

Inmigración, convivencia y pluralismo religioso

Julio L. Martínez

Las culturas conforman y están conformadas por convicciones, visiones globales, creencias, pautas todas ellas que orientan un modo de situarse ante el mundo, ante las relaciones humanas, antes las alternativas del vivir cotidiano. Estos sistemas de orientación global pueden tener un carácter religioso o secular. A la hora de analizar la inmigración, ante la tendencia, que basada en una elección de determinados rasgos de la historia y del presente, agudiza los enfrentamientos, merece la pena apostar por la tendencia opuesta, que, con realismo, haga presente ante la ciudadanía modelos de convivencia entre opciones culturales diversas que se respetan entre sí.

Culturas e interculturalidad

Con verdad se puede decir que toda cultura constituye una aproximación al misterio del ser humano también en su dimensión religiosa. Y con verdad se puede decir que no hay personas sin identidades. Las personas de carne y hueso nacen en una comunidad, con tradiciones, con visiones y valores definidos culturalmente.

Los inmigrantes son personas con identidad, aunque muchas veces se les trate como fuerza de trabajo barata y bien dispuesta para hacer lo que se requiera de ellos, son personas que se han constituido como tales en comunidad, una comunidad en la que han aprendido a sentir, a interpretar la vida y distin-

guir lo bueno y lo malo, lo valioso y lo rechazable. Vienen con su «mundo vital» y tienen derecho a que ese mundo de referencias se respete y puedan preservarlo. Una concepción integral de los derechos humanos no puede minusvalorar el reconocimiento de la identidad, como punto de partida del derecho a construir la comunidad libre de iguales. Y tal reconocimiento de la relevancia público-política de las identidades culturales y religiosas comporta, sin lugar a dudas, algún desarrollo de la integración social en clave intercultural.

Ante el pluralismo cultural y religioso no parece que las políticas de asimilación a la sociedad receptora de los que llegan, ni tampoco las estrategias de segregación sean respuestas adecuadas para replantear la participación de los inmigrantes en la vida social. Hay un modo de plantear la integración entendiéndola no como exigencia a renunciaciones unilaterales de los que vienen, sino como «re-integración» o «integración plural del conjunto de la sociedad» en la que todos hacemos un esfuerzo por re-situarnos.

Aquí la metáfora adecuada nos remite al mundo de lo humano: podemos creer y enriquecernos todos en el respeto a la diferencia. La

apertura a las preocupaciones de otros grupos no significa necesariamente renunciaciones porque éste no es un juego en el cual las ganancias de unos son pérdidas para el resto. En el mundo de la interacción humana sucede permanentemente que lo que fortalece a una parte es muchas veces bueno también para el conjunto del grupo.

La aproximación intercultural constituye una propuesta para articular ese pluralismo desde una estimación positiva de la diversidad y reclamando, al tiempo, una política de actuaciones coherente con esta visión. Pero sobre todo defiende la necesidad de abordar en distintos ámbitos una reflexión serena sobre la nueva situación que, consciente de la complejidad del problema, no esté condicionada por intereses a corto plazo o temores desorbitados.

Una apuesta por la interculturalidad requiere, por lo menos, los ingredientes siguientes: actores plurales y diferenciados con posibilidades reales de expresión y participación; dispuestos a entrar en intercambios significativos y dispuestos a modificar posiciones como resultado de la escucha atenta del otro; convencidos de que, a pesar de las dificultades del proceso, el resultado del mismo cuando se le dedica tiempo y atención suficiente, es bueno para todos;

sensibles a la necesidad de asegurar unidad en lo fundamental y conscientes de que ese servicio a la unidad impone a veces renuncias y obligaciones.

Es cierto que determinadas versiones de la apuesta intercultural parecen sostenerse en una confianza ilimitada en las posibilidades de entendimiento humano. Semejantes visiones idealistas hacen un flaco favor a la propuesta. En realidad la gestión de la diversidad humana, cuando la diferencia es realmente significativa, no es nunca tarea fácil. La relación con otras identidades en conflicto potencial o real genera tensiones a veces muy serias. En cada caso habrá que buscar la mejor fórmula para garantizar el respeto a la diferencia y a los diferentes, sin conculcar los derechos individuales.

Pero cabe razonablemente apostar por que el reconocimiento de la significatividad social y política de los «mundos vitales» distintos a los mayoritarios no tiene que debilitar, sino que más bien puede fortalecer, el compromiso por defender y preservar el marco legal e institucional que garantiza y ordena la convivencia y los intercambios entre identidades diversas en conflicto potencial. No es absurdo creer que los que se sienten reconocidos en la diferencia estarán

mejor dispuestos a respetar y promover ese marco que garantiza su reconocimiento.

Religiones, culturas e interculturalidad

Los pronósticos que vaticinaban que las religiones no lograrían sobrevivir al siglo XX y se convertirían en un fenómeno puramente re-

la gestión de la diversidad humana, cuando la diferencia es realmente significativa, no es nunca tarea fácil

sidual, sin relevancia social alguna, distan mucho de haberse cumplido. A comienzos del siglo XXI nos encontramos con la «sorpresa de lo divino».

