la calificación del modelo español» en *Revista Catalana de dret públic*, num.33, (2006a), pp. 15-42.
- , «La ley orgánica de libertad religiosa, 25 años después» en Ministerio de Justicia (comp.), *La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2006b, pp. 45-58.
- SMIDT, C., *Religion as Social Capital: Producing the Common Ground*, Waco, Baylor University Press, 2003.
- TABANDEH, S., *A Muslim commentary of the Universal Declaration of Human Rights*, London, F.T. Goulding & Company Limited, 1970.
- TAYLOR, C., «La política del reconocimiento» en Taylor, C., y Gutmann, A. (eds.), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Mexico, FCE, 1993, pp. 43-107.
- TAYLOR, C. y MACLURE, J., *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- TAYLOR, P. M., *Freedom of religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- TIERNEY, B., «Religious Rights: An Historical Perspective» en WITTE, J. Jr. y VAN DER VYVER, J. D. (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*, The Hague, ed. Martinus Nijhoff Publishers, 1996, pp. 17-45.
- TORNOS, A. y APARICIO, R., *¿Quién es creyente en España hoy?* Madrid, PPC, 1995.

- URRUTIA ABAIGAR, V., «Church and State after Transition to Democracy: The Case of Spain» en Safran, W. (Ed.), *The Secular and the Sacred. Nation, religion and politics*, London, Frank Cass, 2003, pp. 116-128.
- URRUTIA LEÓN, M. M., «Religión, creencias, prácticas e iglesias» en ELZO, J. y SILVESTRE, M. (dirs.), *Un individualismo placentero y protegido. Cuarta encuesta europea de valores en su aplicación a España*, Bilbao, Deusto, 2010, pp. 127-164.
- VALERO MATAS, J. A. (dir.), *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*, Barcelona, Icaria, 2012.
- VELASCO ARROYO, J.C., «Liberalismo y derechos de las minorías: una relación conflictiva» en COLOM, F. (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos, 2001, pp. 117-146.
- VELASCO, M., *Los otros mártires. Las religiones minoritarias en España desde la Segunda República hasta nuestros días*, Madrid, Akal, 2012.
- VELASCO, D., «Pluralismo religioso y sociedades democráticas» en *Inguruak*, Nº46, Septiembre, (2009), pp. 27-42.
- , «La construcción histórico-ideológica de la laicidad» en *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento Cristiano*, Nº 221/1, (2005), pp. 7-28.
- VERTOVEC, S., «Multiculturalism, culturalism and public incorporation», en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 19 (1), (1996), pp. 49-69.
- VERTOVEC, S. y WESSENDORF, S. (eds.), *The Multicultural Backlash. European discourses, policies and practices*, London, Routledge, 2010.
- VIDAL FERNÁNDEZ, F. y MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J., *Religión e integración social de los inmigrantes: La prueba del ángel*, Valencia, Universidad de Valencia-Bancaja, 2006.
- VILAR, J. B., *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Ediciones Istmo, 1994.
- VILLOTA ELEJALDE, I., *Iglesia y sociedad: España-País Vasco*, Bilbao, IDTP, 2000.
- , *La iglesia en la sociedad española y vasca contemporáneas*, Derio, Ed. Colección Magisterio, 1985.
- ZAPATA-BARRERO, R., «Diversidad y política pública» en *Papeles*, n.º 104, 2008/09, Madrid, CIP-FUHEM, (2009), pp. 93-104.
- , «La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas» en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Número 37, (2003), pp. 173-199.

ZUBERO, I., *El multiculturalismo: un reto a nuestra historia y a nuestro futuro*, Bilbao, IDTP/DDB, 2002.

