

## Capítulo 4

# Diversidad, pluralismo y cambio religioso en España desde 1967

FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO  
*Universidad de La Laguna*<sup>1</sup>

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

En las páginas que siguen se intentarán evidenciar algunos aspectos y fases de este proceso, incidiendo principalmente en el elemento, en ocasiones poco visible, que constituye en esa compleja ecuación, la pluralidad de religiones minoritarias, y que termina produciendo, como resultado, la configuración de un campo religioso como es el español actual, que se caracteriza por una fuerte tendencia hacia la multirreligiosidad<sup>2</sup>, aunque configurando

<sup>1</sup> Este trabajo se inserta en el contexto del proyecto de investigación «Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España» (HAR2016-75173-P) del Ministerio de Economía y Competitividad de España, 2017-2020. Se cuenta con una nutrida bibliografía sobre los temas tratados en estas páginas, que por necesidades de espacio se minimizará, pero una revisión en extenso puede encontrarse en dos trabajos del autor (Díez de Velasco 2013; 2017).

<sup>2</sup> Multirreligiosidad es un concepto que presenta un añadido importante frente 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.

un laberíntico modelo en el que la cooperación entre el Estado y las religiones, elemento fundamental en la Constitución de 1978, se ha materializado manteniendo o instaurando grados de privilegio que evidencian una cierta arbitrariedad por parte de las administraciones y del poder político a la hora de la gestión de la diversidad religiosa.

## DE LA INTOLERANCIA A LA TOLERANCIA: CAMBIO RELIGIOSO EN ESPAÑA TRAS EL CONCILIO VATICANO II

Partimos del contexto de intolerancia religiosa que caracterizaba en mayor o menor medida, dependiendo de circunstancias y personas, al franquismo y al catolicismo español en la época previa al Concilio Vaticano II. Conformaba un imaginario que se podría resumir en las certeras palabras que expone William Callahan cuando se refiere al «mito histórico que establecía que los españoles y el catolicismo formaban una unión indisoluble»<sup>3</sup>. El primer franquismo instauró en el ámbito religioso (lo mismo que en el político) un monopolio que se basó en una posición antipluralista y, al margen de puntuales componendas, en el imaginario social refrendado en las leyes, ser español y optar por una religión que no fuera la católica era falsedad impensable. Las siguientes palabras empleadas en la temprana legislación religiosa franquista evidencian del modo más claro esa toma de postura particularmente bien definida y argumentada, que se enfrentaba de modo diáfano al modelo republicano previo del que planteaba que se sostenía en «una base absolutamente falsa: la coexistencia en España de pluralidad de confesiones religiosas, cuando es notorio que en nuestra Patria no hay más que una, que los siglos marcaron con singular relieve, que es la Religión Católica, inspiradora de su genio y tradición»<sup>4</sup>.

La intolerancia religiosa era, por tanto, la moneda habitual, incluso tras la caída de los totalitarismos y el intento de maquillar el régimen franquista por medio de propiciar una legislación general, como fue el Fuero de los Españoles de 1945, que, para cumplir unos mínimos homologables internacionalmente, parecía querer establecer una cierta tolerancia religiosa hacia las opciones diferentes de la católica y decía permitir sus manifestaciones privadas, pero no así las públicas. Pero la actitud general, desde luego, no era de tolerancia, la minoría religiosa más numerosa se sentía tan persegui-

<sup>3</sup> Callahan 2003, pág. 399, el texto inglés dice: “the historic myth identifying Spaniards and Catholicism in an inseparable relationship” (pág. 513).

<sup>4</sup> Ley de 2 de febrero de 1939 derogando la de Confesiones y Congregaciones Religiosas de 2 de junio de 1933 (<https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1939/035/A00670-00670.pdf>).

da que tuvo que organizarse para intentar coordinar, por medio de la que se denominó bien simbólicamente como Comisión de Defensa Evangélica, en 1956, la respuesta frente a la violencia religiosa antiprotestante, tanto a nivel social como institucional, que era moneda común en la convivencia (en realidad la «malvivencia») entre la mayoría católica y los pequeños grupos que se atrevían a creer distinto y cuyo principal valedor, al que recurrían en ocasiones, era la nueva potencia mundial con la que el régimen quería alinearse, los Estados Unidos.

Fue justamente el cambio en el propio catolicismo, tenido por inspirador de la legislación española (tal como se expone en la Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1956), el que determinó la transformación de las reglas del juego españolas en este aspecto. La tendencia hacia la persecución larvada o explícita, con grados de violencia dispares y arbitrarios respecto de los que en ocasiones se denominaba de un modo insultante como «acatólicos» (con una a privativa que los subalternizaba y anulaba frente a lo tenido por normal y normativo), resultaba inapropiada en el nuevo rumbo que se estaba marcando en el Concilio Vaticano II desde mediados de los años 60 del siglo pasado. Y así nos encontramos en 1967 una situación bien distinta a la de 1953, cuando el Vaticano había apostado por la firma de un concordato con España que en cierto modo había sido el primer gran acto de un proceso que permitió al régimen franquista pasar de una posición de paria internacional sumido en el aislamiento, por ser el último de los regímenes totalitarios que perduraba de la aciaga época del auge de los fascismos, a ingresar en la normalidad que marcaba la aceptación en las Naciones Unidas a finales de 1955, previo apoyo por parte de Estados Unidos, auténtico padrino eficaz del que el papa fue un a modo de presentación y primer eslabón.

Así, la necesidad de adecuar la legislación española a las decisiones conciliares conllevó la puesta en marcha de una «Ley reguladora del derecho civil a la libertad en materia religiosa». Fue aprobada en 1967 pero no se aplicaba ni refería a la Iglesia católica. No se trató por tanto de una verdadera ley de libertad religiosa como sí lo será la plenamente democrática de 1980. Proclamaba la libertad del culto privado y público, pero también se basaba en la subalternización de los no católicos respecto de los católicos. A los primeros les exigía inscribirse en un registro que, por una parte, garantizaba la legalización de sus centros de culto y de sus ministros, pero, por otra, era una evidente fórmula de control, un elemento ejemplar en esa pulsión manipuladora de lo religioso que caracterizaba desde antaño al regalismo español. Abrir a las minorías el campo jurídico-religioso se materializaba por medio de un complejo proceso burocrático de reconocimiento que se encargaba al Ministerio de Justicia, evidenciando que la diversidad religiosa se imaginaba como un asunto de carácter primordialmente jurídico (pero

también potencialmente conflictivo). Frente a quienes vieron en la ley una oportunidad de superar una trayectoria previa que bordeaba siempre la clandestinidad, y que optaron muy pronto por registrarse, como los seguidores de la fe bahai o los Testigos de Jehová, algunos grupos, en especial entre los colectivos evangélicos, prefirieron no inscribirse para no otorgar así al Estado un papel que creían innecesario y que, al no exigirse a los católicos, resultaba discriminatorio. Así, a finales de 1968, año de creación del Registro de asociaciones confesionales no católicas y de ministros de los cultos no católicos, se incluían ya 78 grupos registrados y cuando este registro cambió por la adaptación al nuevo marco de la Ley de Libertad Religiosa de 1980 incluía ya a 250 grupos (en la actualidad se acercan a los 7000).