En la vieja Europa prácticamente se daba por hecho y asumido que los tiempos de la relevancia social de la religión habían pasado. En esto concordaban tanto los que consideraban la tendencia una liberación del peso de la tradición como quienes se lamentaban ante su pérdida. Casi nadie tenía en cuenta algo que el sociólogo de la religión norteamericano Peter Berger recordaba

con insistencia: la secularización sobre la que se teorizaba no era en absoluto un fenómeno universal; como mucho se limitaba a Europa y a parte de sus gentes; el resto del mundo seguía mostrando el mismo fervor religioso, si no más¹. Así las cosas, no tendría que extrañar la facilidad con que la religión, que nunca se había ido, irrumpió de nuevo en escena y adquirió protagonismo en los análisis de política internacional.

Según aquellos análisis que auguraban la vuelta de la religión, venían malos tiempos para el cumplimiento de la «profecía» weberiana que anunciaba que «los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»². Y soplaban vientos favorables para la gran «revancha de Dios» (como osó titular Gilles Kepel en un influyente libro)³, que finalmente parece haber regresado a la vida de las personas y comunidades, convirtiéndose en

factor significativo en los principales conflictos políticos internacionales.

Haciendo los honores a su adscripción neoconservadora, el politólogo de Harvard y asesor del Pentágono, Samuel Huntington, pronosticaba en *El choque de civilizaciones* que la religión pasaría a ser el factor decisivo en la geopolítica mundial en tanto que fuerza principal de motivación y movilización de las personas. Al tiempo que diagnosticaba el fracaso de la religiosidad institucional que había tratado de *aggiornarse*, reprochándole haber tomado el mal camino de mirar hacia la ilustración crítica. Y añadía que, frente a los empeños de aguar la religión, era el talante neotradicionalista y fundamentalista de religiosidad el más proclive a crecer con el cultivo de la modernidad globalizada del capitalismo neoliberal y la democracia representativa.

En realidad lo que auguraban tan controvertidos análisis⁴ sobre el

¹ P. BERGER, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Barcelona 1994, 45-47.

² M. WEBER, «La ciencia como vocación», en: *El político y el científico*, Madrid 1991, 229.

³ G. KEPEL, *La revancha de Dios*, Madrid 2005.

⁴ Basten dos ejemplos de la crítica contundente que la tesis de Huntington ha recibido: «Se busca una gran mentira que sustituya al marxismo», en: W. PFAFF, «Sobre el choque de civilizaciones, una reconsideración», *Política Exterior* 59 (1997) 94-109, en p. 97. La profesora Martín Muñoz, por su parte, estima que «Huntington construye su teoría haciendo una interpretación sesgada y bastante banal de la historia, selec-

nuevo orden mundial tras la caída del Muro de Berlín, sonaba a un gran desafío a todo el edificio de la modernidad ilustrada.

La etapa de segunda modernidad que caracteriza a nuestro mundo desde el último cuarto del siglo XX ha traído a primera plana de las agendas de pensamiento público la cuestión de la religión. Acaso dé en le diana Vicente Verdú al decir que «Dios se ha labrado un hogar en medio de miles de millones de habitantes progresivamente deshabitados por una cultura que ha pretendido abolir el misterio de las cosas... Nada más antiguo que Dios pero, a la vez, nada más nuevo, transcultural o golosamente exquisito en un mercado que, día a día, sólo expende vulgarizaciones de lo real».

El hecho es que vivimos en sociedades cada vez más abiertas y receptivas a las diversas culturas, en las que resulta imprescindible articular mecanismos que permitan, entre otras cosas, la existencia del pluralismo religioso y eviten situa-

cionando a su conveniencia los momentos conflictivos y eludiendo todos aquellos de intercambio y cooperación que también han caracterizado las relaciones históricas entre las supuestas civilizaciones que etiquetaba a su antojo...», en: G. MARTÍN MÚÑOZ, *Iraq. Un fracaso de Occidente (1920-2003)*, Barcelona 2003, p. 180.

ciones de enfrentamiento por esta causa.

La religiosidad en tierra extranjera

Al ponerle nombre y apellidos a la diversidad, ciertamente aparece el pluralismo de carácter religioso, como expresión de la diversidad cultural, en un contexto social donde hasta hace bien poco el monocultivo religioso católico era tan arrollador que hacía prácticamente invisibles a los pocos espacios religiosos de otras confesiones.

Para el caso de España, los datos del CIS, en mayo de 2005, muestran que la predominancia católica continúa siendo espectacular: un 79,3% de los españoles que se declara católico, frente a un 11,7% que se declara no creyente, otro 4,9% que se declara ateo y un 2% que dice ser creyente de otra religión⁵.

