

Religiones minoritarias en Canarias

Perspectivas metodológicas

Francisco Díez de Velasco
José Alberto Galván Tudela
(eds.)



1

**Perspectivas metodológicas para el estudio
de las religiones en Canarias: reflexiones
teóricas introductorias en torno al concepto
de multirreligiosidad**

**Francisco Díez de Velasco. Instituto de Ciencias
Políticas y Sociales. Universidad de La Laguna²**

Estudiar con ambición sistemática (que vaya más allá de la referencia anecdótica o la reflexión diletante) y en un contexto acotado determinado (como el

² Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Metodologías en Historia de las Religiones» (BHA 2003-01686: financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional). Se han utilizado algunos de los datos preliminares de investigación del proyecto «La multirreligiosidad en Canarias: análisis de las comunidades y grupos religiosos minoritarios» inserto en el contrato de investigación entre la Fundación Pluralismo y Convivencia (Madrid) y la Universidad de La Laguna.

canario) la diversidad de las religiones y la complejidad de la religión, requiere potenciar las exigencias metodológicas en nuestro mundo actual, caracterizado por la combinación de escenarios sociales e individuales de lo local y lo global (Díez de Velasco, 2005: capítulo VI) que pueden restar inteligibilidad o potenciar la opacidad en los análisis. Ya no basta con alejarse de los puntos de vista apologéticos o descalificadores, un empeño que, por otra parte, pudiera parecer a primera vista sencillo, pero sobre el que incide de modo muy notable el contexto local de España (y de Canarias), un ámbito caracterizado por tener religión oficial hasta hace tres décadas, y donde el derecho a la diferencia en lo relativo a las creencias religiosas ha podido plantear problemas serios de legitimidad y legitimación colectiva hasta épocas muy recientes; pero también un contexto donde el rechazo hacia la posición de privilegio de los discursos religiosos en el modelo convivencial del pasado ha podido llevar a un cierto número de estudiosos a proponer puntos de vista antirreligiosos (o que desdeñan la importancia del factor religioso desviando la mirada hacia otros lugares y otros factores), en mayor o menor grado.

Por tanto, en primer lugar, resulta necesario tomar conciencia del religiocentrismo por parte de quien emprende cualquier estudio, e intentar mitigarlo, pues se presenta como el escollo metodológico principal que puede impedir plantear una posición verdaderamente reflexiva. Se trata de una forma de etnocentrismo que construye una percepción sesgada o distorsionada a la hora de analizar las religiones que se

estudian (tanto en general como en un campo religioso determinado) y que se produce como resultado del peso de las creencias, de los modos de pensamiento (o los imaginarios) colectivos, de la ideología religiosa o no religiosa (o antirreligiosa) en la que se inserta quien realiza el estudio (más argumentos en Diez de Velasco, 2005b).

Pero cuando el foco de cualquier estudio se localiza (y un intento de acercamiento a las religiones en Canarias es también un ejercicio de pensamiento local), entonces encontramos que el peso de la historia, la fuerza que otorga el número (y que distingue religiones minoritarias frente a una mayoría, religiones legitimadas frente a discriminadas³) y la sutilidad de las señas de identidad construidas en torno a discursos religiosos ajenos a la diferencia, resultan más potentes (por más cercanos e inmediatos). El campo de análisis se aproxima, se enraíza en la vecindad y la pertenencia compartida heredada, no cabe (o es menos sencillo) el recurso a referirse a (o escudarse en) ejemplos lejanos tanto en lo geográfico como en lo cronológico (aunque los fenómenos migratorios actuales hagan de la lejanía un mero supuesto caduco y el juego de la referencia a la alteridad, como contramodelo de la identidad, resulte cada vez más arriesgado por impertinente).

³ Véanse, por ejemplo los resultados que ofrece en lo relativo a la discriminación en la Unión Europea el eurobarómetro de enero de 2007 (VVAA, 2007: 14ss.), en los campos relativos a discriminación religiosa, que resultan muy significativos de la diferencia entre el marco igualitario legal y el peso de los imaginarios colectivos en la construcción de las legitimaciones de los diversos discursos del creer.

Pero en nuestro caso hay que añadir, además, un hecho que convierte en más justificada aún la necesidad de la reflexión metodológica: las peculiaridades del contexto académico español que han conllevado serios problemas en la conformación del estudio de las religiones puesto que la comunidad de especialistas no posee unas señas de referencia consensuadas en cuanto a la metodología a emplear ni tampoco hay una práctica estándar establecida desde escuelas consolidadas. A diferencia de otros países de nuestro entorno, que tienen una tradición centenaria en este tipo de estudios que se refleja en la existencia de grandes centros de investigación y equipos estables (aunque en muchos casos hayan basado sus modelos de apertura a la diferencia en estudios realizados «fuera» –como resultado de la política colonial– y no dejen también de tener algunos problemas a la hora de enfrentar el estudio de la diversidad «dentro»), en el ámbito universitario español estudiar las religiones es una ocupación que depende mucho de la voluntad individual y del trabajo en solitario (véase una aproximación a esta temática en Díez de Velasco 1995; 2002: 26ss.; 2007) y la sistematización metodológica no se ha cultivado de modo destacado.

Cualquier iniciativa de estudio sistemático de las religiones en un ámbito como en el que nos movemos choca por tanto con la historia y con la inercia, con invisibilidades y con especificidades, particulares en el caso canario y que se intentarán brevemente explicitar pues éstas influyen en mayor o menor medida en cualquier aproximación.

La especificidad canaria: religiones diferentes entre continentes entrecruzados

Canarias, con su estratégica posición entre tres continentes ofrece una perspectiva de estudio privilegiada tanto en el momento actual, marcado por la importancia de los flujos migratorios y la pluralidad religiosa que propician, como en el pasado, por la cercanía en el tiempo de las formas de culto anteriores al cristianismo, que plantean exigencias específicas y que marcan una especificidad respecto tanto de Europa como de los ámbitos africanos más próximos. Hay que reconocer que la dinámica entre diversidad y homogeneidad ha caracterizado generalmente la historia de Canarias y que las implicaciones que tiene en el campo de las religiones es destacable.

La imbricación en el marco de las religiones africanas y mediterráneas de la antigüedad, en una posición periférica que ha cercenado nuestras fuentes de estudio, identifica un ámbito caracterizado, además, por dos hechos notables: no se produce ni la cristianización antigua ni la islamización⁴. El repliegue atlántico

⁴ No quiere en absoluto decir que el territorio no fuera conocido ni visitado tanto en el mundo antiguo como en la época de la islamización del occidente (Magreb). La inserción de Canarias en el contexto del reino de Juba II de Mauritania está bien establecida (y es quizá el momento de máxima imbricación), del mismo modo que las pautas de visita más o menos sistemáticas de épocas previas y posteriores. Hay que tener en cuenta que los cambios tardeo-antiguos redefinieron, hacia un estrechamiento, los modelos (también simbólicos) de entender el territorio conocido que influyó en la percepción de las zonas que estaban en los límites extremo-occidentales a las que se pensaba en contextos de mayor lejanía y con una mayor fragilidad de la memoria (que potencia los estereotipos).