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

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

La muerte de Franco en 1975 potenció un contexto de cambios políticos, económicos y sociales y uno de los más significativos fue que la religión católica fue dejando de entenderse como un elemento clave de la identidad. Muchas personas abandonaron progresivamente la práctica religiosa, que se convirtió en esporádica o se redujo a ciertas fiestas muy señaladas de carácter familiar como los bautizos, las bodas y los entierros. Este proceso de desafección de los rituales fue pareja con la relajación de la presión social sobre el cumplimiento, que se fue convirtiendo cada vez más en un asunto sentido como privado. Resulta destacable que, a la par que se va aceptando el culto público de otras opciones religiosas, el catolicismo se vaya retrayendo al ámbito de lo privado y en muchos casos, al perder su vertiente colectiva,

resulte que termina desapareciendo de las vidas de sus antiguos fieles o que influye poco en sus decisiones. Una situación que contrasta con la implicación personal de la mayoría de los seguidores de opciones religiosas minoritarias, que dedican mucho tiempo y esfuerzos a ahondar y propagar su compromiso religioso. Frente a los católicos solo nominales, que empiezan a proliferar en estos momentos, y que dedican muy pocas horas al año de su tiempo a cuestiones relativas a la religión, la implicación, por ejemplo, de los seguidores de opciones evangélicas, o de los cada vez más visibles Testigos de Jehová, decuplicaba o incluso centuplicaba la de los anteriores, de ahí que su impacto resultaba muy superior a su número y, en un contexto en el que las fuertes cortapisas legales a su acción se fueron recortando hasta desaparecer con la Constitución, el futuro tras la muerte de Franco no podía deparar más que una perspectiva de crecimiento frente a la merma católica. La Iglesia católica española se enfrentaba a un nuevo contexto en el que la misma libertad religiosa que preconizaba le exigía renunciar a privilegios y por tanto tender a equipararse con los demás grupos religiosos. Pero se trata de un proceso complejo e inacabado hasta hoy, porque resultaba difícil renunciar a ciertos ámbitos de influencia que se entendían por parte de muchos responsables católicos como inherentes al peso sociológico de la religión en el país. Los privilegios católicos en la educación que el tardofranquismo multiplicó, la financiación estatal del culto, la influencia en la legislación en lo relativo a las costumbres, entre un largo etcétera, no se veían como renunciables, pero, por el contrario, sí que se deseaban minimizar las implicaciones políticas herederas del nacionalcatolicismo, así como el control estatal, heredero del regalismo, tan exacerbado durante el franquismo.

En 1977, tras las elecciones libres que ejemplifican la apuesta por el pluralismo político, se pone en marcha el proceso de elaboración de una nueva constitución en la que el pluralismo religioso tendría que tener cumplido reflejo. Pero con anterioridad, ya en 1976, se preparaba la transición religiosa católica y se empezó a negociar una fórmula que permitiese poner al día el concordato de 1953, vistos los cambios producidos tras el Concilio Vaticano II tanto en el catolicismo como en la España del tardo y postfranquismo. La fórmula seguida será la de los acuerdos internacionales entre la Santa Sede y el Estado español, quizá más «moderna» que el concordato y que no recordaba épocas pasadas de nacionalcatolicismo que se deseaban enterrar. En 1976 se firma el primero que certifica la renuncia del nuevo rey a la presentación de obispos, cuyo nombramiento se convierte en un asunto exclusivo de la Iglesia católica. La presentación era uno de los privilegios del regalismo español que más claramente se inmiscuía en el funcionamiento del catolicismo, y que, además, podía ser enjuiciado como una discriminación, ya que no se aplicaba a otras jerarquías episcopales distintas de las

católicas. La negociación del Estado con el Vaticano continuará en los años siguientes hasta que a comienzos de enero de 1979, cinco días después de la entrada en vigor de la nueva Constitución, se firmaron cuatro acuerdos que regulaban los asuntos principales en las relaciones entre el Estado y el catolicismo, y que no han dejado de generar polémica incluso hasta hoy en día, como son la financiación, el papel de la enseñanza de la religión y moral católicas en el sistema escolar, la asistencia religiosa, y otros temas de carácter económico, cultural o jurídico. Resulta notable que desde el momento de su firma se tardase casi un año en los trámites hasta ver publicados en el Boletín Oficial del Estado estos acuerdos y se les ha criticado en ocasiones que fueron negociados en un marco preconstitucional aunque se discutiesen y votasen en las Cortes (con un amplísimo apoyo) y se firmasen y publicasen después de la aprobación de la nueva Carta Magna. También destaca que el interlocutor del Estado no fuese la conferencia episcopal española o los líderes religiosos católicos de España sino un estado extranjero. Los acuerdos amparan hasta hoy un trato de favor destacable hacia la Iglesia católica que lleva, por ejemplo en asuntos educativos, a que la enseñanza de la religión católica sea obligatoriamente ofertada por todos los centros educativos y que los profesores (que son unos 15.000 en España) sean nombrados sin necesidad de concurso u oposición (y también cesados) por las autoridades religiosas, pero pagados por el Estado. La Iglesia católica se financia principalmente con las asignaciones en el impuesto de la renta de quienes ponen una cruz en su declaración, pero hay que tener en cuenta que no supone un aumento en la imposición de quien lo hace a diferencia de lo que ocurre en otros países (por ejemplo en Alemania). Estos acuerdos, en el contexto de pluralidad religiosa de la España democrática, han marcado un modelo de máximos que configura el horizonte deseable para muchos grupos religiosos minoritarios, redefiniendo el campo religioso al incluir el elemento de la cooperación por parte del Estado, que ya en un marco de pluralidad religiosa, no puede circunscribirse solo a una opción. El juego de futuro será tender, por tanto, a la igualdad con lo que han alcanzado los católicos, asunto no resuelto hasta hoy y que se puede pensar de distintas formas: o aproximando la cooperación respecto de los demás grupos religiosos con lo conseguido en los acuerdos con el Vaticano, o rebajando dichos acuerdos para igualar a los católicos con el resto o, en la opción más radical, renunciando completamente a la cooperación con todos los grupos religiosos y optando por una separación religión-Estado de carácter no cooperativo.

Quienes defienden este tercer camino suelen tender a estimar que la apuesta por la cooperación en el caso español no tuvo que ver tanto con la búsqueda proactiva de un nuevo modelo de relaciones Estado-religion(es) cuanto con la ingeniosa confección de una estrategia reactiva que permitiese

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

## LOS AÑOS DE LA CONSTITUCIÓN: DE LA TOLERANCIA A LA LIBERTAD RELIGIOSA

A la par que se negociaban estos acuerdos se estaba redefiniendo el nuevo marco jurídico. La Constitución de 1978 propone un cambio fundamental en lo relativo a los asuntos religiosos: en el artículo 14 se establece que no podrá haber discriminación por razones religiosas y en el artículo 16 se plantea en tres apartados la no confesionalidad del Estado, la plena libertad de cultos, pero también ese modelo de cooperación que acabamos de repasar y que necesariamente se abre a la pluralidad de religiones. Se incluye de modo pleno la libertad religiosa en el contexto más extenso de la libertad ideológica y se la reconoce tanto de forma individual como a las comunidades. La única limitación es el orden público sin ulteriores connotaciones, por ejemplo de carácter moral. Por otra parte se plantea que: «Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias», y de ese modo se protegía a los individuos frente a las situaciones previas en la que la identidad religiosa diferente de la oficial podía sustentar una discriminación (y de hecho lo hacía). Por último, no se establece la oficialidad de una religión (la fórmula dice: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal») y se propone un contexto de cooperación con todas aunque se privilegie de modo singularizado a la católica (el texto dice: «Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones»). Hemos visto que pocos días después de la aprobación de la Constitución, las relaciones de cooperación con el catolicismo ya tenían su marco plenamente desarrollado, asunto que no extraña, dado que se optó por plantear una continuidad y no una ruptura en los parámetros de configuración del campo religioso de la España democrática.