#### FUENTES JURÍDICAS CITADAS:

##### *Ámbito universal*

- Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH), aprobada por la Asamblea General el 10 de diciembre de 1948.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, hecho en Nueva York el 19 de diciembre de 1966, BOE del 30 de abril de 1977.
- Declaración de la Asamblea de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, proclamada el 25 de noviembre de 1981.
- Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, adoptada por la Asamblea General el 18 de diciembre de 1992.
- Comité de Derechos Humanos, observación general n.º 22, «El derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión (art. 18), del 30 de julio de 1993: Doc. CCPR/C/21/rev.1/Add.4».

##### *Ámbito regional europeo*

- Convenio para la protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, hecho en Roma el 4 de noviembre de 1950, BOE del 10 de octubre de 1979.
- Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales (n.º 157 del Consejo de Europa), hecho en Estrasburgo el 1 de febrero de 1995, BOE de 23 de enero de 1998.
- Recomendación 1086 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa del 6 de octubre de 1988 sobre la situación de la Iglesia y la libertad de religión en Europa Oriental, REC 1086 (1988) 06/10/1988.
- Recomendación 1202 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa del 2 de febrero de 1993 sobre la tolerancia en una sociedad democrática, REC 1202 (1993) 02/02/1993.
- Recomendación 1396 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, adoptada el 27 de enero de 1999, sobre religión y democracia, REC 1396 (1999) 27/01/1999.

Resolución 1510 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa del 28 de junio de 2006 sobre libertad de expresión y respeto de las creencias religiosas, RES 1510 (2006) 28/06/2006.

Resolución 1605 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa del 15 de abril de 2008, sobre comunidades europeas musulmanas enfrentadas al fundamentalismo, RES 1605 (2008) 15/04/2008.

Resolución 1743 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa del 23 de junio de 2010, sobre islam, islamismo e islamofobia en Europa, RES 1743 (2010) 23/06/2010.

### *Ámbito nacional*

Constitución española de 1978, BOE del 29 de diciembre de 1978.  
Acuerdos establecidos entre el Estado español y la Santa Sede el 3 de enero de 1979, BOE de 15 de Diciembre de 1979.

Ley Orgánica de Libertad Religiosa 7/1980 del 5 de julio de 1980, BOE del 24 de julio de 1980.

Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, de 1992, Ley Ordinaria 24/1992, BOE del 12 de noviembre de 1992.

Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Judías de España, de 1992, Ley Ordinaria 25/1992, BOE del 12 de noviembre de 1992.

Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España de 1992, Ley Ordinaria 26/1992, BOE del 12 de noviembre de 1992.

### PÁGINAS WEB CONSULTADAS Y FUENTES DE DATOS:

Centro de Investigaciones Sociológicas  
<http://www.cis.es>

Diócesis de Bilbao  
<http://www.bizkeliza.org/parroquias/horario-de-misas/>

Diócesis de San Sebastián  
<http://www.elizagipuzkoa.org/es/menu.parroquias/>

Diócesis de Vitoria  
<http://www.diocesisvitoria.org/>

Gabinete de Prospección Sociológica - Gobierno vasco  
[http://euskadi.net/estudios\\_sociologicos](http://euskadi.net/estudios_sociologicos)

Ikuspegi - Observatorio Vasco de la Inmigración  
<http://www.ikuspegi-inmigracion.net/es/>

Instituto Nacional de Estadística  
<http://www.ine.es/>

Observatorio Andalusí - UCIDE  
<http://oban.multiplexor.es/>

Normativa básica sobre libertad religiosa en la web del Ministerio de Justicia (normativa estatal y normativa internacional)  
[http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/es/1215197982464/Estructura\\_P/1215198061626/Detalle.html](http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/es/1215197982464/Estructura_P/1215198061626/Detalle.html)

Registro de Entidades Religiosas - Ministerio de Justicia  
[http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/es/1215197983369/Estructura\\_P/1215198058699/Detalle.html](http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/es/1215197983369/Estructura_P/1215198058699/Detalle.html)

Observatorio del pluralismo religioso  
<http://www.observatorioreligion.es/>

FEREDE - Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España  
<http://www.ferede.org/>  
<http://www.redevangelica.es/>