en la expansión efectiva romana, por muy diversas razones en las que la táctica, la estrategia y la política se entremezclan (era un territorio de una periferia que no interesó en un imperio que buscaba límites seguros y que se apartó generalmente del modelo de liderazgo hambriento de expansión de la tardía república⁵), dejó al archipiélago canario al margen de la romanización sistemática, que necesariamente está caracterizada por la expansión del modelo cívico y los valores de apertura económica y social que conlleva (y que convierten en verdaderamente significativo el impacto romano y no en una mera yuxtaposición de contactos y de intercambios más o menos estables o continuados que no transforman el sistema económico, tecnológico y de relaciones sociales). Justamente la falta de ciudades, que fueron el espacio de privilegio de la expansión

⁵ Recordemos que la opción por limitar sus posibilidades de expansión es característica de no pocos modelos imperiales cuando alcanzan un nivel de desarrollo (la tendencia a atrincherarse tras enormes murallas o líneas de defensa muy extensas). Hay que tener presente que los romanos dejaron de lado otros territorios atlánticos sobre los que podrían haber ejercido su dominio sistemático, como la isla de Hibernia (Irlanda), o más allá de la consolidación de barreras fronterizas estables en otras zonas (como el *limes* que acotaba el norte de Britania). La dinámica estabilidad-expansión es clave para entender estos procesos, y probablemente si el emperador Augusto hubiese vivido menos tiempo (sin consolidar su sucesión, detonando una nueva carrera por el poder que requiriese más territorios de los que extraer riquezas, prestigio y soldados para consolidar una opción), o si las campañas germanas hubiesen tenido otro resultado (o tantas otras circunstancias en las que la «pequeña» historia de los parientes de Augusto hubiese derivado de un modo diferente a la desaparición de elementos rivales), una dinámica de expansión más desarrollada hubiese terminado quizá incluyendo más territorios atlánticos bajo el control directo (y el modelo cívico) romano (aunque también podía haberlo llevado a una prematura destrucción).

cristiana en el ámbito del imperio romano, es lo que permite entender que no se consolidase una cristianización temprana, previa a la retracción y fragmentación del espacio cultural romano en occidente. La marginalización del archipiélago canario parece potenciarse en el mundo estrechado previo a la islamización del arco sur del Mediterráneo. Y a pesar del surgimiento de reinos e imperios musulmanes en el territorio africano vecino de Canarias, algunos de carácter netamente expansivo, tampoco contamos con datos suficientes para testificar más allá de la anécdota o el contacto esporádico la islamización del territorio canario y quizá por la misma razón última que en el caso de la cristianización (es decir la inexistencia de modelos cívicos implantados). Hay que tener en cuenta que el cambio religioso hacia religiones universalistas como el cristianismo o el islam resulta poco factible (por poco interesante) en ámbitos que no extraen un plus valor del mismo, por ejemplo el que resulta de la apertura a un mundo de interacciones muy diversas (no sólo religiosas o culturales, también económicas y políticas) que es lo que hace fuertes y atractivas a las religiones universalistas (además de otros diversos valores que vehiculan). No parece que los grupos culturales que poblaban las Islas Canarias estuviesen en esa línea, por tanto la presencia de misioneros, hipotética o no, difícilmente pudo tener secuelas notables.

Diferente es el impacto del cristianismo tardomedieval, en un contexto de implantación colonial extramediterráneo incipiente que se multiplica con la expansión marítima tras la caída de Constantinopla en

manos turcas, y la obturación de las vías de intercambios terrestres con la India y China. La estratégica posición de Canarias con la consolidación del control americano transformó a las Islas en un territorio de prueba de un proyecto de transformación religiosa que a diferencia de América, donde no pudo o supo acabar completamente con las religiones preeuropeas, en Canarias sí lo hizo (por asimilación o aniquilación). Hay que tener en cuenta que con los Reyes Católicos el modelo religioso plural que había caracterizado la Península Ibérica (en mayor o menor medida) desde la época antigua queda transformado en un modelo tendente a la exclusión del diferente por la vía de la homogeneización religiosa. Aunque no hay que olvidar tampoco que las peculiares características periféricas pero también estratégicas (en las rutas marítimas) del ámbito canario llevaron a que algún grado de diferencia religiosa tuviese testificación tanto por la presencia comercial y económica de no católicos como por otras diversas circunstancias.

En resumen, estas características canarias parecen requerir instrumentos de análisis, perspectivas y métodos más cercanos quizá a los que se emplean en el estudio de las religiones de América que a los de Europa y justifican quizá incluso en mayor medida que en otros ámbitos la aplicación de modo sistemático de las posibilidades analíticas que ofrece el concepto de multirreligiosidad, como ahora intentaremos.

Un instrumento metodológico para el estudio de las religiones en Canarias: el concepto de multirreligiosidad

Multirreligiosidad es un concepto que puede resultar en general muy fructífero en el análisis histórico-religioso (Diez de Velasco, 2002: 531ss.; 2005: 132ss.; 2006: 208ss.) pero en particular a la hora de intentar ahondar en una reflexión sobre el pasado y presente de las religiones en la historia de Canarias. Permite lanzar una mirada que se enfoca en la diversidad, y que constata y refleja la diferencia que ha caracterizado al mundo canario, y su historia, por su posición entre continentes y corrientes culturales (y ante la que somos quizá más sensibles actualmente que en el pasado).

Pero requiere una delimitación que distinga de un modo suficiente multirreligiosidad del término cercano de diversidad religiosa. Diversidad religiosa certifica la existencia (y coexistencia más o menos pacífica y armoniosa) de diferentes religiones en un ámbito determinado. Así, si lanzamos la mirada hacia el pasado y a las largas temporalidades, no podemos dejar de caracterizar al ámbito canario como un mundo de diversidad religiosa. El catolicismo llegó a Canarias a la par que la penetración europea de finales del medioevo, de tal modo que por muy conservadores que seamos a la hora de fechar los orígenes del poblamiento humano en Canarias, habremos de aceptar que en esa compleja y larga escala del tiempo el cristianismo católico es una religión reciente, aunque a la postre haya

sido la principal hasta la actualidad en impacto y número de fieles desde hace medio milenio.

Si esta reflexión sobre el fenómeno de la diversidad religiosa la convertimos en más genérica hemos de aceptar que, a escala global, las sociedades del mundo se han caracterizado en mayor o menor medida por la diversidad religiosa. Pero ha habido casos excepcionales en los que se ha intentado potenciar la uniformidad religiosa de un modo sistemático y quizá el mejor ejemplo lo ofrezcan los ámbitos que han marcado la cultura canaria o su vecindad en los últimos siglos. Ya vimos cómo desde los Reyes Católicos, en mayor o menor grado, en los territorios sometidos a los monarcas españoles se tendió a la erradicación de las minorías religiosas por medio de potenciar una identidad religiosa uniforme; y las disidencias y los modelos alternativos de entender la religión fueron perseguidos y en gran medida aniquilados (con un uso en ocasiones ejemplar, de la violencia: Díez de Velasco, 2005: capítulo I), también en el caso canario (aunque con sus especificidades: véase por ejemplo Fajardo, 1996; 2003; Lobo 1983 o Anaya 1996). En el cercano Magreb, aunque se toleraron y siempre existieron pequeñas minorías de seguidores de otras religiones del libro, la diversidad religiosa también fue (y sigue siendo) mínima (Díez de Velasco, 2006b: 80ss.). Pero frente al modelo habitual de diversidad religiosa, justamente cuando conocemos mejor la historia de Canarias es cuando se dibuja de un modo más claro un sistemático intento de anularlo.