Este nuevo marco constitucional inaugura una época no ya de tolerancia, sino de libertad religiosa plena. En 1980 vio la luz la primera ley que se puede verdaderamente definir en España como de plena garantía del derecho a la libertad religiosa, la LOLR (Ley Orgánica de Libertad Religiosa). Y, a continuación, se fueron desgranando legislaciones específicas para garantizar el libre ejercicio de las diversas opciones religiosas y proteger los centros de

culto (por medio de la puesta en marcha de un registro para las confesiones religiosas heredero del surgido con la ley de 1967).

En particular se tuvieron en cuenta los contextos en que podía resultar menos sencillo acudir a los variados centros de culto de las diferentes opciones religiosas que empezaban a poblar la geografía española porque la libertad de movimientos de las personas implicadas estuviese coartada en alguna medida. Por ejemplo, en la Ley Penitenciaria de 1981 se aseguraba el derecho a la asistencia religiosa adaptada a las preferencias de los internos, y las Reales Ordenanzas de los tres ejércitos, de 1983, ya incluían el derecho al cumplimiento religioso de los militares de cualquier pertenencia religiosa registrada, teniendo en cuenta que en los acuerdos de 1979 ya se había regulado el culto católico en los cuarteles. Se fueron progresivamente definiendo tales derechos en las instituciones hospitalarias o escolares, aunque de todos modos será en los acuerdos de 1992 con judíos, musulmanes y evangélicos donde estos asuntos quedarán regulados de modo más sistematizado, aunque a la par se evidenciarán las diferencias y los privilegios entre unas confesiones (las que tienen firmados acuerdos) y el resto y no dejaba de pesar la historia, materializada en espacios y prácticas, que garantizaba la facilidad para el catolicismo a la hora de seguir simplemente cumpliendo con este tipo de asistencia religiosa que no resultaba tan sencilla para los nuevos actores. Hasta hoy perdura esta diferencia que facilita, por ejemplo, que haya capillas católicas en hospitales y otros centros públicos (incluso universidades, asunto que ha resultado particularmente problemático), frente a la mayor dificultad para que se implementen espacios equivalentes para otras opciones religiosas.

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



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

#### **DIVERSIDAD RELIGIOSA Y COOPERACIÓN MÁS ALLÁ DEL PRIVILEGIO CATÓLICO: PRECUELAS Y SECUELAS DE 1992**

La cooperación requería abrirse de modo efectivo a más grupos religiosos y este proceso se irá ahondando en los trece años siguientes tras la firma de los acuerdos con el Vaticano. Un contexto en que se comenzó a reflejar la diversidad de opciones muy pronto fue en lo relativo a la educación religiosa, y se trata de un asunto polémico y ejemplar de la opción por un tratamiento desigual que perdura hasta hoy. La educación religiosa pasó de resultar obligatoria y solo católica en la época franquista a mantenerse para los alumnos católicos según los parámetros pactados en el acuerdo de asuntos educativos suscrito con la Santa Sede, cuyos programas propios de estudio, establecidos por la jerarquía eclesiástica católica, se habían aprobado en 1979. Pero ya en 1981 se aprobaron los contenidos de la enseñanza religiosa judía, en 1983 se incluyeron los programas de educación religiosa adventista y en 1985 los de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones). Se tendía, por tanto, a la multiplicidad de opciones, aunque sin que estas contaran con algunos elementos clave del privilegio católico, que instauraba el acuerdo de 1979, por el que la religión y moral católicas tenía que ser ofertada de modo obligatorio en todos los centros y sus profesores pagados por el Estado, asuntos que no cumplían en el caso de otras opciones religiosas.

Rápidamente, tras acceder al poder, los gobiernos socialistas apostaron por ahondar en la búsqueda de fórmulas de cooperación para que los acuerdos de 1979 no quedasen como una flagrante singularidad, a pesar de que el número de las personas implicadas en torno a las confesiones minoritarias pudiera no resultar muy significativo si se comparaba con la gran mayoría que

se asociaba con el catolicismo (aunque la implicación religiosa de muchos de estos fieles fuera testimonial). Hay que destacar que el regalismo español se evidencia en todo este asunto de un modo muy significativo. Acostumbrados los gobiernos a mantener una interlocución única, dado el modelo piramidal característico del catolicismo, aplicaron este esquema a los demás grupos religiosos con los que entraban en negociación. El Estado exigió una sola voz para cada confesión con la que a partir de 1982 comienza la interlocución. El año anterior se había creado la Federación de Comunidades Israelitas de España (denominada desde 2005 Federación de Comunidades Judías de España), en la que el peso del judaísmo más tradicional ha sido dominante en toda la intermediación con el Estado, quedando, por ejemplo, los grupos seguidores del judaísmo más liberal apartados de cualquier negociación. Cuatro años más tarde la Comisión de Defensa Evangélica cambió sus siglas a FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), optando por un nombre que ya no simbolizaba un contexto de hostilidad y enfrentamiento, sino que exponía de un modo simplemente descriptivo la diversidad de los grupos evangélicos del país. Se ha tratado de una federación bastante inclusiva, aunque haya un buen número de grupos evangélicos que no se ven representados en ella. Por su parte, los musulmanes estaban divididos y constituían dos grandes federaciones enfrentadas hasta hoy. Ya entonces se planteó un problema que perdura en la actualidad, incluso exacerbado en los últimos tiempos, y es el de la representatividad ante el Estado y el de la política del reconocimiento entre los diferentes colectivos musulmanes y entre sus líderes y también por parte del Estado respecto de algunos de ellos. Encontramos dos grandes federaciones de ámbito estatal que vehiculan sensibilidades diferentes. Por una parte, la FEERI (Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas) y, por otra, la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España). La primera, aglutinando principalmente a los musulmanes de origen marroquí, los más numerosos en España; la segunda, resultando más diversa. Solo al final del proceso negociador, y por fuertes presiones de los interlocutores del gobierno, terminaron creando la Comisión Islámica de España, que se ha evidenciado, hasta el presente, en que continúan las desavenencias y las prácticas de control por parte del Estado a la usanza del regalismo español, como una frágil y artificial estructura muy poco operativa.

En 1984 la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia reconoció el notorio arraigo, una figura que aparece en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa y que es paso previo para la firma de acuerdos de cooperación, a judíos y evangélicos, y en 1989 a musulmanes. Y finalmente en 1992, tras dilatadas negociaciones, en el quinto centenario de las tres efemérides, dos de las cuales en el imaginario colectivo simbolizaban la apuesta

por la singularidad católica y la renuncia a la herencia medieval de las otras dos culturas, se firmaron acuerdos de cooperación con las comunidades judías, musulmanas y evangélicas. Fueron sentidos no solo como pasos necesarios en la plasmación legal del pluralismo religioso, sino también como una suerte de reparación de lo ocurrido en Granada en 1492 y en los años siguientes: la expulsión de los judíos y el no cumplimiento de las capitulaciones que amparaban a los musulmanes del antiguo reino nazarí para mantener su religión y costumbres. E incluían también a la entonces minoría religiosa mayoritaria en España, el cristianismo evangélico, que contaba con una dilatada y casi cinco veces centenaria historia de persecuciones y violencia en el país. A partir de ese momento en España, además de haber libertad religiosa plena, también se inauguraba una fase de cooperación que no solo se aplicaba a los católicos, sino también a las dos minorías más numerosas del momento (evangélicos y musulmanes, aunque estos eran entonces muchos menos que los anteriores) y a una minoría mucho menos nutrida estadísticamente pero con un arraigo histórico indudable que en la efeméride de 1992 no se podía obviar.