CEPV - Consejo Evangélico del País Vasco  
<http://www.cepv.org/>

UEBE - Unión Evangélica Bautista de España  
<http://www.uebe.es/>

Asambleas de Hermanos  
<http://www.asambleasdehermanos.org.es/>

UCIDE - Unión de Comunidades Islámicas de España  
<http://ucide.org/>

UCIPV - Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco  
<http://assalambilbao.blogspot.com.es/>

Consejo Islámico del País Vasco  
<http://consejoislamicopaisvasco.blogspot.com.es/>

IJSUD - Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días  
<http://www.saladeprensamormona.es/>

Testigos de Jehová  
<http://www.jw.org/es>

FCBE - Federación de Comunidades Budistas de España  
<http://www.federacionbudista.es/>

Budismo Bilbao  
<http://budismo-bilbao.org/>  
<http://www.kttbilbao.es/>

Comunidad bahá'í  
<http://www.bahai.es/>



## **ANEXO I**

### **MATRIZ DE ANÁLISIS – MARCO NORMATIVO**

AMBITO	INTERNACIONAL	ASPECTOS GENERALES
		CE, LOLR
		<p><b>Derechos civiles y políticos</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Derecho a la libertad de religión: libertad de cambiar, de manifestarla individual o colectivamente, en público como en privado por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.</li> <li>• Nadie puede ser objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar la libertad de religión.</li> <li>• Escribir, publicar y difundir publicaciones.</li> <li>• Limitaciones: las prescritas por ley para proteger: seguridad, orden, salud o moral pública y derechos y libertades de los demás.</li> </ul>
<p><b>Asuntos jurídicos</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Penitenciaria.</li> <li>• Código penal de los delitos contra la libertad de conciencia, los sentimientos religiosos y el respeto a los difuntos.</li> <li>• Personalidad jurídica – Inscripción en el Registro Público.</li> <li>• Confesiones inscritas gozan de plena autonomía para establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal.</li> <li>• Crear y fomentar asociaciones, fundaciones e instituciones.</li> <li>• Establecer acuerdos o convenios de cooperación con el Estado (notario arraigo).</li> <li>• Declaración patrimonial.</li> </ul>	

**ESTATAL**

**ASPECTOS ESPECÍFICOS – ACUERDOS DE COOPERACIÓN**

**(CIE)**

**FEREDE**

• Funciones islámicas de culto, formación y asistencia religiosa.

AMBITO	INTERNACIONAL	ASPECTOS GENERALES
		CE, LOLR
Asuntos económicos	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Solicitar y recibir contribuciones voluntarias (de particulares e instituciones).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Régimen económico y fiscal de las entidades religiosas.</li> <li>• Beneficios fiscales para entidades sin ánimo de lucro y de carácter benéfico.</li> </ul>
Educación	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Estados deben garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus convicciones.</li> <li>• Enseñar en lugares aptos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole.</li> <li>• Educación primaria – bachillerato.</li> <li>• Universidades.</li> <li>• Profesores de religión (evangélicos, musulmanes).</li> <li>• Formación religiosa dentro y fuera del ámbito escolar (en centros docentes públicos).</li> </ul>

**ESTATAL****ASPECTOS ESPECÍFICOS – ACUERDOS DE COOPERACIÓN****(CIE)**

- Puede recabar libremente de sus miembros: prestaciones, organizar colectas públicas y recibir ofrendas y liberalidades de uso.
- Operaciones no sujetas a tributo alguno:
- Entrega gratuita de publicaciones, instrucciones y boletines internos, de carácter religioso islámico.
- Actividades de enseñanza religiosa islámica.
- Exentas de:
- Impuesto sobre bienes inmuebles (mezquitas o lugares de culto y sus dependencias, locales – oficinas de la CIE, centros de formación).
- Impuesto sobre Sociedades.
- Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados.
- Beneficios fiscales que la Ley establece para entidades sin ánimo de lucro.
- Regulación de donaciones (deducciones fiscales).