Por su parte multirreligiosidad es un concepto que presenta un añadido importante al término diversidad

religiosa: marcaría la coexistencia en un mismo ámbito de diferentes religiones en un contexto de carácter igualitario o tendente a la igualdad. Ese contexto de igualdad marca un fuerte cambio en las perspectivas de los actores de lo religioso y en la configuración del propio campo religioso, porque rompe la subordinación entre religiones toleradas y tolerantes, donde unas detentarían la legitimación y a otras se les permitiría sobrevivir de un modo más o menos marginal. El cambio entre ámbitos de diversidad religiosa y ámbitos de multirreligiosidad se produce progresivamente con la modernidad y el surgimiento de las sociedades industriales y postindustriales a nivel global es un fenómeno fundamental a la hora de encarar los complejos procesos de construcción de las legitimaciones (y las discriminaciones) en torno a las religiones que se propician en la actualidad.

La modernidad, basada en las reflexiones de los pensadores de la Ilustración, se consolidó como modelo hegemónico de entender el mundo con los cambios que se produjeron con la industrialización y la toma efectiva del poder político por los grupos que la sostenían y se estructuró en tanto que cosmovisión por medio del pensamiento científico (que actúa como generador y sustentador de modelos hegemónicos de entender el mundo). En las revoluciones francesa y americana (y su influencia posterior) se fue construyendo un marco legal y político que, en teoría, minimizaba (o progresivamente ha ido minimizando) la discriminación del culturalmente diferente. Se generó un marco ideológico-jurídico que se basaba, en lo relativo a las

creencias, en la defensa del derecho a la libertad religiosa. La religión se convertía en un derecho fundamental de las personas, cuyas creencias religiosas no podían ser razón aceptable para sustentar en ellas cualquier tipo de discriminación. El principio de igualdad, de carácter personal (individual), fue progresivamente alcanzando a las religiones en sus relaciones con el Estado y por tanto también en sus mutuas relaciones. Se fue produciendo lo que se ha denominado separación de Iglesia y Estado, que puede analizarse como un proceso de individualización del ámbito de lo religioso, pero también como una modificación en los mecanismos de la legitimación social, que hasta ese momento se sostenían de modo claro en la religión, pero que tras la constitución del marco industrial encuentran su legitimación en otros territorios (desde los que se puede ejercer una violencia simbólica que con anterioridad sancionaban principalmente las religiones). Pero, a la par, esta desvinculación conllevó la pérdida progresiva de la posición de privilegio de la religión oficial o mayoritaria y la conformación de un marco de reconocimiento del derecho a la diferencia en las creencias religiosas convertidas en asuntos progresivamente dimensionados hacia los ámbitos de lo privado.

La diversidad de aplicación real (y legal) de esta desvinculación de la religión respecto de los mecanismos de la legitimación social del poder, los privilegios y las diferencias (Díez de Velasco, 2005: capítulos I, II y V) se hizo en momentos diferentes en los países de nuestro entorno pero en España (y Canarias) resultará en

general extremadamente retardatario. Resumiendo: en el siglo XIX y buena parte del XX se ha producido la progresiva aceptación de estos criterios, que en la últimas décadas han pasado en Canarias de caracterizar las normas a permear en los comportamientos llevando a configurar el marco igualitario entre religiones que caracteriza a la multirreligiosidad actual: la apertura a la diferencia cultural y religiosa (multiplicada en los últimos tiempos por el fenómeno de la inmigración).

De todos modos es necesario reflexionar sobre el hecho de que la plena aceptación de la igualdad entre religiones no resulta tan reciente ni tan completa, a pesar de la progresiva aceptación global (o tendencia hacia la misma) de un marco jurídico ya bicentenario en algunos lugares. De hecho se puede defender que parecen ser las transformaciones hacia la constitución de un modelo global postcolonial de entender el mundo como una totalidad las que pueden explicar ésta y otras tendencias igualitaristas. La quiebra colonial, que se añade a la revolución de costumbres, a la efectiva aceptación de la igualdad interior cada vez más clara (entre varones y mujeres –y en proceso de desarrollo en otros ámbitos como entre adultos y niños o incluso entre humanos y animales–), y al descrédito de los modelos anti-igualitaristas en lo ideológico (que no en lo económico), con la inaceptabilidad global de los criterios racistas, ha determinado la aceptación general de una nueva relación entre religiones marcada por la igualdad global (al pensar las religiones a nivel del mundo y no de ámbitos más concretos donde las relaciones de hegemonía resulten más visibles y

la tentación de los tratamientos desiguales en los comportamientos reales pueda parecer más aceptable). Por tanto desde finales de los años 60 del siglo XX se constata la consecución efectiva de un marco multi-religioso pleno (y no solamente jurídico) en la gran mayoría de los países europeos jalonado en el catolicismo por el hito clave del Concilio Vaticano II, que coincide en España y por tanto en el ámbito canario al que se dedica nuestro interés, con las leyes de libertad religiosa de 1967 (justamente una secuela del Concilio Vaticano II que cuadraba mal con el resto del marco jurídico franquista y resulta un intento fallido: Rodríguez, 2002; 2005) y la ya plenamente homologable ley orgánica de libertad religiosa de 1980 (que desarrolla el nuevo marco constitucional de la democracia).

Ya no podemos hablar, en este contexto, de disidencias y religión oficial, de religiones identitarias y religiones «extrañas» o extranjeras, de religiones toleradas y tolerantes, hemos de replantear la mirada desde criterios que renuncien a argumentos ideológicos centrados en juicios de valor más o menos manifiestos y explícitos, para contemplar con el menor grado de preconcepto posible los datos estadísticos y de todo tipo de los que dispongamos. Lo anterior no quiere decir que no se detecten grados de legitimación diferencial en la percepción colectiva de las religiones presentes, en este caso, en el campo religioso canario. Una de las inquietudes analíticas en tales circunstancias ha de ser, por tanto, intentar delimitar por medio del microanálisis y caso a caso el arco diferencial que hay entre el marco legal igualitario y la

percepción colectiva con la finalidad de contar con elementos documentales para analizar desde una perspectiva macro la construcción social de la diferencia religiosa, y para ello el concepto de multirreligiosidad puede también resultar un aliado muy útil, como veremos.

Pero antes es necesario plantear que la reflexión sobre la multirreligiosidad no puede basarse únicamente en informaciones cuantitativas; es también una vivencia diaria que nos rodea, caracterizando en particular nuestras ciudades; es también un proceso (en construcción) de visibilización de la diferencia y es en el ámbito cívico donde el fenómeno resulta más evidente, conviviendo cada vez de modo más explícito iglesias y oratorios en múltiples variedades, centros de oración y meditación, mezquitas y otras diversas opciones de vivir las diferentes religiones, configurando un mosaico variopinto acorde con el carácter multicultural (y por tanto multirreligioso) hacia el que tienden las metrópolis mundiales y en particular un ámbito tan geoestratégicamente posicionado como es el canario, caracterizado, además, por las diferencias entre islas y entre los diversos territorios dentro de las Islas (resultando las zonas más marcadas por el impacto del turismo, y por tanto de los fenómenos de inmigración y sus dinámicas, las más tendentes a evidenciar la fuerza de la multirreligiosidad).