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

Los acuerdos plantean también el amparo (y exenciones fiscales) de los lugares de culto y del personal que los lidera, planteándose también en este

caso diferencias con los modelos que eran habituales en España. Un rasgo característico frente a los católicos, que los ministros de culto evangélico han planteado de modo sistemático, radica en el celibato de unos frente a la vida de familia de los demás, que implica consecuencias bien distintas en lo relativo a protección social, jubilación y otros asuntos de este tipo. Pensar los ministros de culto según el patrón católico resulta incoherente, aunque el peso del número pueda llevar al Estado (y en particular a ministerios como el de Hacienda) a tomar a unos como casos demasiado particulares como para en ocasiones otorgarles la relevancia necesaria, generándose incomprendiones y frustraciones que, en algunos casos, se están intentando solventar por medio de acomodar las peculiaridades, más que optando por uniformizar a todos «a la católica».

Otro asunto muy interesante en los acuerdos de 1992 es el relativo a la educación religiosa y resulta, además, de nuevo, un excelente ejemplo de lo laberíntico del campo religioso español. Desde luego se incluían disposiciones relativas a la ERE (Enseñanza Religiosa Evangélica), la ERJ (Enseñanza Religiosa Judía) y la ERI (Enseñanza Religiosa Islámica), bastante semejantes en lo que proponían, por tomarlas como modelo al que aspirar, con lo que aparecía en el Acuerdo de 1979 con la Santa Sede relativo a la Religión Católica, y que se pueden resumir en otorgar carta blanca a las confesiones en el nombramiento de docentes, y en el establecimiento de programas y de libros de texto que se usen. Pero también aparecen diferencias, siendo la más notable que la oferta de este tipo de asignaturas solo se produce si existe una demanda suficiente en algún centro (10 alumnos). La casuística ha sido y es muy variada y hay que reconocer que la voluntad por parte de las autoridades políticas de poner estas asignaturas en marcha ha resultado y resulta el factor clave, en particular tras las transferencias de las competencias en educación a las diferentes comunidades autónomas, de las que depende (salvo pocas excepciones) este asunto, ya que algunas comunidades no han puesto en marcha este tipo de asignaturas y otras sí. Se ha generado, por tanto, un mosaico de caprichosa diversidad (que es también discriminación) en la implantación de este tipo de enseñanzas, siendo especialmente relevante lo acaecido con la Educación Religiosa Islámica para la que en la actualidad en España hay un número de profesores que, respecto del volumen de alumnos musulmanes en las aulas, exigiría que se multiplicase por diez o incluso más. En el caso evangélico, los profesores son más numerosos, pero también insuficientes para satisfacer, en algunos casos, la demanda real de esta docencia.

En resumen, resulta notable que en ciertos temas los acuerdos plantearon un techo de desarrollo teórico muy amplio que no se ha llevado a la práctica más que de modo muy tímido, siendo el de la educación uno de los más

evidentes. Pero los acuerdos de 1992, si bien evidenciaron una apertura de los privilegios más allá de la plenitud que caracteriza al catolicismo español, dejaron fuera a muchas opciones religiosas y ahondaron por tanto en los grados de desigualdad, de los católicos respecto al resto y de musulmanes, judíos y evangélicos en relación con otras minorías.

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

Pocos años después de la firma de los acuerdos de 1992 se potencia un fenómeno que ha modificado de modo notable el campo religioso español. Se ha multiplicado la inmigración. En un contexto de negación de la libertad religiosa, como era el franquista hasta 1967, el inmigrante, si quería organizar en España su futuro, debía renunciar generalmente a su fe de origen. Si se casaba, lo hacía según el rito católico, con las consecuencias que se derivaban de ello (la educación de los hijos en la fe católica, por ejemplo). Pero el nuevo contexto de libertad religiosa ampara a cualquiera para mantener las creencias religiosas que quiera, renunciar a ellas, o cambiar de unas a otras. Los inmigrantes, por tanto, mantienen, si lo desean, sus religiones de origen, y su número creciente exigió satisfacer estas necesidades religiosas. Desde luego, si bien la inmigración ha influido también en el catolicismo, con la llegada de fieles, especialmente de la América católica, que han importado sus modelos más intensos de entender el compromiso y la práctica religiosa, ha sido especialmente notable el impacto en las últimas tres décadas del crecimiento de los musulmanes en nuestro país y por ello de la necesidad de poner en marcha muchos centenares de nuevos centros de culto y atención religiosa. El resultado del peso de la inmigración ha sido la transformación del nuevo islam español en una minoría muy mayoritaria con miles de mezquitas y oratorios en actividad constante, en cuyo seno el peso del elemento marroquí, con centenares de miles de fieles, resulta además muy destacado. Más recientemente el peso de la inmigración rumana ha llevado a que los ortodoxos en España se hayan centuplicado respecto a comienzos de los años 90 del siglo pasado y constituyan una minoría muy significativa, la tercera tras musulmanes y evangélicos. Resulta interesante rememorar brevemente lo que podríamos denominar la «singularidad ortodoxa española». En 1992 eran un colectivo tan exiguo que el Estado, en una rocambolesca manifestación de regalismo (a la que no fue ajena el origen griego de la reina Sofía y la fe ortodoxa de sus familiares), forzó y consiguió que dos grupos ortodoxos (uno de ellos la iglesia griega) se asociasen al acuerdo evangélico. Se trataba de una componenda que seguía un camino ya hollado previamente. Los adventistas, que no son tenidos,

desde luego, por evangélicos, sino por cristianos independientes, pero que tenían acuerdos puntuales previos con el Estado que quedarían descolgados si no se buscaba alguna fórmula (y por tanto los negociadores del gobierno presionaron en este asunto), se terminaron incluyendo también en el acuerdo evangélico español, que se configura, por tanto, como un curioso *totum revolutum*. Volviendo a los ortodoxos, los rumanos, muy minoritarios en 1992, quedaron fuera del acuerdo evangélico, lo que hasta hoy conlleva la paradoja, potenciada por la inmigración, de que los ortodoxos griegos estén amparados por el acuerdo evangélico, pero los muy numerosos ortodoxos rumanos, no lo estén. Además, como el Estado desde 1992 no ha negociado ningún otro acuerdo de cooperación, ni parece tener voluntad de hacerlo en un futuro, cuando menos a corto plazo, la situación no se ha subsanado plenamente, a pesar de que haya grupos que tendrían interés por firmar acuerdos, y en el caso de los ortodoxos españoles, por su número e impacto, tal acuerdo tendría tanto sentido como lo tuvo en 1992 el acuerdo evangélico. El impacto de la inmigración, por su parte, también ha incidido de modo destacado entre los evangélicos, muy especialmente en lo relativo al auge de las corrientes pentecostales con componentes americanos, africanos o incluso asiáticos (destacando el peso del pentecostalismo coreano en nuestro país). Dependen de centros que están ubicados fuera de España y en ocasiones se presentan como un elemento más en la construcción de redes transnacionales que llevan a que la migración sea menos traumática y el retorno o la relación con el país de origen menos evanescente.