**FEREDE**

- Puede recabar libremente de sus fieles: prestaciones, organizar colectas públicas y recibir ofrendas y liberalidades de uso.
- Operaciones no sujetas a tributo alguno:
- Entrega gratuita de publicaciones, instrucciones y boletines internos realizadas por FEREDE.
- Actividades de enseñanza de Teología en seminarios.
- Exentas de:
- Impuesto sobre bienes inmuebles (lugares de culto y sus dependencias, locales – oficinas de FEREDE, centros de formación).
- Impuesto sobre Sociedades.
- Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados .
- Beneficios fiscales que la Ley establece para entidades sin ánimo de lucro.
- Regulación de donaciones (deducciones fiscales).

- Se garantiza a los alumnos musulmanes el recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados impartida por imanes o quien designe la CIE, siempre que no entren en conflicto.
- Centros educativos deberán facilitar locales adecuados para lo anterior.
- Podrán organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos y utilizar locales y medios de los mismos.
- Establecer y dirigir centros docentes de los niveles educativos, universidades y centros de formación islámica.
- Alumnos musulmanes que cursen estudios en centros de enseñanza pública o privados concertados estarán dispensados de la asistencia a clase y de la celebración de exámenes en el día viernes (13:30 – 17:30), festividades y conmemoraciones religiosas.

- Se garantiza a los alumnos el recibir enseñanza evangélica en los centros docentes públicos y privados siempre que no entren en conflicto.
- Podrán organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos y utilizar locales y medios de los mismos.

AMBITO	INTERNACIONAL	ASPECTOS GENERALES
		CE, LOLR
Asistencia religiosa		<ul style="list-style-type: none"> <li>• En las Fuerzas Armadas.</li> <li>• En centros penitenciarios, sanitarios y educativos .</li> <li>• (Asistencia religiosa en establecimientos públicos, militares, hospitalarios, asistenciales, penitenciarios).</li> <li>• Los poderes públicos adoptarán medidas para garantizarla.</li> </ul>
Lugares de culto y cementerios religiosos	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mantener lugares para el culto o celebrar reuniones con relación a la religión y convicciones.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Derecho a establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos.</li> </ul>
Ritos y actos de culto, festividades religiosas	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Celebrar festividades y ceremonias.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Derecho a practicar actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión.</li> <li>• Conmemorar sus festividades.</li> <li>• Matrimonio religioso – celebrar sus ritos matrimoniales.</li> <li>• Recibir sepultura digna .</li> <li>• No se obligará a practicar actos de culto o recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones.</li> </ul>

**ESTATAL****ASPECTOS ESPECÍFICOS – ACUERDOS DE COOPERACIÓN****(CIE)****FEREDE**

- Se reconoce el derecho de los militares españoles musulmanes y quienes presten servicio en las FFAA, a recibir asistencia religiosa islámica y a participar en actividades y ritos religiosos propios del islam.
- Asistencia religiosa islámica dispensada por los imanes en centros penitenciarios, hospitalarios, asistenciales o análogos del sector público.
- Honras fúnebres del rito islámico.

- Mezquitas o lugares de culto gozan de inviolabilidad: expropiación forzosa, demoliciones, ocupación temporal.
- Objeto de anotación en el Registro de Entidades Religiosas.
- Cementerios islámicos gozarán de los beneficios legales (inviolabilidad).
- Derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales.
- Derecho a poseer cementerios islámicos propios.

- Medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios.
- Derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las comunidades islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquéllos cuyo fallecimiento se produzca en una localidad donde no exista cementerio islámico.
- Efectos civiles al matrimonio celebrado según la forma religiosa.

- Se reconoce el derecho de los militares de confesión evangélica a participar en las actividades religiosas y ritos propios de la Iglesia.
- Se garantiza el derecho de asistencia religiosa de los internados en centros o establecimientos penitenciarios, hospitalarios, asistenciales y otros análogos del sector público.
- Acceso de los ministros a tales centros de manera libre y sin limitación de horario.