Pero para entender este esbozo general sobre la multirreligiosidad y sus muchas implicaciones en el mundo actual es necesario tener en cuenta que a partir de la modernidad, el fenómeno religioso se localiza y redimensiona de modo claro: la identidad no se construye

primordialmente por medio de la adscripción religiosa, la religión tiende a desvanecerse hacia los territorios de lo personal y privado (o incluso a desaparecer); y cuando mantiene un fuerte componente colectivo, como en los rituales multitudinarios cargados de valores espectaculares (especialmente en los ámbitos festivos, tan presentes en Canarias), justamente el valor de *performance* (de espectacularidad y comunidad de espacios y tiempos compartidos), tan acorde con una sociedad de la imagen como es la actual, se potencia como resultado de la diversidad de opciones, convertidas en ocasiones en «espectáculos» rivales en los que los más ajenos añaden a su oferta el interés de lo exótico y lo novedoso (aunque puedan terminar provocando, a la larga, el tedio de lo extraño). Por tanto, la diferencia religiosa presenta en la actualidad un valor distintivo respecto del pasado: los componentes políticos son menos importantes (de ahí que la multi-religiosidad presente justamente trabas a su desarrollo en sociedades de religión muy homogénea y oficial, como por ejemplo en el ámbito magrebí). Además lo que caracteriza nuestro momento histórico centrado en un mundo global interconectado y abierto, es que las posibilidades de elección son en teoría tan numerosas como las religiones existentes a nivel mundial o incluso más allá (teniendo en cuenta la posibilidad que se abre con las ciberreligiones), pero a la par también es necesario reflejar la posibilidad de la increencia, del ateísmo, de la no-religiosidad por parte de cada vez más destacados grupos de la población, otra característica definitoria de las sociedades a nivel global

desde la modernidad, ya que la libertad religiosa es también libertad de no creer como volveremos a plantear al final de este trabajo, contando con una mayor argumentación para pensar el fenómeno.

Factores de la multirreligiosidad en Canarias: el papel de la tradición y la legitimación colectiva de lo ancestral

Para ahondar en el estudio de la multirreligiosidad de un modo más detallado conviene distinguir tres bases o factores de desigual impacto y dinámica (y de legitimación colectiva implicada más allá de los marcos de igualdad jurídica) que la caracterizan: la tradición, la inmigración y la conversión.

El concepto de multirreligiosidad por tradición nos permite analizar de un modo diferencial las religiones que en un territorio específico tienen una raigambre continuada desde la época anterior a la modernidad. Para entender las características y el papel de la multirreligiosidad por tradición en el caso canario, desde el enfoque metodológico, puede resultar interesante una breve referencia a los ámbitos de interacción entre tres continentes de la ubicación geográfica y simbólica canaria, si queremos avanzar argumentos más allá del incontestable planteamiento de que el catolicismo es el componente único de multirreligiosidad por tradición en este ámbito.

El contexto africano presenta importantes especificidades y connotaciones, tanto por la proximidad

geográfica como por una larga historia que termina encallando en el complejo problema de los orígenes del poblamiento canario (en el que la religión no puede obviarse⁶). África, desde este enfoque de análisis centrado en la disección de los factores de la multirreligiosidad que intentamos, presenta dos ámbitos diferenciados (bien evidentes desde muchas otras ópticas), el África subsahariana nos interpela de un modo evidente (y acuciante) pero justamente no al estudiar la multirreligiosidad por tradición, sino por inmigración como veremos luego. Por el contrario el factor de la tradición nos ofrecería respecto del Norte de África toda una panoplia de argumentos desde un enfoque de análisis teórico y metodológico en los que la legitimación identitaria no puede dejarse de lado. En efecto una de las características de la multirreligiosidad por tradición es que puede esgrimir un argumento simbólico de primer orden: la antigüedad en la continuidad. A las religiones ancestrales que perduran se les otorga en el discurso colectivo (en el imaginario colectivo) una mayor legitimación (o incluso podríamos

⁶ Y que resulta un caballo de batalla de diversas posiciones metodológicas (también identitarias y simbólicas) que se manifestó, por ejemplo en la sesión IV, titulada «Las religiones preeuropeas de Canarias como reto metodológico», del encuentro desarrollado en la Universidad de La Laguna en mayo de 2006 titulado «Religiones en Canarias: métodos y perspectiva de estudio» (véase <http://www.ull.es/congresos/relcan/> con material gráfico y grabación de la sesión). Algunos de los ponentes en esa sesión han detallado de modo monográfico sus planteamientos que pueden servir de guía: por ejemplo Tejera, 2001; 2006 o Jiménez, 2005, como referencias sólidas en un complejo laberinto de desigual y extensa bibliografía.

decir que todo el peso de legitimación que se conforma con la veneración de la memoria); la posibilidad de esgrimir un patrimonio (tanto material como inmaterial) con una gran potencia de penetración en el pasado es uno de los argumentos de mayor peso (junto con la fuerza del número y el carácter universal de la religión) a la hora de afianzarse en un contexto caracterizado por la abigarrada diversidad de opciones del creer en competencia como es el actual.

Por ejemplo en el África subsahariana es notable la coexistencia de religiones étnicas en minoría entre mayorías de seguidores de religiones universales como pueden ser los diversos cristianismos o el islam (véase Díez de Velasco 2006 para estos conceptos taxonómicos). En el ámbito iberoamericano este fenómeno se detectaría en una medida menor en volumen (puesto que la presión de las religiones coloniales ha sido anterior al africano subsahariano). Pero en ambos casos resultan muy significativas las mutuas interacciones y el mestizaje religioso⁷, produciéndose en ocasiones problemas metodológicos para ubicar estadísticamente a algunos de los seguidores (que dependiendo de los criterios esgrimidos se incluirán entre las religiones étnicas o entre opciones cristianas independientes o

⁷ Las religiones afro-americanas sirven de recordatorio de la complejidad del fenómeno de ida-vuelta y retorno donde se entremezclan los espacios geográficos africanos, americanos y canarios y donde las legitimaciones cruzadas (y referencias a los orígenes) resultan fascinantes desde el punto de vista de la reflexión metodológica, como ilustran en este mismo volumen los trabajos de Alberto Galván, Ángela García Viña o Gustavo Santana, o de modo muy notable Galván, 2007.

nativas: véase Masferrer, 2004, para un intento sistemático de análisis del caso americano).

Por su parte en Europa la situación es diferente puesto que el impacto del cristianismo ha sido tan antiguo, profundo, duradero y hegemónico que se trata de la religión por tradición casi de modo único. El caso peninsular español, como ya adelantamos, resulta especialmente notable puesto que se transformó en un ámbito impermeable respecto de los modelos religiosos no sólo no cristianos sino también no católicos, y refractario, en general, respecto de la diversidad en el creer⁸.

El caso canario se caracteriza por el hecho de que el factor tradición dentro de la multirreligiosidad, como consecuencia de la total aniquilación de las formas de religión precoloniales⁹, tiene al catolicismo

⁸ El judaísmo presenta en el caso canario una indudable especificidad respecto de la Península Ibérica y es que la legitimación simbólica que se construye desde la reivindicación de una memoria milenaria (y que tiene, por ejemplo, en Toledo un punto focal) no se cumple. En Sefarad el judaísmo puede reivindicar que se trata de la religión viva más antigua (anterior al cristianismo), pero Canarias nunca fue Sefarad, los judíos que viven en Canarias, que son muy poco numerosos, no pueden esgrimir este argumento que, desde el punto de vista de la reflexión metodológica que estamos planteando, resultaría muy interesante, aunque tienen una no poco tormentosa historia que recordar (véase por ejemplo Anaya, 1996).