Pero junto al destacado peso de los inmigrantes en la potenciación de la diversidad religiosa española, hay que tener en cuenta que ha tomado notable auge un fenómeno con una indudable proyección de futuro en un país eminentemente turístico como es el nuestro. En las islas y la costa mediterránea en particular, es común el perfil del turista de larga duración o de los residentes extranjeros jubilados, preferentemente procedentes de la Europa septentrional o incluso oriental. Algunos de estos turistas intentan cumplir con las prácticas religiosas y buscan ceremonias en sus lenguas nativas. Un fenómeno notable es el momentáneo renacer del interés por la religión que se produce entre algunos de ellos, que no son particularmente cumplidores en sus patrias. Se acercan a las iglesias en sus vacaciones, en ocasiones para escapar de la monotonía del turismo de sol y playa y poder contactar con algunos compatriotas y hablar sus propias lenguas, muchos de ellos atraídos por la propaganda y los folletos que se prodigan en los lugares donde suelen acudir (como supermercados, hoteles o restaurantes). Han surgido centros de culto que incluso en sus carteles resaltan el carácter turístico de sus miembros, resultando en ocasiones marcadamente visibles

ya que se imbrican incluso en centros comerciales de localidades turísticas o se ubican en zonas muy transitadas. El servicio religioso se convierte, por tanto, en un elemento más de las opciones de gestión del ocio y lo mismo que ocurre en los restaurantes y los supermercados para turistas, las lenguas vehiculares suelen ser diferentes del español, y lo mismo que sus fieles, los pastores y ministros de culto en no pocas ocasiones desconocen el idioma del país en el que están ejerciendo su ministerio. En general forman una no desdeñable cantidad de iglesias que, además, suelen adaptarse a contextos caracterizados por la variedad de posibles usuarios, compartiendo espacios multiuso, y proponiendo en ocasiones servicios interdenominacionales en lenguas que, desde luego, no suelen ser el español, aunque no sea tampoco inusual que se realicen servicios religiosos bilingües o que se utilicen sistemas de traducción simultánea. De los más de 60 millones de turistas que anualmente visitan España, aunque son una minoría los que se acercan a los centros de culto, resultan un número destacado que convertiría a las opciones cristianas evangélicas en la minoría mayoritaria en España, por delante del islam, si estos fieles de pertenencias y cumplimientos algo errantes se computasen en las estadísticas de modo adecuado.

En suma, el significado de turismo e inmigración en la dinámica religiosa es dispar. Las comunidades de turistas tendentes a la impermeabilización lingüística presentan un impacto local poco desarrollado y resultan en gran medida transparentes desde el punto de vista del resto de la sociedad circundante. Ocurre algo parecido con los colectivos con un fuerte componente nacional. En cambio, cuando los cultos se expresan en la lengua del país y están abiertos tanto a fieles inmigrantes como a cualquier persona que pueda interesarse por ellos, el impacto resulta mucho más evidente y, de hecho, la religión puede llegar a convertirse en un factor notable en la integración. Este doble modelo (tendente mucho o poco a la integración) conlleva también grados distintos en los mecanismos de cooperación interconfesional. Los grupos de turistas, por una parte, y los ortodoxos rumanos, por la otra, que, además, no desarrollan ninguna acción de carácter proselitista entre la población española, mantienen generalmente una muy fácil convivencia y cooperación con el catolicismo, que suele incluso cederles espacios para el culto, que no es tanta con los grupos de equivalente denominación pero enfocados hacia la población de conversos españoles, potenciándose así la asociación catolicidad-españolidad y diferencia religiosa-extranjería, que resulta una rémora nacionalcatólica y que sigue marcando, a pesar de los decenios transcurridos desde el final del franquismo, en alguna medida, el campo religioso español.

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

Tras los acuerdos de 1992 siguió más de un decenio sin cambios ni mayores negociaciones, en los que incluso en ocasiones desde el Ministerio de Justicia se alentaban posiciones que hasta en la propia nomenclatura resultaban comprometidas, como cuando se denominaba a ciertos grupos religiosos con el término de sectas, nombre que en España resulta muy inadecuado por insultante. Y es que desde el tardofranquismo se tendió, especialmente en lo relativo a la percepción de los grupos más exóticos o con una estrategia de proselitismo más activo, a una estigmatización que incidía en denunciar bajo el recurso al «peligro de las sectas» los modelos religiosos que más se diferenciaban de los católicos o que podían resultar más competitivos por propiciar un número destacado de conversiones desde el catolicismo a esas otras propuestas religiosas. Se evidenciaba la dificultad de conformar en España un campo religioso verdaderamente pluralista, en el que la tendencia a la igualdad de los actores en lid se consolidase, ya que ciertas propuestas religiosas se criminalizaban sin bases objetivas, y comportamientos muy parecidos se enjuiciaban como inaceptables y sectarios en unos casos y como el *súmmum* del compromiso religioso si se proponían por parte de seguidores de la religión tradicional, como evidenció Joan Prat (1997) titulándolo en unas certeras palabras como el «estigma del extraño». La pulsión de control tantas veces citada llegó incluso a conllevar la puesta en marcha de injerencias políticas y policiales sobre el día a día de ciertas minorías religiosas y a que se ahondase la estigmatización social por medio de la labor alarmista y sensacionalista de algunos medios de comunicación.

Casi de modo instantáneo, lo que evidencia que se trataba de una percepción distorsionada y artificial, el peligro de las sectas dejó de aparecer machaconamente en las agendas políticas y periodísticas españolas y el estigma halló otro blanco. En 2001, tras el 11S, y potenciado en 2004 por el 11M, cambió el foco de la estigmatización y se dirigió de forma muy clara hacia el islam. Las sectas dejaron de preocupar de modo general y la palabra dejó de poblar el imaginario colectivo. Allí donde la palabra secta estigmatizaba sin medias tintas, como si de una sustancia miasmática se tratara, a todo miembro de los grupos a los que calificaban como tales, se produjo un cambio de perspectiva, y no se optó ya por enjuiciar al todo por lo que una parte hiciera. Salvo análisis sesgados que creían poder anular a todo el islam por las acciones de algunos de los que se identificaban como musulmanes y en nombre de esta fe asesinaban sin compasión ni misericordia, el estigma no se aplicó a la religión como un todo, la cooperación no se interrumpió, el acuerdo de 1992 siguió vigente, y llegó por tanto lo que se podría denominar



como el ocaso de las sectas (percibidas como fantasmagorías del enemigo implacable solo digno de erradicación), y, en pura lógica, se abrieron nuevas vías de cooperación que amparasen otras propuestas más allá de los acuerdos de 1979 o 1992.

Este notable cambio de orientación tuvo su primer hito con el gobierno de José María Aznar en 2003 y con un grupo religioso al que con anterioridad no pocos analistas habían estigmatizado con el apelativo de secta (e incluso calificaban de destructiva): se trataba de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), que además, en los Estados Unidos, donde tienen sus cuarteles generales en el estado de Utah, es uno de los grupos que más han apostado por la defensa del modelo norteamericano de hegemonía y en el contexto específico de combate contra el denominado terrorismo internacional, ha sido uno de los más claramente implicados por medio de la presencia de fieles de esta iglesia en las agencias de seguridad y en el ejército. Así, contra todo pronóstico, en 2003, la Permanente de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia reconoció a esta iglesia el notorio arraigo. Desde 1989 en que se les reconoció a los musulmanes, y a pesar de haberlo solicitado diversos grupos sin resultados positivos (por ejemplo, los Testigos de Jehová o los budistas), la política del gobierno había sido no acceder a este reconocimiento, que, además, según se plantea en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, era un preludio para la negociación de acuerdos de cooperación. Resulta simbólico que fueran los mormones los primeros en obtener el notorio arraigo y no los Testigos de Jehová, que en España eran más numerosos y mantenían una muy tupida red de centros de culto, pero que presentan una actitud muy crítica con la sociedad moderna en general y con los gobiernos y el poder establecido en particular, que estiman servidores de las fuerzas del mal y que les ha granjeado la animadversión y la persecución en algunos países (incluida la Rusia de Putin). Y, de nuevo, parece aflorar el regalismo español en este asunto: la Guerra del Golfo, y el papel de España al lado de los Estados Unidos de George Bush hijo contra el denominado eje del mal, conllevaron que los mormones fuesen enjuiciados desde el poder con otros ojos: no implicaban un peligro para la conformación de la identidad colectiva española, sino justamente ahora eran vistos como elementos valiosos en la nueva identidad global en cuyo pleno corazón se quería insertar la España de la cumbre de la Azores y que tenía a los Estados Unidos como modelo y al islam terrorista como némesis.