En nuestra sociedad, tanto en la vuelta a escena de lo religioso como

⁵ El 47,1% casi nunca asiste a misa o a otros oficios religiosos, al margen de bodas, bautizos, primeras comuniones o funerales; un 19,7 dice que asiste varias veces al año, un 13,1 alguna vez al mes y llega al 17,2 el porcentaje de quienes acuden a las celebraciones religiosas casi todos los domingos y festivos, incluso un 2,3 va varias veces por semana.

su pluralización, tienen mucho que ver con la inmigración masiva, la cual a su vez no se puede entender sin los procesos de la globalización e interdependencia mundial. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos⁶, que para muchos de los inmigrantes que están llegando a España la dimensión religiosa es un elemento importante de su mundo vital, de sus referencias simbólicas y cultura-

*los que se sienten reconocidos
en la diferencia estarán
mejor dispuestos a respetar
y promover ese marco que
garantiza su reconocimiento*

les. Eso no debería extrañarnos. Primero porque en las zonas de las que provienen, como también en gran parte del mundo, los sentimientos y experiencias religiosas están muy vivas. Y en segundo lugar porque las referencias de carácter religioso adquieren todavía más importancia para el creyente en situaciones de desarraigo. De ellas saca fuerza para

⁶ Aunque no es una materia que se haya estudiado con los métodos científicos con que ya hemos analizado otros perfiles del fenómeno migratorio, esta afirmación se puede dar por ampliamente asumida.

mantener una identidad personal bajo presión, suplir la ausencia de relaciones humanas importantes, y poder así superar dificultades y seguir adelante con coraje.

Por la teoría funcionalista de la religión sabemos que, en situaciones vitales donde la vulnerabilidad, la impotencia y las dificultades se agudizan, la religión actúa como el mecanismo de defensa por excelencia al dar sentido a los acontecimientos desagradables; aportar un nuevo tipo de relación de tipo trascendente, con una autoridad supra-humana, que ayuda a superar incertidumbres, manejar situaciones límite y grandes cambios. Lo mismo que a legitimar las normas que se establecen socialmente, a la vez que también puede cuestionar el orden establecido proponiendo nuevas formas de convivencia; proporcionar elementos que forman parte de la identidad individual y colectiva; y finalmente, favorecer la formación de la identidad especialmente en los procesos que viven los adolescentes.

Una prueba de fuego para nuestra voluntad intercultural

Para la sociedad española, el tratamiento de la religión en los inmigrantes constituye una prueba de su voluntad intercultural. En ella se ilustra toda una complejidad que

no se resuelve con la mera afirmación repetida de que la religión pertenece al ámbito de lo privado.

En un contexto mundial en el cual la significación política de lo religioso es creciente, ya no basta con negar cualquier pretensión de incidir en asuntos públicos desde planteamientos religiosos. Por de pronto, el tratamiento político de la diversidad de credos es una cuestión pública de primera importancia: la financiación de los diversos cultos, la articulación de la participación social de los diversos credos, los límites de esa participación, etc. Pero es que además la mayoría de las grandes religiones y, desde luego, los tres grandes credos monoteístas (judíos, cristianos, musulmanes) no son doctrinas abstractas para el alma en soledad, sino proyectos de convivencia humana, propuestas que incluyen visiones de cómo procurar en bien de la persona en el seno de la comunidad.

Las cuestiones que plantean las creencias religiosas de los inmigrantes no deberían provocar una reacción intransigente. La religión ha ido conformado a lo largo del tiempo muchos elementos del espacio público, muchos tiempos, muchos símbolos... Sobre todo en contextos hostiles, la religión tiene recursos para identificar a un grupo a la defensiva, alimentando tendencias

aislacionistas, pero eso no es necesariamente así.

Un tratamiento adecuado tanto de la religión mayoritaria como de las religiones minoritarias por parte de los responsables políticos y de los líderes de opinión puede ser muy importante de cara a desplegar el potencial equilibrador e integrador de la experiencia religiosa. Parece obvio, por ejemplo, que la fe católica de muchos latinoamericanos puede facilitar su integración en la sociedad española.

Pensando en la sociedad española, en la medida en que sectores significativos de la ciudadanía apoyan credos religiosos no cristianos, es inevitable que esos credos busquen también un reconocimiento público. Plantear los retos actuales como retos nuevos es justificar un tratamiento de «concesiones» a las minorías. Este planteamiento es radicalmente inadecuado. No se trata de concesiones, sino de seguir gestionando la diversidad, de adecuar esa gestión a una sociedad que está permanentemente en proceso de cambio.

Un caso concreto: la ciudad de Madrid

Las ciudades, a causa de la mayor complejidad de las relaciones que

vinculan a sus habitantes, de su más alto nivel de absorción cultural y de la más amplia variedad de su población, han sido siempre y siguen siendo hoy espacios ideales, laboratorios perfectos, en cuyo seno puede experimentarse, tal vez mejor que en otros, la posibilidad de la convivencia religiosa entre sistemas de creencia, no sólo variados, sino también, a veces, contradictorios y opuestos.