- Lugares de culto son edificios o locales que estén destinados de forma permanente y exclusiva a las funciones de cultos o asistencia religiosa.
- Gozan de inviolabilidad.

- Se reconoce los efectos civiles del matrimonio .

AMBITO	INTERNACIONAL	ASPECTOS GENERALES
		CE, LOLR
Ministros de culto, documentos, patrimonio y relaciones públicas	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Capacitar, nombrar, elegir y designar dirigentes.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Seguridad Social (evangélicos, Iglesia ortodoxa rusa, imanes, Testigos de Jehová).</li> <li>• Secreto religioso.</li> <li>• Designar y formar a sus ministros.</li> <li>• Divulgar y propagar su propio credo.</li> <li>• Mantener relaciones con sus propias organizaciones o con otras confesiones (de territorio nacional o extranjero).</li> <li>• Cementerios.</li> </ul>
Ámbito laboral	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Observar días de descanso.</li> </ul>	
Alimentos		

**ESTATAL**

**ASPECTOS ESPECÍFICOS – ACUERDOS DE COOPERACIÓN**

(CIE)	FEREDE
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Inviolabilidad de los archivos y demás documentos pertenecientes a la CIE.</li> <li>• Dirigentes religiosos islámicos e imanes:</li> <li>• Efectos legales.</li> <li>• Secreto profesional.</li> <li>• Servicio militar: podrán solicitar misiones compatibles con sus funciones religiosas.</li> <li>• Inclusión en el Régimen General de Seguridad Social.</li> <li>• Conservación y fomento del patrimonio histórico, artístico y cultural islámico de España (inventario).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ministros de culto.</li> <li>• Secreto religioso.</li> <li>• Servicio militar: podrán solicitar misiones compatibles con sus funciones religiosas.</li> <li>• Incluidos en el Régimen de Seguridad Social.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Solicitar la interrupción de su trabajo los viernes de cada semana, día de rezo colectivo obligatorio y solemne de los musulmanes, y la conclusión de la jornada laboral una hora antes de la puesta del sol, durante el mes de Ramadám.</li> <li>• Sustitución de festividades religiosas en el calendario laboral.</li> <li>• Exámenes, oposiciones o pruebas selectivas convocadas para la administración pública que se celebren durante fechas u horas propias de las festividades, se podrá solicitar fecha alternativa.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Descanso laboral semanal (sábado).</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Halal</i>: productos alimentarios.</li> <li>• Registro de Propiedad Industrial.</li> <li>• Sacrificio de animales acorde con la normativa sanitaria vigente.</li> <li>• Alimentación de los internados, centros o establecimientos públicos y dependencias militares, y la de los alumnos musulmanes en centros docentes, se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno.</li> </ul>	

*Fuentes estatales:*

- Art. 16 de la CE de 1978.
- Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (B.O.E. del 24 de julio).
- Ley 26/1992, del 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España.
- Ley 24/1992, del 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España.
- Legislación Estatal - Legislación básica.

*Fuentes internacionales:*

- Art. 18 DUDH.
- Art. 18 PIDCP.
- Declaración de la Asamblea de Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o convicciones.
- Informe Krishnawasmi.

## **ANEXO II**

### **FICHA TÉCNICA DE LOS ESTUDIOS DE OPINIÓN PÚBLICA**

## ESTUDIO 1: GABINETE DE PROSPECCIÓN SOCIOLOGICA, ESTUDIO MONOGRÁFICO SOBRE DIVERSIDAD RELIGIOSA

La recogida de la información se realizó los días 21 y 23 de febrero de 2012, a través de entrevistas telefónicas individuales, mediante un cuestionario estructurado y cerrado realizado a una muestra representativa de la población de la Comunidad Autónoma del País Vasco.