⁹ No podemos olvidar las complejidades de lo colonial en el ámbito que nos interesa (el contexto norteafricano), que se retrotrae a una época tan antigua como la penetración fenicia y griega en los territorios extremo-occidentales del mundo antiguo y ha de reflejar un número notable de componentes y mezclas culturales entre todos ellos (lo líbico, lo fenicio, lo púnico, lo helenístico, lo romano en sus diversidades provinciales, etc.) hasta la homogeneización que se establece con el cristianismo y el islam. La complejidad de las posibilidades del creer en esos contextos de interacción colonial se pueden revisar para el ámbito norteafricano antiguo, por ejemplo en Díez de Velasco, 1998, para un planteamiento monográfico puntual.

como ingrediente básico. Pero la abigarrada diversidad de la religión actual ha llevado al reciente surgimiento en Canarias de un incipiente desarrollo religioso que toma en su modelo más activo el nombre de «Iglesia del Pueblo Guanche»¹⁰ y que propone la reivindicación de una forma de religión que hunde simbólicamente sus raíces en los modelos de creencia ancestrales (de hecho esta comunidad estima estar reconstruyendo el antiguo culto canario anterior al cristianismo) y que nos obliga a tener en cuenta este nuevo elemento en el juego de legitimaciones y discriminaciones que se esgrimen en la multirreligiosidad por tradición en Canarias (aunque el impacto y el peso numérico del grupo sea muy reducido). Del mismo modo que los modelos religiosos neopaganos y wiccanos han podido aspirar a una parcela de la legitimación ancestral en otros lugares (en particular los neodruidas y neoceltas en las zonas actuales que correspondían a la Céltica antigua), a pesar de que sus modelos de culto fuesen adaptaciones en ocasiones *ex novo* (por falta de base documental o por afán de *aggiornamento* y potenciación de la eficacia simbólica), esta propuesta canaria parece aspirar a una legitimación

¹⁰ Realizan toda una serie de ritos tanto relativos a la vida de los individuos como relacionados con los momentos calendáricos destacados. Han llevado a cabo ceremonias de imposición de nombres, de bautizo, de matrimonio, de ordenación de sacerdotisas y sacerdotes y han puesto en marcha una práctica basada en oraciones y desarrollos ceremoniales diversos. Han solicitado en 2006 su inclusión en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con el nombre de «Iglesia del Pueblo Guanche».

de un tipo comparable en teoría, a la que no son ajenos argumentos identitarios que en otros casos (y momentos) tienen (o han tenido) sus vehículos de manifestación privilegiados en el campo político¹¹.

Factores de la multirreligiosidad en Canarias: el peso de la inmigración y la legitimación colectiva del número

Frente al gran número de los seguidores de la religión por tradición en el ámbito canario, que es el cristianismo católico (que, por otra parte hay que tener presente que resulta variado y no homogéneo y presenta niveles de práctica fluctuantes y diversos que van desde la identificación superficial y la desafección ritual y cultural hasta la profunda integración en las propuestas de cumplimiento), surge un factor que ha multiplicado la multirreligiosidad: la fuerza de los movimientos migratorios (véase un marco teórico de análisis en Moreras, 2006). En el caso del catolicismo, los

¹¹ No podemos desdeñar la fuerza que los argumentos religiosos cobran a la hora de vehicular valores locales (en la dinámica local/global) ni la especial sensibilidad que el modelo ideológico hegemónico actual presenta hacia dichos argumentos religiosos, por lo que el campo religioso se convierte en lugar de privilegio para expresar modelos alternativos de entender el mundo (véase al respecto Díez de Velasco, 2005: 19ss.; 2006: 249ss.). Los neopaganismos en tanto que modelos religiosos que potencian los valores de lo local (la tierra –o alguno de sus elementos– en cuanto entidad de carácter sobrenatural en algunos casos y la importancia de ajustarse a sus ritmos), terminan planteando un pensamiento que converge con ciertos desarrollos del ecologismo o de otras ideologías críticas con el sistema.

movimientos migratorios han llevado a una multiplicación de las propuestas y sensibilidades como resultado del peso numérico de algunos colectivos de creyentes, particularmente iberoamericanos, que entienden, además, el cumplimiento de un modo más estricto y continuado que muchos católicos tradicionales (de ahí que se pueda llegar a distinguir un catolicismo por tradición, más adaptado a los parámetros europeos, de un catolicismo de migración, que a la par que se adapta a las nuevas realidades de las patrias de adopción, en ocasiones también transforma éstas).

Pero es justamente cuando los inmigrantes traen religiones diferentes cuando el fenómeno de la multirreligiosidad se desarrolla de modo más notable. De hecho la multirreligiosidad por inmigración se ha convertido en el fenómeno mayoritario en el mundo y el que mayor dinamismo presenta a nivel global. Característica de nuestro mundo neomilenar es la multiplicación de los movimientos migratorios en todas las direcciones (no sólo la evidente norte-sur, sino también otras menos simbólicamente espectaculares) y los movimientos migratorios no sólo potencian la diversidad cultural de los ámbitos receptores sino también la religiosa desde que se aplica de un modo efectivo el derecho a la libertad religiosa. Los inmigrantes, al amparo de este derecho, si lo desean, no tienen (o incluso podemos decir que no debieran tener) que renunciar a su religión de origen en sus nuevas patrias de adopción.

Europa desde hace décadas, y desde finales de los años 80 del siglo XX (y en especial en los primeros años del nuevo milenio) también España (y la primera

frontera meridional de la Europa política que es Canarias) se han convertido en zonas de gran atracción de inmigrantes. El fenómeno migratorio (y las implicaciones religiosas que conlleva) es quizá uno de los procesos más destacados en la dinámica sociogeográfica en la Unión Europea y presenta una perspectiva de futuro de un crecimiento continuado.

Canarias resulta un ámbito particular en este punto ya que a la par que el impacto de la inmigración extranjera de países con población con religiones diferentes a la cristiana católica aumenta, resulta notable también (y en ocasiones mucho más antiguo) el impacto del turismo (en ocasiones de larga duración) que proviene de este tipo de países. Se trata de dos tipos de migración con necesidades religiosas diferentes, ya que en el primer caso los cultos se tenderán a expresar en la lengua del país receptor (se trata de una inmigración con perspectivas de estancia largas o incluso indefinidas) y potenciarán la integración, mientras que en el segundo el uso de las lenguas de origen se mantendrá y por tanto la comunidad cultural potenciará la segregación religiosa respecto del entorno.