En los últimos años, incluso algunas ciudades europeas como Brandemburgo, Bremen y Hamburgo, reconociéndose a sí mismas como ciudades pluralistas y democráticas, han celebrado acuerdos con distintas confesiones religiosas, por supuesto, dentro del sistema político-religioso de la República Federal de Alemania⁷.

Sin llegar a este tipo de acuerdos político-religiosos de esas ciudades alemanas, Madrid se ha convertido en un buen ejemplo de ciudad pluricultural y plurirreligiosa que también hace sus apuestas de futuro. La afluencia masiva de ciudadanos de países iberoamericanos, de Europa del Este, norteafricanos y subsaharianos está cambiando el paisaje urbano de sus calles y barrios.

⁷ J. L. SANTOS y C. CORRAL, *Acuerdos entre la Santa Sede y los Estados*, Madrid 2006, nn. 14 y 15.

La sociedad madrileña se ha caracterizado tradicionalmente por su carácter abierto, su gran capacidad de acogida y su horizonte de universalidad, actuando precisamente la diversidad de contexto constante para la apertura, la acogida y la transformación. En el conjunto de España esas notas se puede decir que definen la identidad de la capital; una identidad, por tanto, muy lejos de las definiciones excluyentes o etnicistas que en otros lugares existen. Para hacer este tipo de afirmaciones es importante apoyarse en los análisis sociales y en el conocimiento de la historia de la ciudad, pero también en la experiencia de muchos que nos hemos incorporado a la urbe madrileña y nos hemos sentido bienvenidos.

No cabe duda de que la acogida tiene mucho que ver con las condiciones de vida en que uno se encuentra, pero las dificultades reales y a veces penosas de muchos cuando llegan a nuestra ciudad como inmigrantes, décadas atrás de otras tierras de España y hoy de otros países, no desmienten el carácter acogedor, cosmopolita y hospitalario de una ciudad, sino que piden activarlo teniendo en cuenta los factores específicos de la integración social.

El desarrollo de Madrid no se puede entender sin la inmigración co-

mo fenómeno vivo, en continuo proceso de cambio y evolución. A mitad del siglo pasado la diversidad la trajeron gentes llegadas del resto de España que buscaban en la capital oportunidades vitales para trabajar y desarrollarse; a partir de la década de los 80 y, especialmente en el último lustro, la diversidad tiene el sabor de los cientos de miles de inmigrantes (más de medio millón), que han elegido Madrid para vivir y trabajar; inmigrantes, con diversidad de situaciones, necesidades y orígenes nacionales⁸.

Cualquier sociedad está llamada a ordenar la diversidad existente en cada momento, para no perder una imprescindible cohesión social. Consciente de esto el Plan Madrid, puesto en marcha por el Ayuntamiento, propone como objetivo axial «trabajar por la convivencia social e intercultural en una sociedad dinámica que se caracteriza por su diversidad». Es una apasionante tarea de gran complejidad, cargada de promesas y posibilidades y atravesada de no pocas dificultades; una tarea

del conjunto de la sociedad y todos sus actores, donde no sobra el esfuerzo de nadie.

Desde luego el momento presente es excepcionalmente importante para que la ciudad de Madrid, siendo fiel a su historia, aproveche la coyuntura y avance creativamente

*para muchos de los
inmigrantes que están llegando
a España la dimensión
religiosa es un elemento
importante de su mundo vital,
de sus referencias simbólicas
y culturales*

para transformarse en ciudad-ícono del diálogo intercultural e interreligioso, un ícono de la ciudadanía cosmopolita, donde se pueda sintonizar con lo mejor de la aldea global.

Manifestaciones urbanas de diversidad

Los lugares de culto de las comunidades inmigrantes en Madrid son espacios urbanos cada vez con más presencia en la ciudad. En ellos, «las comunidades inmigrantes realizan procesos de resignificación y reapro-

⁸ En números redondos, a los 140.000 ecuatorianos se unen unos 50.000 de Colombia, casi 40.000 de Rumania, 33.500 de Perú, 28.000 de Marruecos, 27.000 de Bolivia, 20.000 de la República Dominicana, 13.500 de Argentina, 11.200 de Bulgaria o 10.000 de Brasil, por citar las nacionalidades que superan las 10.000 personas.

piación del espacio urbano»⁹ y se produce la presencia y la interacción de inmigrantes de distintos orígenes que comparten la misma religión. En este sentido, compartir religión abre la posibilidad de encuentro y diálogo interétnico-cultural. Esta interacción entre comunidades inmigrantes en el interior de los espacios religiosos es una tendencia general, pero no absolutamente generalizable. Por ejemplo, en el caso de los espacios religiosos de la comunidad china (fundamentalmente evangélicos y budistas) se observa un predominio de las relaciones intra-comunitarias, lo cual coincide con lo que el conjunto de los estudios sociológicos dicen de la comunidad china.