Visto el precedente mormón, en 2006 y bajo el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, y con la evidencia de su destacado arraigo tanto numérico (eran más del triple de seguidores que los mormones), como histórico y de implantación territorial, se reconoció a los Testigos de Jehová el notorio

arraigo. Se pasaba a visibilizar la importancia de la presencia de la bestia negra del pasado, tolerada a duras penas, de la que se aborrecía el proselitismo insistente y el irredentismo ideológico que había llevado en la época franquista a poblar las cárceles militares con unos objetores de conciencia al servicio militar por razones religiosas que fueron modelo y precursores de los posteriores que ya esgrimían solo razones de índole política o ideológica. Se trató de un notable cambio que marcaba el ocaso completo de la estigmatización de las sectas. Al año siguiente la Federación de Comunidades Budistas de España tramitó con éxito, aunque por un exiguo margen (nueve votos a favor, siete en contra y siete abstenciones) este reconocimiento para el budismo, siendo la primera religión que no derivase del tronco abrahámico en alcanzarlo. Por último, en 2010 serán los cristianos ortodoxos, que estaban poniendo en marcha un sínodo episcopal ortodoxo para España y Portugal y contaban, con sede en Madrid, con un arzobispo del Patriarcado de Constantinopla y un obispo de Patriarcado de Rumanía, los que se vieron presionados desde el Ministerio de Justicia para tramitarlo. Se trató de un intento de recomponer y desactivar en alguna medida la maniobra regalista perpetrada en 1992, ya que resultaba claro el cierto desamparo de los ortodoxos rumanos, que ya vimos que eran cada vez más numerosos por el peso de la inmigración, aunque desde luego no todos se considerasen ortodoxos, destacando el peso de los no creyentes y también la importancia de los adventistas. Así, los ortodoxos griegos, que habían complejizado su estructura canónica creando un arzobispado, al estar amparados por el acuerdo evangélico gozaban de privilegios (por ejemplo que los matrimonios que realizaban tenían reconocimiento civil, así como sus ministros de culto) de los que carecían los rumanos, a pesar de contar con una red de parroquias que se acercaba al centenar. Los primeros no tenían gran interés en el notorio arraigo, que no les aportaba nada y, por tanto, las autoridades competentes españolas tuvieron que presionar para que la solicitud de notorio arraigo se presentase con proactividad e incluyese el mayor número posible de interlocutores, los rumanos desde luego, pero, entre otros, también los rusos, cada vez más influyentes, aunque no tuviesen una estructura episcopal específica para España (que dependía del obispo ortodoxo ruso con sede en París).

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

Pero, poco a poco, y en particular desde 2015, aunque por medio de sendas indirectas, y no teniendo la negociación de acuerdos como horizonte, el notorio arraigo se ha ido dotando de mayor contenido y tendiendo a aproximarse a los privilegios de los que gozan los grupos firmantes de los acuerdos de 1992. Un ejemplo lo ofrece el asunto de los matrimonios, pues en la Ley de Jurisdicción Voluntaria<sup>5</sup> se han equiparado en sus efectos civiles los matrimonios religiosos de las confesiones con acuerdos con los de las de notorio arraigo, así como el reconocimiento de los ministros de culto de las segundas con el de las primeras en estos menesteres. Un procedimiento parecido podría aplicarse a otros diversos asuntos que pueden resultar de especial interés, como, por ejemplo, la asistencia religiosa penitenciaria y hospitalaria, donde la diferencia entre las confesiones con acuerdos y las que cuentan con notorio arraigo puede ser tenida por una discriminación, particularmente en un caso tan peculiar como el de los ortodoxos. Incluso se están ahondando interesantes caminos de cooperación y de sensibilización respecto de cuestiones que resultan bien alejados de la habitual gestión de la diversidad religiosa en España. El caso budista marca una tendencia, ya que al ser la única religión reconocida de notorio arraigo que no entronca en la común herencia que comparten judíos, cristianos y musulmanes, presenta retos muy particulares y las soluciones que negocien marcan una tendencia de futuro. Sin éxito, en 1998, la Federación de Comunidades Budistas de España solicitó al Ministerio de Justicia que pusiese los medios para permitir que, de acuerdo con lo que se defendía en diversas sensibilidades budistas, se autorizase que durante un plazo de tres días tras la defunción, el cadáver de los fieles budistas que así lo expresaren, no se manipulara. Este tipo de práctica enfrentaba los modelos de evacuación del cadáver comunes en las religiones con acuerdos, en la legislación española y en los protocolos de policía sanitario-mortuoria. En 2015, tras una negociación en la que se reunieron los representantes budistas con los del Ministerio de Justicia y con una empresa de servicios funerarios, se firmó el Protocolo Funerario Budista, que no solo permite que se respeten los tres días, sino incluso que el cadáver, siguiendo las estipulaciones más exigentes en plazos, las del budismo tibetano, pueda llegar a quedar sin evacuar hasta 49 días para los casos más excepcionales, si así lo estiman conveniente los ministros de culto budistas<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Ley 15/2015, de 2 de julio, ha llevado a la modificación de los artículos 60 y 63 del Código Civil.

<sup>6</sup> Martínez de Villa 2017, el protocolo, en una versión resumida se puede consultar en la página web oficial de la federación budista (<http://www.federacionbudista.es/resumen-del-protocolo-funer.html>).

Se trata de una acción de cooperación que se ha resuelto sin necesidad de firmar acuerdos o reflejarse en reales decretos, sino por medio de una fórmula de pacto puntual, y que satisface una reivindicación que pone a España a la cabeza de los países que, fuera de Asia, presentan una mayor apertura a las peculiaridades budistas en esta cuestión. Se trata, por tanto, de un camino que prelude una actitud mucho más proactiva por parte de las autoridades respecto de la variedad de necesidades de acomodo que las religiones pueden necesitar en la España actual y futura, que se encuentra plenamente inserta en un mundo globalizado que convierte a cualquier religión que exista en cualquier parte en susceptible de tener presencia en nuestro país.

También en el año 2015 se reguló finalmente el acceso al notorio arraigo<sup>7</sup>, que previamente era una figura indeterminada, y cabía la posibilidad de que el Estado tendiese a la arbitrariedad, uno de los más perniciosos ingredientes del viejo regalismo. Ya avanzamos que resultaba incoherente que los mormones hubiesen alcanzado este reconocimiento antes que los Testigos de Jehová, si no es porque mediasen razones diferentes de las meramente jurídicas, estadísticas o sociológicas. En la actualidad los criterios están bien definidos, exigiéndose 30 años de antigüedad en el registro de entidades religiosas español (o 15 si tienen 60 en el extranjero), una presencia en diez comunidades autónomas (incluyendo a Ceuta y Melilla), un número de registros de entidades o lugares de culto que llegue al centenar, una estructura organizativa y de representación adecuada y una presencia y participación social acreditada. Pero estos nuevos criterios son tenidos por más duros que los previamente aplicados y muy probablemente el judaísmo español, que no cuenta con el centenar de registros ni la presencia efectiva en tantas comunidades autónomas como se exige actualmente, no hubiese alcanzado hoy el notorio arraigo y no hubiera podido suscribir un acuerdo, salvo que se abriese a otorgar voz y participación a colectivos de enfoque liberal. Además hay grupos que desde hace años han tenido el notorio arraigo como una meta deseable, por ejemplo los hinduistas, los científicos o incluso los seguidores del paganismo contemporáneo, que ven alejarse la posibilidad, con esta nueva normativa, de poder aspirar a ello. Desde luego ya casi nadie denomina sectas a estos grupos religiosos, como se hacía a finales del siglo pasado, y por tanto su estigmatización pudiera parecer menos evidente, pero esta no deja de perdurar en la legislación y en la práctica colectiva, conformando un campo religioso español que sigue marcado por las subalternizaciones y los privilegios.