Desde el punto de vista del desarrollo de la multi-religiosidad el significado de ambos modelos es bastante dispar. Las comunidades de turistas tendentes a la impermeabilización presentan un impacto local poco desarrollado, incluso los especialistas que se encargan de los cultos puede que desconozcan la lengua del país (y tampoco la necesiten dada la movilidad de sus fieles y de ellos mismos). Se trata de fieles en cierto modo transparentes desde el punto de vista del resto de

la sociedad circundante. En cambio cuando los cultos se expresan en la lengua del país y están abiertos tanto a fieles inmigrantes como a cualquier persona que pueda interesarse por ellos, el impacto resulta mucho más evidente y de hecho la religión puede llegar a convertirse en un factor notable de la integración. Este doble modelo se puede aplicar a muchos contextos en Canarias. Las iglesias evangélicas de extranjeros (turistas, marinos, etc.) resultan paradigmáticas del segundo modelo. Pero si, por ejemplo, el culto se realiza de modo cerrado o en ámbitos familiares (como en el caso de Canarias puede ocurrir entre hinduistas incluso aunque la migración se haya producido hace muchas décadas o entre poblaciones de origen chino¹²) el resultado tenderá a ser parecido al de este modelo. Incluso podríamos llegar a plantear que entre musulmanes la apuesta por imanes o encargados de mezquitas y oratorios (y quienes enseñen religión islámica a los niños y jóvenes) que desconozcan la lengua local aunque

¹² Entre las que el peso de las posiciones no religiosas o ateas no es de desdeñar en la invisibilidad de las prácticas religiosas, aunque éstas existan en ciertos colectivos de fieles, cuyas opciones, además, no siempre se decantan hacia las religiones tradicionales chinas (el sincretismo con diferente peso del ingrediente budista, taoísta o confuciano) sino que pueden tender hacia formas diversas de cristianismo (otro tanto ocurre en las comunidades de inmigrantes coreanos). En general en Canarias el peso religioso de otras opciones tanto vehiculando comunidades nacionales (como, por ejemplo los rumanos o los rusos), étnicas (como los seguidores de religiones ancestrales africanas) o de otro tipo (como, por ejemplo, los sijs) no son, en la actualidad muy importantes numéricamente, aunque se testimonia un número muy variado de opciones religiosas que en muchos casos no hallan lugares estables propios (locales, centros de oración, etc.) en los que desarrollar sus prácticas.

tengan un grado notable de erudición en árabe, puede llevar a potenciar en la comunidad los caracteres del modelo que repasamos (por ejemplo el nivel de discurso de estos responsables puede resultar puntualmente ajeno a la realidad social en la que viven y se integran quienes les piden o reciben de ellos consejo o instrucción).

El impacto religioso de la inmigración en la construcción del sistema multirreligioso dependerá, por tanto, de múltiples factores entre los que el número puede no resultar tan destacado en ocasiones. Así, en Canarias el número de la población turística es muy grande, el número de lugares de culto a ellos dedicado crece, pero su impacto real en el desarrollo de la multirreligiosidad no resulta destacable en la misma medida (en particular si lo comparamos con el peso y la visibilidad que tienen los grupos de conversos y sus lugares de culto –en especial entre los cristianos evangélicos hay que reseñar el impacto de los grupos bautistas y pentecostales–).

Pero lo anterior no quiere decir que el número pueda desdeñarse en otros casos. Así en Canarias la importancia del islam es cada vez más notable, en mayor medida en algunas islas (como Fuerteventura y Lanzarote donde la población musulmana ronda el 10% del total) como resultado del constante flujo migratorio africano. La diversidad del islam es también destacada y en crecimiento, y frente a un islam predominantemente magrebí (y específicamente marroquí) de hace unos años en la actualidad el peso del islam subsahariano aumenta y con él toman consistencia

modelos de entender la religión musulmana algo diferentes (siendo ejemplar el islam senegalés, vertebrado por las cofradías sufíes y las redes que son capaces de poner en marcha, que facilitan por una parte la integración de los migrantes, pero por otra permiten vehicular identidades complejas en las que el lugar de origen es un referente ineludible y bienvenido¹³ y que ilustran un islam claramente transnacional en la línea de lo que plantea Alberto Galván en este mismo volumen de un modo muy operativo). El islam, en tanto que segunda religión en Canarias, es sin duda el factor de desarrollo de la multirreligiosidad más destacable en este ámbito: la visibilización del mismo, cada vez más evidente (dado que el estigma, a pesar de ciertos problemas puntuales, como el que analiza Victoria Contreras en este mismo volumen, parece mitigarse) no puede más que crecer.

De todos modos en lo que respecta a la legitimación colectiva de las religiones en los contextos de inmigración no podemos olvidar que recae sobre ellas un cierto grado de estigmatización que proviene no sólo de las características diferenciales de los mensajes que vehiculan respecto de los de las religiones

¹³ Ya que estas redes, desde la posición privilegiada de los rectores de las cofradías, se entretajan y consolidan y la información estratégica que comparten con los que inician su acción de migración en forma de consejos coadyuvan al éxito de la misma. Además la sanción simbólica que otorgan a quienes vuelven en las visitas vacacionales resultan un refrendo local de la posición nueva alcanzada con la migración que tiene, por otra parte, consecuencias en la redefinición de la posición del migrante en la red global que desde el corazón rector de la cofradía se configura.

ancestrales (que se produce también en los contextos de conversión –como plantea de modo muy sugerente Prat, 2001–) sino también por las características de los fieles de las mismas, que en tanto que extranjeros son percibidos de modo diferencial. Se trata de un factor que ha de ser tenido en cuenta de modo adecuado en todo estudio que intente reflejar la realidad más allá del deber ser: hay que tener en cuenta que la multirreligiosidad es un proceso siempre en construcción. A la par que una tendencia global conforma un concepto analítico que puede permitir entender y reflejar de un modo más adecuado esta delicada problemática que estudiamos (y que intenta discernir grados de legitimación de los discursos religiosos para así analizar ciertas actuaciones diferenciales que, respecto de éstos, se manifiestan en muy diversos niveles y que en el caso de Canarias no dejan de comentar los informantes en muchas entrevistas¹⁴).

¹⁴ Y que pueden llevar, en circunstancias parecidas, a un alcalde o a cualquier otro responsable político o ciudadano a otorgar un trato diferencial a los seguidores de una religión respecto de otra (por ejemplo a la hora de solicitar suelo público para edificar un centro de culto, un lugar reservado en un cementerio municipal, una plaza en un centro docente o un espacio cívico para desarrollar algún acto público multitudinario) por mucho que la legislación aplicable sea clara al respecto (y tienda a la igualdad, y debiera esperarse de las administraciones una posición de neutralidad).

Factores de la multirreligiosidad en Canarias: el impacto de la conversión y la legitimación de la opción por la diferencia

El tercer factor que determina el crecimiento de la multirreligiosidad es la conversión¹⁵. Desde luego es un factor que, desde el punto de vista numérico, resulta mucho menos destacado que la inmigración, pero que en el juego de identidades y alteridades que estamos destacando, resulta más cercano y puede por ello producir un choque cultural más evidente (entre las legitimaciones y discriminaciones que se ponen en juego entre religiones ancestrales y de reciente impacto) puesto que los conversos no suelen ser extranjeros que provienen de otras culturas (aunque en ocasiones también puedan serlo, como ejemplifican los inmigrantes provenientes de Iberoamérica que en sus patrias de origen han optado por la conversión, en particular a modelos de corte evangélico de entender el cristianismo y que son bastante numerosos). Por tanto, en este caso, se disocia en la construcción de legitimaciones religión diferente y extranjera¹⁶ y los discursos de la diferencia que exponen los actores religiosos

¹⁵ El trabajo de Joan Prat (2001) es muy sugerente y su cita permite obviar una prolifera bibliografía, buena parte del marco teórico relativo a la legitimación que se expone en este apartado (y en general en este trabajo) está en deuda con la aproximación al tema que desarrolla.