En Madrid coexisten distintas relaciones entre la comunidad confesional y el lugar físico en el que se lleva a cabo el culto (sea templo, iglesia, mezquita, oratorio, etc.). Unos utilizan durante los fines de semana espacios cedidos por otras comunidades confesionales, como les sucede a las comunidades evangélicas chinas¹⁰ o de países

este-europeos¹¹, así como a ortodoxos que realizan sus celebraciones cúllicas en una Iglesia ortodoxa-griega o en algún templo católico¹². Evidentemente, en estos casos de espacios ajenos cedidos las restricciones de uso se hacen presentes, por ejemplo, en lo que respecta a los símbolos religiosos de los locales.

Otros son centros de culto propios de las comunidades confesionales. Estos espacios hacen posible una gran variedad de usos y actividades en su interior para las poblacio-

nudos de redes de inmigrantes donde se ofrece enseñanza de la lengua española o información sobre empleos.

¹¹ La comunidad rumana es una de las poblaciones con mayor crecimiento en nuestra ciudad. Encontramos rumanos ortodoxos y rumanos adventistas (muchos menos católicos). En Madrid, las comunidades confesionales adventistas rumanas no cuentan normalmente con espacios propios de culto; los comparten con otras comunidades adventistas o de otra denominación.

¹² Espacios religiosos cristianos ortodoxos: los dos colectivos ortodoxos más significativos numéricamente son el rumano y el búlgaro y, en menor número, rusos y ucranianos. Una parte de los ortodoxos rumanos se reúne para sus celebraciones religiosas en un templo católico, en concreto en la Parroquia Nuestra Señora de la Consolación, mientras que la comunidad ortodoxa búlgara utiliza la Iglesia Ortodoxa Griega de la calle Nicaragua en celebraciones que se ofician en tres idiomas: griego, búlgaro y español.

⁹ Sigo aquí el trabajo de: Nueva Sociología (I+D) de la Fundación Pablo VI, *Espacios urbanos e inmigración en el Madrid del siglo XXI*, La Casa Encendida, Madrid 2005, 214.

¹⁰ Los espacios religiosos evangélicos de las comunidades inmigrantes chinas y coreanas se albergan en bajos de edificios de viviendas y generalmente son importantes

nes inmigrantes bajo la forma de la comunidad confesional. Entre éstos están los espacios religiosos de inmigrantes musulmanes de la ciudad de Madrid (inmigrantes del Magreb y de otras procedencias como África subsahariana y Asia), de los cuales podemos destacar dos espacios extensos y polifuncionales como son el Centro Cultural Islámico de Madrid en Ciudad Lineal (Mezquita de la M30) y la Mezquita Abú Bakú de la Unión de Comunidades Islámicas de España en el barrio de Tetuán¹³. Estos lugares se configuran como verdaderos centros comunitarios, donde lo religioso se erige como elemento definidor de identidad de los espacios en torno al cual se llevan a cabo otras acciones.

Entre las comunidades inmigrantes católicas destacan las comunidades polacas, las comunidades filipinas¹⁴ y, por supuesto, las comunidades latinoamericanas. Cuando la comunidad polaca en Madrid comenzó a crecer, la necesidad de un espacio de culto se hizo patente. En un pri-

¹³ Hay otros espacios más pequeños como el Centro Cultural Islámico de Bangladesh en España con un piso alquilado en el barrio de Lavapiés.

¹⁴ Hay comunidades católicas de filipinos (unos 8.000 en Madrid) que se reúnen para sus celebraciones dominicales y en otros tiempos fuertes dentro de alguna de las parroquias madrileñas.

mer momento, siguiendo pautas generales de pastoral migratoria de la diócesis madrileña, se intentó que los polacos se integraran en las parroquias de la ciudad, pero se fue viendo la conveniencia de crear plataformas de celebración católica en lengua polaca con capellanes polacos. Esos espacios religiosos se convierten así en espacios recreadores de la identidad comunitaria y alimentadores, como consecuencia de ello, en nudo primario de red social.

Los inmigrantes provenientes de los países latinoamericanos gozan de la gran ventaja de poder participar en una grandísima cantidad de espacios confesionales católicos en su lengua materna¹⁵. Con todo, también es cierto que la lengua no lo es todo, hay diferencias a la hora de expresarse en las distintas acciones de la liturgia, en los cantos, en la duración o en las relaciones con los sacerdotes, por poner algunos ejemplos, que no hemos de minusvalorar. Los inmigrantes católicos latinoamericanos con frecuencia expresan el deseo de tener celebraciones más «cálidas» y «afectivas» que las que tenemos en la Iglesia española.

¹⁵ Con excepción de los brasileños (unas 11.000 personas en Madrid), aunque es cierto que los de lengua portuguesa no tienen grandes dificultades de participar en misas en castellano.

Un ecuatoriano relataba su experiencia así sobre este punto: «Entre la misa en Ecuador y la misa de acá hay mucha diferencia. La misa allá en el país de nosotros es más larga, dura más tiempo, los padres le aconsejan a uno más, aquí no es así, aquí es media hora y se terminó la misa y ya... En cambio allá es distinto, hasta lo que ellos rezan es dis-

*el tratamiento político
de la diversidad de credos
es una cuestión pública
de primera importancia*

tinto... unas canciones son muy parecidas, otras no, son muy distintas, pero hay pocas que son muy parecidas».