<sup>7</sup> Real Decreto 593/2015, de 3 de julio, por el que se regula la declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España.

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

La desigualdad perdura y presenta muchas facetas y una de ellas, la que sirve de base a todas las demás, radica en el laberíntico marco jurídico español relativo a las confesiones religiosas. Y es que, dependiendo de sus grados de reconocimiento y cooperación por parte del Estado, en la actualidad se puede sistematizar una clasificación en cinco niveles, que son también peldaños en el mayor o menor privilegio de las diferentes confesiones que «puede llevar en sí mismo el germen de la discriminación», como ha planteado certeramente José María Contreras (2011, pág. 35). El máximo nivel lo detenta el catolicismo, reconocido en la propia Constitución de modo explícito y cuyas relaciones con las administraciones se basan en tratados internacionales, que han blindado diversos privilegios (algunos revisados en las páginas anteriores) que ningún gobierno, a pesar de haberlo llegado a imaginar en alguna ocasión, se ha atrevido a renegociar o revisar pese a los casi cuarenta años transcurridos desde su firma. En el segundo nivel están las tres confesiones que tienen acuerdos de cooperación firmados en 1992 con el Estado Español y gozan de ciertos privilegios, algunos ya repasados y otros más recientemente alcanzados, como la financiación estatal de sus actividades de índole cultural y educativa por medio de una fundación pública, adscrita al Ministerio de Justicia, denominada Pluralismo y Convivencia, creada en 2004<sup>8</sup>, pocos meses después de los atentados del 11M. De todos modos, en este asunto de índole económica, teniendo en cuenta lo que suele recaudar la Iglesia católica por medio del IRPF, las confesiones con acuerdos reciben una financiación que no llega a una centésima parte y, por tanto, se trata de un tema problemático, que constituye un reto de futuro en el que luego ahondaremos. En tercer lugar están los grupos religiosos reconocidos como de notorio arraigo, aunque sin acuerdos ulteriores y que, como hemos visto, son los últimos en acceder a un estatus de privilegio que, desde 2015 de modo claro, tiende a aproximarse a los de los segundos. En el cuarto nivel encontramos a los grupos religiosos que aparecen inscritos en el registro del Ministerio de Justicia pero sin ulteriores acuerdos ni reconocimientos. La inscripción suele conllevar no solo una cierta mayor protección de los lugares de culto registrados, sino también una simplificación de muchos de los procedimientos administrativos de todo tipo a los que se puede enfrentar un grupo religioso. En este punto hay que recordar que la inscripción en el registro en el pasado se negó a algunos grupos que se autoidentificaban como

<sup>8</sup> [http://www.pluralismoyconvivencia.es/quienes\\_somos/index.html](http://www.pluralismoyconvivencia.es/quienes_somos/index.html).

religiosos. El ejemplo más conocido, pues incluso apareció en los informes sobre libertad religiosa relativos a España emitidos por el Departamento de Estado de Estados Unidos, es el que se refería a la Iglesia de Cienciología. Durante muchos años se les había negado la inscripción como iglesia y tenían que actuar como una asociación de carácter cultural (bajo el nombre de Asociación Civil de Dianética). Desarrollaron una batalla legal que se terminó resolviendo favorablemente para ellos en 2007 y han sido inscritos por parte del Ministerio de Justicia español como entidad religiosa bajo la denominación de «Iglesia de Scientology». Algo parecido había ocurrido años antes, en 2001, con la Iglesia de Unificación liderada a nivel mundial por el ya finado reverendo Moon: tras un largo proceso judicial, consiguieron ser inscritos con el nombre de iglesia, pero en un momento en que el grupo internacional había optado por cambiar su denominación por el de Federación para la Paz Universal. En resumen, de modo claro desde 2007, la inscripción en el registro se ha convertido en un mero acto administrativo en el que no se puede justificar el rechazo de quien lo solicita más que por asuntos de carácter formal y nunca de fondo. No resulta ya aceptable discriminar, como se hacía con anterioridad por parte de las autoridades, si un grupo podía o no, por ejemplo, portar la denominación de iglesia o si se le podía considerar o no religión, un asunto bien difícil de resolver, habida cuenta de que no se dispone de una definición consensual de lo que sería una religión y que la autodefinición no deja de ser un criterio difícilmente rebatible, salvo que se trate de un subterfugio para alcanzar objetivos extra-religiosos ilegales. Pero hay que tener en cuenta que la arbitrariedad característica de este tipo de negativas del pasado no se resolvió más que como consecuencia de sentencias judiciales, es decir, de un modo reactivo y no como consecuencia de la apuesta por una política coherente y coordinada, ilustrando de nuevo que el proceso de reconocimiento del pluralismo religioso en nuestro país no se ha caracterizado por una proactividad que, sin embargo, fue muy evidente en el caso de la conformación del pluralismo político. Por último y en el quinto nivel estarían aquellos colectivos que, a pesar de autodefinirse como grupos religiosos o actuar como tales, no se registran por no estimarlo de interés o por alguna otra razón, o no se ha tramitado completamente, por razones diversas de índole administrativo, su registro por el Ministerio de Justicia. Por tanto, desde el punto de vista jurídico, no son correctamente visibilizados como colectivos de carácter religioso, sino que, generalmente, se legalizan como asociaciones culturales. Un ejemplo notable lo encontramos entre los colectivos de hindúes, que prefieren no registrarse como grupos religiosos, aunque el culto sea uno de sus objetivos primordiales y sus locales de reunión tengan el aspecto de templos en todo o en parte. El procedimiento de registro resulta, por una parte, ciertamente engorroso, pero, por otra, es

posible que para estos grupos de hinduistas caracterizados por la etnicidad, la religión represente un elemento tan definitorio de la identidad colectiva que pueden llegar a estimar que registrar solo como religioso al grupo sería no tener en cuenta otros factores. Pero justamente esta renuncia a registrar a sus grupos y locales en el Ministerio de Justicia resulta un impedimento a la hora de alcanzar los criterios de número de registros que son condición fundamental para conseguir el notorio arraigo en España actualmente.

Finalmente, faltaría reflejar otro conjunto clave en el tema que nos interesa, y que en ocasiones no se hace visible de modo suficiente: los no religiosos y los ateos. Forman lo que se podría enjuiciar como la segunda mayoría en España tras los católicos y que podría alcanzar o incluso superar el 25% de la población y que plantea en nuestro país uno de los mayores retos en un campo religioso que requiere incluir también a estos contextos de increencia para que su análisis resulte plenamente satisfactorio. Se trata de una mayoría/minoría silenciosa por resultar los perfiles de sus miembros muy individualizados, y que no aparecían adecuadamente reflejados en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, ya que esta no ampara de un modo adecuado la libertad de conciencia de quienes no tienen una identidad religiosa fuerte (o de ningún tipo). Se esperaba que pudieran estar mejor ubicados en la reforma de dicha ley que se preparó durante meses en 2009-2010 y que iba a integrar también la libertad de conciencia hasta en el propio título (sería una Ley de Libertad Religiosa y de Conciencia), pero que quedó en meros borradores, manteniéndose todavía hoy un marco legal general que tiene casi cuarenta años de antigüedad y que se confeccionó para una España en la que la pluralidad religiosa y el peso de la increencia eran infinitamente menores que en la actualidad.