El *diseño de la investigación*, el *análisis de los resultados* y la *elaboración del informe* son responsabilidad exclusiva del Gabinete de Prospección Sociológica de la Presidencia del Gobierno vasco. La recogida de información fue realizada por la empresa Ikerfel, sita. en Campo Volantín, 21, Bilbao.

La *muestra*, dirigida a una población de dieciocho o más años, recogió un total de 1.400 entrevistas para el total de la CAPV: 400 en Araba, 550 en Bizkaia y 450 en Gipuzkoa. Los datos han sido ponderados *a posteriori* según la distribución real de la población por territorios.

La *selección de las personas* a entrevistar se realizó por procedimiento polietápico y estratificado, mediante rutas aleatorias –a partir de 140 puntos de inicio– de 10 encuestas cada una, con selección posterior de las personas según cuotas de sexo, edad y situación laboral.

El *error muestral* se estima en un + 2,67% para un nivel de confianza del 95,5% y siendo  $p=q=0,5$ .

### Características de la población entrevistada

#### SEXO

Hombre: 50%

Mujer: 50%

Total: 100%

#### GRUPOS DE EDAD

18-29: 21%

30-45: 33%

46-64: 26%

>=65: 21%

Total: 100%

## OCUPACIÓN PRINCIPAL

Trabajo remunerado: 47%  
En paro: 10%  
Labores de casa: 15%  
Estudiando principalmente: 6%  
Jubilado/a, pensionista, incapacitado/a: 22%  
Otras situaciones: 0%  
Total: 100%

## CONOCIMIENTO DE EUSKERA

Sí, correctamente: 21%  
Sí, bastante bien: 9%  
Sí, puede hablar algo: 17%  
Sabe palabras: 23%  
No, nada: 28%  
Ns/Nc: 4%  
Total: 100%

## ESTUDIO 2: IKUSPEGI - OBSERVATORIO VASCO DE INMIGRACIÓN, BARÓMETRO 2012: PERCEPCIONES Y ACTITUDES HACIA LA INMIGRACIÓN EXTRANJERA

*Muestra* de 1.200 encuestas (NC=95%, sigma=1,96 y Error +/- 2,82%).

La *desagregación por territorios* fue de 400 en Arava (+/- 4,9%), 400 en Gipuzkoa (+/- 4,9%), y 400 en Bizkaia (+/- 4,9%).

El tipo de encuesta fue la *encuesta personal domiciliaria* a personas mayores de 18 años residentes en la CAPV (población autóctona) y el muestreo elegido fue el estratificado por afijación proporcional con cuotas por tamaño de hábitat, edad y sexo.

La *selección de los hogares* se hizo a través del sistema de rutas aleatorias en 61 puntos de muestreo repartidos en 29 municipios (6 alaveses, 11 guipuzcoanos y 12 vizcaínos).



## **ANEXO III**

### **LISTADO DE PERSONAS Y ENTIDADES ENTREVISTADAS**

El análisis cualitativo se ha centrado en los contenidos de 32 entrevistas realizadas a responsables de las entidades religiosas (19) y a representantes (13 alcaldes, concejales o técnicos municipales) de las instituciones locales del conjunto de la CAPV entre los años 2009 y 2012. La redacción de los capítulos 7 y 8 recoge las expresiones más significativas de los diálogos que fueron grabados y transcritos para su análisis de acuerdo con las hipótesis y objetivos de la investigación.

Las entrevistas, en las que hemos participado de forma personal en la mayor parte de ellas, se hicieron en el marco de dos proyectos de investigación sobre religiones minoritarias en el País Vasco que constituyen la base de esta tesis:

- *La diversidad religiosa en el País Vasco. Nuevos retos sociales y culturales para las políticas públicas*, financiado por el Departamento de Educación, Universidades e Investigación, Gobierno vasco (ref. HU2009-30).
- *Nuevas demandas sociales y prácticas de armonización de la diversidad religiosa en el espacio público local o regional* del Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. CSO2011-24804).