¹⁶ Circunstancia que en algunos casos enturbia los discursos identitarios, particularmente en casos de conflicto como el que en este mismo volumen plantea María Victoria Contreras en relación con la agresión sufrida en Tenerife por su informante a la que denomina Zoraya.

pueden resultar de una gran complejidad en lo relativo a las referencias identitarias y las fortalezas legitimadoras que esgrimen, que les pueden llevar a proponer lecturas religiosas diferenciales de las que habitualmente plantean los correligionarios inmigrantes. Un buen ejemplo lo ofrecen los casos de budistas repasados en el trabajo final de este libro o también los modelos muy particulares de entender el islam que propugnan algunos grupos de conversos musulmanes españoles¹⁷ entre los que en algún caso se llegan a rastrear complejas pertenencias identitarias que se adentran siglos en el tiempo y que pueden reivindicar la memoria (o incluso la relación directa¹⁸) con el islam andalusí y la herencia morisca y que pueden, desde el enfoque de análisis expuesto en estas páginas, por tanto, acercar argumentos que sostengan una legitimación de gran calado como hemos visto que caracteriza a las opciones multirreligiosas por tradición.

Desde luego, en ocasiones puede tratarse de conversiones pasajeras, ligadas a fenómenos de moda (el perfil del buscador religioso que revolotea por diferentes pertenencias no es inusual y la referencia de Prat, 2001: 17, es ejemplar), lo que conlleva una notable volatilidad religiosa que se refleja en una cierta transparencia.

¹⁷ Resulta ejemplar el programa simbólico desarrollado por los responsables de webislam (<http://www.webislam.com>).

¹⁸ Se puede en este contexto esgrimir, por ejemplo, la trayectoria del responsable de la Fundación cultural Azzagra (véase, por ejemplo, <http://www.azzagra.com/esp>), una personalidad pública muy activa con una fascinante biografía que ha expuesto en diversas entrevistas para la prensa (y también al que escribe estas páginas).

Por otra parte pueden basarse en un conocimiento superficial de estas religiones recientemente adoptadas, y cuando se comienza a ahondar en los universos simbólicos, disciplinares o éticos de éstas, pueden tender a preferir configurar una opción difusa, alejada de los fuertes compromisos que en algunos casos se exigen en estas formas religiosas en sus patrias de origen y que puede quedar reducida a algunos conceptos éticos y técnicas corporales (es el caso de muchos conversos a religiones orientales que terminan abandonando la práctica continuada y viviendo opciones individuales «a la carta»). Se trata en todo caso de un número pequeño de personas las que están implicadas en estos perfiles de búsqueda en cierto modo trashumante y que no parece exigir una legitimación fuerte al tratarse de opciones muy enfocadas en lo individual y por tanto muy poco (o nada) visibles.

Del mismo modo no implican tampoco a un gran número, aunque puedan llegar a tener (y sobre todo hayan tenido en el pasado cuando el umbral en la percepción social de la diferencia era más sensible) un impacto simbólico y mediático importante y una notoriedad destacada, por el radical cambio en las costumbres, las reglas de convivencia o incluso en los modos de vestir que conllevan en ocasiones, los fenómenos de conversión de modo pleno y continuado a religiones orientales (con el cumplimiento de rituales y otras exigencias de un modo sistemático). El número de budistas o hinduistas (no digamos

de taoístas-sincretistas chinos¹⁹) fuera de los países asiáticos y que no provengan de inmigración es muy pequeño (a pesar de la popularidad de algunos conversos y de las causas que defienden), y Canarias no es una excepción. Diferente es el caso de la aceptación de técnicas asociadas en alguna medida a estas religiones, por ejemplo yóguicas o de meditación, que se hace mayoritariamente sin conllevar una conversión o incluso con desconocimiento de las bases religiosas en las que se sustentan tales técnicas (los centros que ofrecen este tipo de enseñanzas proliferan). En todo caso estos perfiles de pertenencia difusa presentan un impacto muy poco destacado en lo que se refiere a la construcción de la multirreligiosidad en Canarias. Pero por su parte los perfiles más comprometidos, tanto en los entornos de creencia budista como hinduista, por las propias características de los mismos (en particular en lo que respecta a los diferentes budismos como veremos en el artículo final de este libro), tienden a no resultar en exceso

¹⁹ En Canarias no se han detectado por el momento prácticas establecidas y estandarizadas, aunque haya grupos de seguidores más o menos inestables (y con prácticas de carácter muy individual) entre quienes desarrollan y enseñan técnicas corporales de origen chino (como chikong o tai-chi o diversas otras variantes). Por el contrario sí hay grupos de culto estable en otros lugares de España, por ejemplo en Barcelona, como se evidencia en el estudio pionero de Estruch, 2004: capítulo XII (de gran utilidad por la ambición analítica y la metodología empleada y por las posibilidades que ofrece para la comparación con otras zonas de estudio). En Canarias también se detectan seguidores de falun-gong que en ocasiones promocionan campañas públicas de información sobre la situación del gong en China.

visibles por el escaso número de las personas implicadas en ellos²⁰.

Sin duda el fenómeno de conversión que resulta más notable desde el punto de vista numérico en el caso canario (y en general en España, y no digamos en Iberoamérica) es el de la opción por formas de cristianismo evangélicas o independientes. En este mismo volumen Roberto Rodríguez plantea algunas puntualizaciones al respecto que tienen en cuenta el indudable impacto de los modelos bautistas y pentecostales (pero también hay que tener en cuenta otras propuestas insertas en el movimiento evangélico, incluidos los adventistas) en la potenciación de la multirreligiosidad en Canarias. Habría que añadir el peso de los Testigos de Jehová y las numerosas (más de 40) congregaciones de sus fieles diseminadas a lo largo de la geografía insular

²⁰ A pesar de que las oportunidades de visibilización no faltan; recordemos la ceremonia de erección y disolución de un mandala dedicado a Chenrezig durante la fiestas del Corpus Christi de 2006 de La Orotava, que fue dirigido por el lama Thubten Wangchen (responsable de la Casa del Tíbet de Barcelona) y que aglutinó a un cierto número de budistas canarios (y tuvo un notable reflejo mediático), o las conferencias públicas que realizan maestros budistas de diversas escuelas en Canarias. La notoriedad de ciertos budistas canarios no es desdeñable, podemos añadir a los dos maestros que se tratan en el último capítulo de este libro el ejemplo de la figura mediática, bien conocida de Alejandro Togores (del que se puede recordar la intervención en la I Conferencia interconfesional de valores morales comunes en las grandes religiones, organizada en Santa Cruz de Tenerife, en noviembre de 2003 por Abel Román Hamid). En cualquier caso la presencia mediática de éstos se suele caracterizar por una línea de discreción en lo que se refiere a la expresión pública de su compromiso budista (que, por otra parte, no se aparta de la tónica general que suele caracterizar a los seguidores occidentales de los diferentes budismos, que focalizan los esfuerzos en mayor medida en la práctica interior que en las manifestaciones exteriores), por lo que no ha de extrañar que su visibilidad no sea evidente.

y también, aunque de menor peso, la acción de visibilización de otros grupos cristianos independientes (como la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días).

Los seguidores de todas estas formas de cristianismo resultan, desde el punto de vista cuantitativo, junto con los musulmanes, y con diferencia respecto del resto, los dos elementos más destacados en la multiplicación de la multirreligiosidad en Canarias (y también en el resto de España). La diversidad que les caracteriza lleva a que no podamos computarlos como un todo, caso contrario, probablemente la totalidad de los cristianos evangélicos e independientes de Canarias llegarían a conformar el segundo grupo en número de fieles tras los cristianos católicos.