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

Quizá uno de los más polémicos y donde la desigualdad de trato es más evidente sea en la financiación. Antes de 2007 el punto fuerte de la polémica radicaba en el complemento que el Estado daba a la Iglesia católica, extraído de los Presupuestos Generales de Estado y, por tanto, pagado por todos los contribuyentes, fueran o no católicos. Se mantenía de modo transitorio desde 1979, porque no se alcanzaba la pactada autofinanciación por la vía de lo recaudado entre quienes ponían en la declaración de la renta la cruz en la casilla de la Iglesia católica. En la actualidad, después de que el gobierno de Rodríguez Zapatero elevó al 0,7% la aportación vía IRPF, se alcanzó dicha

financiación, pero se han abierto otros frentes críticos. Uno enfrenta al papel de necesario intermediario recaudador que cumple el Estado, planteando que la autofinanciación debería hacerse en el seno de las propias instituciones católicas sin intervención estatal, asunto que exigiría denunciar o renegociar el acuerdo de 1979 sobre asuntos económicos, que, además fue el que menos votos a favor tuvo en su día en el Parlamento. Ocasionalmente se dirige también la crítica a la financiación estatal de las tres confesiones con acuerdos de 1992 por parte de la Fundación Pluralismo y Convivencia, ya que se hace de los Presupuestos Generales del Estado y, por tanto, se plantea el mismo problema que con la financiación católica antes de 2007. Y es justamente en este punto donde la polémica se ha redirigido por parte de algunos actores sociales, no buscando que desaparezca la financiación católica vía IRPF, como acabamos de plantear, sino buscando que se generalice y así financiarse solo entre sus propios fieles. En particular los grupos evangélicos representados en la FEREDe han pedido que se incluyan más casillas en la declaración de la renta y uno de los elementos más activos en esta reivindicación ha sido el arzobispo ortodoxo del Patriarcado de Constantinopla (y recordemos que, rocambolescamente, su iglesia se incluye en el acuerdo evangélico), puesto que estuvo en su día la negociación con el gobierno italiano conllevó que se incluyese en la declaración de la renta italiana, en una página completa con una docena de opciones, también a los ortodoxos, además de evangélicos en diversas denominaciones (en Italia no se exige un solo interlocutor como en España y por tanto bautistas, pentecostales, luteranos o valdenses, tienen casillas propias), adventistas (de modo independiente de los evangélicos, lógicamente), ~~musulmanes~~, judíos y hasta budistas e hinduistas. Pero en España, amparándose en una decisión del Ministerio de Hacienda, basada en el débil argumento de que no existe con los evangélicos un acuerdo que incluya este asunto, como sí ocurre con el firmado con el Vaticano, se ha resuelto desfavorablemente la petición, aunque, desde luego, resultaría una opción menos laberíntica que la actual donde tenemos dos modos de financiación, la católica vía IRPF y la de judíos, musulmanes y evangélicos vía Fundación Pluralismo y Convivencia, quedando los demás, incluso aquellos grupos con notorio arraigo reconocido, sin la menor financiación estatal o vehiculada desde el Estado. El recurso a los tribunales internacionales que los solicitantes han planteado puede llevar, en el futuro, de nuevo, a que el modelo español tenga que cambiar hacia una mayor igualdad, pero como consecuencia de tener que adaptarse reactivamente a exigencias externas, en vez de buscar un diseño coherente en este punto, y que no resulte discriminatorio y arbitrario, en especial visto el ejemplo italiano, que presenta un campo religioso en el que el catolicismo tiene un enorme peso. Pero conviene tener presente que Italia parte de una historia bien diferente, careciendo



de las rémoras nacionalcatólicas que en el caso de España, y a pesar de los decenios transcurridos, mantienen una perdurabilidad puntual que casi parece enquistamiento.

Otro reto complejo tiene que ver con la cuestión de la representación colectiva. El paso de un contexto nacionalcatólico, en el que la identidad nacional se imbricaba con una determinada opción religiosa, a otro de pluralidad religiosa, no ha resultado fácil. Frente al recurso de la total separación, que llevaría a que se desvinculase la identidad colectiva (representada en la acción política) de la religión, que radicaría en el estricto ámbito de lo individual, la opción por la cooperación escogida en la Constitución debería conllevar la conformación de contextos de neutralidad estatal. Pero la presencia, en singular, de símbolos religiosos en edificios públicos o contextos particularmente simbólicos, como a la hora de que los altos cargos, representantes populares y otras autoridades lleven a cabo los «rituales» de toma de posesión, ha generado no solo el rechazo desde las opciones de increencia, que querrían que desapareciesen completamente, sino también desde las opciones religiosas no católicas, que podrían desear que se pluralizasen. Los funerales de Estado realizados exclusivamente según el rito católico, en especial si entre los difuntos se encontraban personas que profesaban otras religiones, se han visto no solo como ejemplos de privilegio añejo y desfasado, sino también como actuaciones irrespetuosas y prepotentes. Se reivindica, por tanto, una ley de neutralidad que lime las preeminencias que perduran en no pocos ámbitos y que generan polémica. Un ejemplo que ha tenido un impacto mediático destacado por los enfrentamientos que se han producido, en particular en la Universidad Complutense de Madrid, ha tenido que ver con la perduración de capillas católicas en las universidades públicas. Junto a la solución de su desaparición, el contexto de cooperación constitucional español quizá podría cumplirse satisfactoriamente implementando espacios de neutralidad, que pudieran ser usados por quienes lo requiriesen. Algunas universidades, igual que ocurre en aeropuertos, tanatorios (y sería una solución a potenciar en hospitales, prisiones o cuarteles, entre otros), han optado, del mismo modo que ocurre fuera de nuestras fronteras y en especial en países anglosajones, por construir salas multiconfesionales, que son espacios de neutralidad en los que cabe también un uso no religioso, como lugares de recogimiento y de silencio, además de los usos para el culto.

Otro reto importante, pero que se diluye en el día a día de la convivencia colectiva, tiene que ver con la gestión de la diversidad religiosa por parte de las diversas administraciones. La legislación se aplica de modos desiguales y en ocasiones arbitrarios, a la hora, por ejemplo, de gestionar los lugares de culto, de regular el uso de los espacios públicos (un buen ejemplo lo ofrecen los cementerios municipales y su necesaria adaptación a

la diversidad de modos de realizar las ceremonias fúnebres y la evacuación de los cadáveres), de plantear el día a día de las relaciones con los grupos religiosos, en especial en el ámbito municipal, que es donde se evidencia de modo más claro la cotidianeidad de la presencia (y, en su caso, de la conflictividad) de la diversidad religiosa. A pesar de los esfuerzos de la Fundación Pluralismo y Convivencia y del Observatorio del Pluralismo Religioso en España<sup>9</sup>, que buscan evidenciar buenas prácticas en la gestión pública, esta resulta problemática en ocasiones y puede llegar a generar un notable grado de frustración en los actores religiosos, en particular si estiman que existe un trato desigual, arbitrario o de favor respecto de unos frente a otros.

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

## BIBLIOGRAFÍA

- CALLAHAN, William J. (2003), *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Crítica, Barcelona [Washington, 2000].
- CONTRERAS MAZARIO, José María (2011), *El marco jurídico del factor religioso en España*, Observatorio del Pluralismo Religioso en España, Madrid.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco (2013), «La visibilización de las religiones en España: apuntes para una revisión bibliográfica», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 18, págs. 249-289.
- (2017), «Las minorías religiosas en España: un campo de investigación emergente», en Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao (eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, págs. 299-316.
- MARTÍNEZ DE VILLA, Pablo (2017), «Muerte y budismo en España: orígenes y puesta en marcha del protocolo funerario budista», *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, núm. 10, págs. 118-136.
- PRAT, Joan (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*; Ariel, Barcelona (2.ª ed. 2001; 3.ª ed. 2007).

<sup>9</sup> <http://www.observatorioreligion.es/banco-buenas-practicas>.