Del conjunto de las entrevistas realizadas en el marco de dichos proyectos, se ha llevado a cabo una selección de aquéllas más representativas con el fin de conseguir la adecuada representatividad de las cuatro confesiones mayoritarias establecidas como objeto de estudio (evangélicos, musulmanes, testigos de Jehová y cristianos ortodoxos). Se ha tenido en consideración la distribución territorial de las mismas, el tamaño de las comunidades (mayores y menores), el grado o carácter inmigratorio/no inmigratorio de sus miembros, la mayor o menor presencia temporal de la comunidad, el sexo de la persona entrevistada y la edad.

En el caso de las entrevistas a representantes de los poderes públicos de ámbito local (ayuntamientos), se ha partido del universo de municipios con entidades no católicas (57). Para diseñar la muestra, se ha considerado a alcaldes y concejales contemplando la distribución territorial y el tamaño de los municipios. Igualmente, se han tenido en cuenta variables tales como el sexo y la edad de la persona entrevistada, así como el partido en el gobierno.

## ENTREVISTAS A REPRESENTANTES DE RELIGIONES MINORITARIAS

<b>CÓDIGO</b>	<b>CONFESIÓN</b>	<b>LOCALIZACIÓN</b>	<b>SEXO</b>
ET1	Iglesia cristiana de los Testigos de Jehová	Bizkaia	Hombre
ET2	Iglesia cristiana de los Testigos de Jehová	Gipuzkoa	Hombre
EO1	Iglesia ortodoxa	Gipuzkoa	Hombre
EO2	Iglesia ortodoxa	Araba	Hombre
EO3	Iglesia ortodoxa	Bizkaia	Hombre
EI1	Comunidad islámica	Bizkaia	Hombre
EI2	Comunidad islámica	Gipuzkoa	Hombre
EI3	Comunidad islámica	Gipuzkoa	Hombre
EI4	Comunidad islámica	Bizkaia	Mujer
EI5	Comunidad islámica	Gipuzkoa	Hombre
EI6	Comunidad islámica	Araba	Hombre
EE1	Iglesia evangélica	Bizkaia y Gipuzkoa	Mujer
EE2	Iglesia evangélica	Bizkaia	Hombre
EE3	Iglesia evangélica	Bizkaia	Hombre
EE4	Iglesia evangélica	Bizkaia	Hombre
EE5	Iglesia evangélica	Bizkaia	Hombre
EE6	Iglesia evangélica	Gipuzkoa	Hombre
EE7	Iglesia evangélica	Bizkaia y Araba	Hombre
EE8	Iglesia evangélica	Araba	Hombre

## ENTREVISTAS A RESPONSABLES DE INSTITUCIONES PÚBLICAS LOCALES

<b>CÓDIGO</b>	<b>ENTIDAD / LOCALIZACIÓN</b>	<b>SEXO</b>
EM1	Ayuntamiento/ Bizkaia	Hombre
EM2	Ayuntamiento/ Bizkaia	Hombre
EM3	Ayuntamiento/ Gipuzkoa	Hombre
EM4	Ayuntamiento/ Gipuzkoa	Hombre
EM5	Ayuntamiento/ Araba	Hombre
EM6	Ayuntamiento/ Bizkaia	Hombre
EM7	Ayuntamiento/ Gipuzkoa	Hombre
EM8	Ayuntamiento/ Araba	Mujer
EM9	Ayuntamiento/ Araba	Hombre
EM10	Ayuntamiento/ Araba	Mujer
EM11	Ayuntamiento/ Gipuzkoa	Hombre
EM12	Ayuntamiento/ Bizkaia	Mujer
EM13	Ayuntamiento/ Bizkaia	Mujer

Las personas entrevistadas forman parte de ayuntamientos gobernados por los siguientes partidos políticos: PNV-EAJ (3), EH Bildu (4), PSE-EE (4) y PP (2).