Muchas parroquias católicas de Madrid han creado espacios donde participan los inmigrantes. En bastantes casos cuentan con centros específicos que ofrecen distintos servicios de formación, asesoría legal, ocio, etc., para los inmigrantes (por supuesto, abiertos a todos y no sólo católicos). Poco a poco las distintas comunidades inmigrantes van organizando sus fiestas religiosas propias. En este sentido, merece destacarse, por el movimiento po-

pular que concita, la fiesta de la Virgen del Quinche, que en los últimos años ha reunido a varios miles de ecuatorianos en la Parroquia San Francisco Javier del Barrio de la Ventilla.

Para continuar la investigación

En primer lugar, sería preciso disponer de un «mapa» de la situación de las religiones en Madrid a través del cual se pudiese conocer: a) la historia del arraigo de cada religión en Madrid, así como las particularidades de la forma de vivir su religiosidad en ese proceso de adaptación; b) la red de entidades que son titulares de cada confesión religiosa, su proceso de constitución, cómo se organizan formalmente y cómo están distribuidas territorialmente, y c) el tipo de actividades que realizan, los activos humanos con que cuentan y los recursos de que disponen.

Pero, además de esa «cartografía», parece muy conveniente estudiar el papel de la religión en la integración social de los inmigrantes teniendo en cuenta tres tipos de cuestiones¹⁶.

¹⁶ Dirigida por el Prof. Fernando Vidal y por mí mismo, está en marcha una investigación en el Instituto de Estudios sobre Mi-

El primer tipo de cuestiones estaría relacionada con la consideración del mundo religioso como una comunidad de pertenencia o referencia social. Esto se traduce en la elaboración de un mapa en el que las agencias se consideran como matriz de cada una de las diferentes confesiones. Dichas agencias van desde la gran comunidad religiosa (la principal comunidad que es la formada por todos los creyentes), que, a su vez, se concreta sobre todo en el grupo o comunidad local de referencia (parroquia, mezquita, templo, etc.), pasando por asociaciones o entidades confesionales o cuya entidad matriz de la que dependen es una institución confesional y asociaciones o entidades de inspiración o raíz religiosa o participadas de forma relevante por personas o comunidades religiosas, hasta llegar a actividades informales de carácter religioso y redes de sociabilidad que han tenido una referencia religiosa por haberse formado en ámbitos confesionales.

graciones de la Universidad Comillas, encargada por el CEIM de Valencia, que aborda la influencia del factor religioso en los procesos migratorios, con especial atención a la integración en la sociedad inmigrante. Su área de aplicación es el de la Comunidad Valenciana, pero, sin duda, merecería la pena hacerlo también para Madrid, capital y comunidad autónoma.

El segundo tipo estaría relacionado con la consideración del factor religioso como configurador de la identidad de los sujetos o de comunidades, familias o redes de sociabilidad. En esta cuestión influirán variables como el grado de ascendente de la religión en el marco de sentido del sujeto, el cambio generacional, el papel de la religión en la sociedad de origen y las perspectivas de futuro sobre el papel de la religión en su vida y la sociedad en que se ha integrado. En este segundo conjunto cobran importancia las funciones del empoderamiento ligado a la identidad (cómo la religión hace que las personas saquen fuerzas para vivir, establezcan o fortalezcan relaciones y se representen la realidad de modo creativo); los fenómenos de reconocimiento desde la sociedad próxima de acogida: qué papel juega la religión en la identificación y singularización con que se distingue al sujeto y las dinámicas de solidaridad y rechazo.

Un tercer conjunto de cuestiones tiene que ver con el tratamiento que la sociedad de acogida hace del factor religioso que portan los inmigrantes (sea coincidente con el catolicismo mayoritario o no). En este conjunto abordamos sobre todo la religión como un activo de empoderamiento ligado a los derechos. Se incluyen los dos siguientes as-

pectos: por un lado, la relación de la religiosidad del inmigrante con el marco religioso católico dominante en la sociedad receptora madrileña, tanto como relaciones interconfesionales o, en su caso, como reubicación en la cultura religiosa católica de destino. Por otro, la atención por parte de las instituciones públicas estatales o civiles a la diversidad religiosa y política de multi-confesionalidad. El objetivo aquí es conocer cómo se gestiona la diversidad religiosa, es decir, cómo el factor religioso es incorporado como un factor en el proceso y en qué modo existe promoción pública del ejercicio de la propia confesión.