Algunas incertidumbres metodológicas

En estos contextos que acabamos de repasar hablar solamente de conversión puede resultar inexacto, ya que existen seguidores de modelos cristianos evangélicos e independientes que han nacido en el seno de los mismos (incluso puede llegar la potencia a una tercera generación o más allá, los conversos siendo sus padres o abuelos) y a los que, por tanto, no se puede denominar ni conversos, ni tampoco inmigrantes. Testifican un proceso muy interesante desde el punto de vista de la reflexión de carácter metodológico que planteamos en este trabajo, puesto que estarían ilustrando el proceso de transformación de sus opciones religiosas en elementos de multirreligiosidad por tradición con

todas las implicaciones de legitimación que de ello se derivarían. Por tanto, como cualquier modelo, éste que enfoca el análisis en la multirreligiosidad no deja de presentar ciertas incertidumbres metodológicas, pero no por ello parece perder su fuerza explicativa.

Para ahondar con más argumentos en esta reflexión centrada en la búsqueda de un concepto de análisis que resulte satisfactorio al plantear el abordaje de una temática difusa y compleja como es el estudio de las religiones en Canarias en la actualidad, puede resultar de interés referirnos al caso particular que ofrece la fe bahai, y que ha expuesto Alfonso García (2003, o la aportación en este volumen) en sus trabajos y en su investigación. Se entremezclan en esta pequeña comunidad (desde el punto de vista numérico) conversos y migrantes de muy diversos orígenes (entre los que tienen una posición simbólica notable los persas) de un modo tal que resulta difícil determinar los límites de ambos conceptos, la migración siendo para ellos una ocasión de servicio que les lleva a trascender fronteras en una visión del mundo que se idea como cada vez más global, a pesar de que los marcos jurídicos (tan importantes en lo que se refiere a la efectiva defensa de un derecho como es el de la libertad religiosa) se piensan en la modernidad principalmente desde los estados nacionales (a pesar de los intentos de producir un marco internacional y global de amparo de los mismos).

No podríamos terminar este planteamiento general sin volver a insistir, tras el largo desarrollo argumental de las páginas anteriores, en la característica del mundo actual en lo relativo a las creencias y religiones que

resulta quizá más notable junto con la tendencia a la diversidad: la importancia que presentan en muchos lugares (y no sólo en Europa), los perfiles de no creyentes, de aquellos actores sociales que no se sienten identificados con ninguna religión. Es un factor más de la multirreligiosidad por cuanto la libertad religiosa no sólo ampara el cambio de religión sino también la renuncia a cualquier creencia religiosa. Frente a los debates clásicos que se centraban en la secularización y los más recientes que detectan lo que llaman desecularización (que más poéticamente se expresaría como desencantamiento-reencantamiento), la desafección religiosa, indudable, corre pareja en nuestro mundo actual con la multiplicación de los modos del creer.

La finalidad de este trabajo ha sido plantear que el concepto de multirreligiosidad puede servirnos como instrumento metodológico que permite enfocar los estudios de un modo más sistemático, con un mayor grado de reflexividad y con una mayor vocación de inteligibilidad, esperemos que también ayuden, junto con la aportación metodológica general y sintética de José Alberto Galván sobre el concepto de religiones transnacionales que sigue a continuación, a mejor encuadrar los estudios de casos que forman el resto del libro.

Bibliografía

Anaya Hernández, Luis Alberto (1996): *Judeoconversos e Inquisición en las Islas Canarias (1402-1605)*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas.

Diez de Velasco, Francisco (1995): «La historia de las religiones en España. Avatares de una disciplina», *'Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 0, pp. 51-61. Accesible online en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ccr/11354712/articulos/ILUR9595110051A.PDF>.

Diez de Velasco, Francisco (1998): *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid. Accesible online en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ccr/11354712/articulos/ILUR9898230003A.PDF>.

Diez de Velasco, Francisco (2002): *Introducción a la Historia de las Religiones*, Trotta, Madrid, 3ª ed.

Diez de Velasco, Francisco (2005): *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal, Madrid.

Diez de Velasco, Francisco (2005b): «Religiocentrismo», *Rever (Revista de Estudos da Religiao)*, 5, 4, pp. 137-143. Accesible online en: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2005/t_velasco.htm.

Diez de Velasco, Francisco (2006): *Breve historia de las religiones*, Alianza, Madrid.

Diez de Velasco, Francisco (2006b): «Presente y futuro de las religiones del Mediterráneo», en Gómez-Heras, J. M. y Febles Yanes, J. (coord.), *El Mediterráneo. Un lugar de encuentro entre culturas*, La Laguna, Parlamento de Canarias/Centro de la Cultura Popular Canaria, pp. 73-89.

Diez de Velasco, Francisco (2007): «Ángel Álvarez de Miranda y la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid: un proyecto truncado»,

Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las religiones, 1, pp. 23-38.

Estruch, Joan y otros (2004): *Les altres religions: Minories religioses a Catalunya*, Editorial Mediterrània, Barcelona (con Joan Gómez i Segalà, María del Mar Griera y Agustí Iglesias).

Fajardo Spínola, Francisco (1996): *Las conversiones de protestantes en Canarias (siglos XVII y XVIII)*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas.

Fajardo Spínola, Francisco (2003): *Las víctimas del Santo Oficio. Tres siglos de actividad de la Inquisición de Canarias*, Gobierno de Canarias, Las Palmas.

Galván Tudela, José Alberto (2007): «Bailar Bembé: Una perspectiva antropológica procesual. (Contra maestre, Santiago de Cuba)», *Revista de Indias* (en prensa).

García Hernández, Alfonso (2003): *Una etnografía sobre el estudio de la concepción de la muerte y el significado dado a la misma por miembros de la Comunidad Bahá'í de las Islas Canarias*, Trabajo de investigación inédito, Universidad de la Laguna.

Jiménez González, José Juan (2005): *Canarii: la génesis de los canarios desde el mundo antiguo*, Centro de la Cultura Popular Canaria, La Laguna.

Lobo Cabrera, Manuel (1983): «Los indígenas canarios y la Inquisición», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 29, pp. 63-84.

Masferrer Kan, Elio (2004): *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, Plaza y Valdés, México.

Moreras, Jordi (2006): *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*, CIDOB edicions, Barcelona.

Prat i Carós, Joan (2001): *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Ariel, Barcelona.

Rodríguez González, Roberto Carlos (2002): *Antecedentes de la construcción de un marco legal multi-religioso en España: el proceso de redacción y aplicación de la ley de libertad religiosa de 1967*, Tesina inédita, Universidad de La Laguna.

Rodríguez González, Roberto Carlos (2005): «Un ejemplo de adaptación fallida al marco multirreligioso: los primeros momentos de la aplicación de la Ley de Libertad Religiosa de 1967 en España», *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, pp. 171-189. Accesible online en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ccr/11354712/articulos/ILUR0505110171A.PDF>.

Tejera Gaspar, Antonio (2001): *Las religiones preeuropeas de las Islas Canarias*, ediciones del Orto, Madrid.

Tejera Gaspar, Antonio (2006): *Canarias y el África Antigua*, Centro de la Cultura Popular Canaria, La Laguna (con Esther Chávez y Marian Montesdeoca).

VV.AA. (2007): *Special Eurobarometer 263: Discrimination in the European Union*, European Comission, Brussels.