Participar en la esfera pública de la sociedad civil

El reconocimiento de derechos culturales y comunitarios no es especialmente problemático en el ámbito de la intimidad, de lo estrictamente *privado*, o en el de los espacios confesionales que acabamos de describir. Pero se torna mucho más complejo cuando nos adentramos en el terreno de lo *societario* (sociedad civil) al considerar sus repercusiones públicas, sus efectos reales o simbólicos en la vida de la comunidad plural y, por qué no, la legitimidad de sus pretensiones directa o indirectamente políticas. Estas cuestiones resultan particular-

mente difíciles cuando analizamos identidades con incidencia social fuerte, como es el caso de las creencias religiosas. Aunque en un grado menor que las identidades con pretensiones explícitamente políticas, también las identidades religiosas por su misma naturaleza desbordan el ámbito estrictamente privado al implicar de un modo u otro una concepción de lo que constituye el bien común. Por último la cuestión de participación de los diferentes plantea cuestiones problemáticas también en el tercer ámbito, el de lo estrictamente *político*.

Precisamente donde creo que hay un gran potencial para construir convivencia en Madrid es en convocar a las comunidades de creyentes para que pongan sus mejores galas identitarias a favor del bien común. Lo fácil sería diseccionar las convicciones éticas de las motivaciones religiosas de los ciudadanos creyentes, cuando éstas nos parecen aprovechables y positivas; y desechar las opiniones morales por su carácter religioso cuando nos parecen perjudiciales o desacertadas para el contexto social. Pero a poca honradez intelectual que uno busque, en seguida se percata de que este modo de proceder no es honesto con la realidad.

Obvio es decir que desprivatizar no puede significar ni mezclar religión con el Estado ni dejar que las comu-

nidades confesionales se metan en política como actor partidista, sino abrir el campo a la participación de las voces religiosas y de las asociaciones religiosas en la esfera pública de la sociedad civil.

José Casanova señala tres condiciones según las cuales la religión puede ser legítimamente religión pública: 1) que entre en la esfera pública no sólo para proteger su propia libertad, sino todas las libertades y derechos; 2) que entre en la esfera pública para cuestionar y contestar la autonomía absoluta de las esferas seculares y sus exigencias a organizarse de acuerdo a principios de la diferenciación funcional, sin tener en cuenta consideraciones éticas extrínsecas a ellos, y 3) que entre en la esfera pública para proteger el mundo de la vida tradicional de la invasión tecno-administrativa abriendo a la autocrítica pública y colectiva¹⁷.

La religión ciertamente es un asunto privado, pues es opción personal la elección de uno u otro credo o la ausencia del mismo. Hay un sentido del carácter privado de la fe que es esencial a la experiencia religiosa, por cuanto ésta no sólo tiene que ver con meros actos externos, sino con actos donde entran de manera insustituible la conciencia, la liber-

tad en su sentido más inviolable e intransferible, y la relación personal de intimidad.

«El ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste, sobre todo, en los actos internos voluntarios y libres, por los que el hombre se ordena directamente a Dios: actos de este género no pueden ser mandados ni prohibidos por una potestad

*es importante que las
religiones demuestren su
capacidad de contribuir al
consenso público, al diálogo,
a la convivencia de la
diversidad, y ello en
varios ámbitos*

meramente humana. Y la misma naturaleza social del hombre exige que éste manifieste externamente los actos internos de religión, que se comunique con otros en materia religiosa, que profese su religión de forma comunitaria»¹⁸.

Por tanto, este sentido de la índole privada, personal e íntima de la religión, no debería causar problemas ni al creyente, porque lo considerará esencial, ni tampoco al que no lo

¹⁷ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, pp. 57-58.

¹⁸ Declaración sobre la Libertad religiosa (n. 3) del Concilio Vaticano II.

es, porque pertenece a un ámbito íntimo del otro, garantizado por la comprensión del respeto personal y los derechos del individuo. La controversia empieza, empero, cuando la «privatización» se justifica por una visión negativa del hecho religioso.

Pero las creencias religiosas se comparten, se comunican, y no se esconden. En cuanto hecho abrazado por una amplia cantidad de ciudadanos, con indudables efectos en la vida cotidiana, en las referencias éticas, incluso en el comportamiento político, es preciso tomar la religión como un asunto público. Sin duda, aquí está reclamándose una comprensión diferente de la de aquellos que temen a la religión en la plaza pública y la circunscriben (tal vez con las mejores intenciones) dentro de la conciencia del individuo.

El contenido del derecho a la libertad religiosa

Cuando hablamos de libertad religiosa no se trata de la libertad ni en sentido psicológico (presupuesto esencial de cualquier tipo de libertad y de todo acto auténticamente responsable y humano), ni tampoco se refería a la libertad en sentido moral, en tanto que deber moral de buscar la verdad religiosa, sino que se trata de una *libertad política-jurídica*.

Según declara el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «Este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».

El objeto de esta libertad, en cuanto derecho de la persona, tiene una doble dirección: a) no ser forzados a actuar, en materia religiosa, en contra del dictamen de la propia conciencia, y b) no ser impedidos, cuando actúan en el plano religioso, a hacerlo según el dictamen de la propia conciencia.

En esta línea hay que anotar que la libertad religiosa no se hace depender de los contenidos de las varias y posibles opciones religiosas que se puedan profesar, sino que el contenido es el derecho a esas posibles opciones, es decir, es la *persona el sujeto de este derecho*. Ahora bien, desde esta comprensión de la libertad religiosa, que combina la libertad como «no interferencia» (libertad de) y la libertad como «empoderamiento» (libertad para), las concepciones y prácticas que eventualmente pudieran quedar fuera de juego, no quedan por ser religiosas, sino por ser perturbadoras de la vida social en un grado intolerable.

Liberar a la religión de su asociación con la incivilidad y la irracionalidad

A los partidarios de dar espacio público a las convicciones religiosas una de las cosas que más preocupa es una intencionada asociación de la religión con la incivilidad y el prejuicio.

La religión se piensa como algo útil para determinados momentos donde hace falta un especial aporte de apoyo y de sentido, por ejemplo, para bodas, bautizos y funerales, pero por lo demás es prescindible. De esta suerte, no disuena que haya una mentalidad escéptica e iconoclasta que va desde la indiferencia hasta la hostilidad activa, ni que sea francamente sencillo crear toda una caricatura de las religiones identificándolas con el fundamentalismo religioso como un movimiento que aspira a revocar todas las libertades y las medidas de progreso social. Y, una vez caricaturizada, lanzar toda una sombra de sospecha sobre la incivilidad de la religión.

Tampoco es nada infrecuente que se aproveche la mínima oportunidad para manifestar irritación contra la religión como el factor principal que amenaza la cohesión social y que la divide en grupos antagónicos e irreconciliables. Desde luego

se puede decir que «precisamente por causa y en nombre de Dios es por lo que está permitido y justificado todo, principalmente lo peor, principalmente lo más horrendo y cruel»¹⁹. Pero la honestidad intelectual exige —lo digo con humildad y respeto— no pararse ahí, porque ésa no es toda la verdad.

Francamente, creo que en muchas ocasiones detrás de lo que se da por irracionalidad y o incivilidad de las voces religiosas esconde intereses o ideas partidistas de grupos políticos o sociales, que no aceptan fácilmente que nadie les quite la razón o les contradiga. Tratar de poner remedio a la incivilidad, de aliviar el resentimiento y construir el respeto mutuo mediante la constricción y la reclusión de las voces de los creyentes sólo conseguirá exacerbar los problemas que quiere solventar. El antídoto a la incivilidad es permitir que la religión sea escuchada.

La responsabilidad cívica de los creyentes

Desde luego, a lo anterior hay que añadir que la religión tiene que poner los medios para hacerse escuchar, dentro de un marco plural en el que hay diferentes voces con sus

¹⁹ J. SARAMAGO, «El "factor Dios"», *El País* (18 de septiembre de 2001), p. 26.

propias visiones de lo bueno y sus respuestas de las preguntas cruciales sobre el sentido del ser humano.

Una consideración más matizada de la dimensión religiosa y de sus posibilidades, por supuesto, no es sólo responsabilidad de los poderes públicos. También los líderes religiosos y las diversas confesiones asumen aquí una gran responsabilidad. Porque si la religión es y va a ser importante, también es importante que las religiones demuestren

*La laicidad requiere
respeto por las ideas y las
libertades de los demás*

su capacidad de contribuir al consenso público, al diálogo, a la convivencia de la diversidad, y ello en varios ámbitos.

Y esto se hace demostrando en el diálogo interconfesional e interreligioso una auténtica disposición para la colaboración y la búsqueda de terreno común; ejercitando su potencialidad de promover entre los creyentes equilibrio, arraigo y voluntad de cohesión social; dando cauce a preocupaciones y reivindicaciones legítimas de los colectivos

inmigrantes y, en particular promoviendo la resistencia contra dos enemigos de la experiencia intercultural: el racismo y el fundamentalismo; siendo canales de comunidades transnacionales, ya que, por su propia naturaleza y por su implantación multinacional, las religiones más extendidas se sienten cómodas en un mundo global en el que las fronteras y los espacios territoriales definidos por los Estados nacionales han entrado en crisis y se ven superadas por los acontecimientos.

La comunidad religiosa transnacional puede hacer sentir al inmigrante su apoyo en las diferentes etapas de la aventura migratoria, comenzando por el tiempo anterior a la decisión de emigrar y llegando a la integración en el lugar de destino²⁰; y siendo matrices de ética mundial. El nuevo marco de intercambios globales hace necesaria una ética mundial a la que las religiones pueden hacer una contribución fundamental. Los credos religiosos de-

²⁰ Como muestra el estudio de Helen Rose Ebaugh, ex presidente de la sección de Sociología de la Religión de la American Sociological Association (ASA), y Jacqueline Hagan, codirectora del Centro de Estudios de Migración de la Universidad de Houston, sobre las distintas etapas del proceso migratorio por parte de una comunidad de origen maya en el altiplano de Guatemala.

fienden y alimentan planteamientos éticos universales que abogan a favor de una ciudadanía humana cosmopolita.

No a las «identidades asesinas»

Ello nos obliga a cualificar la defensa de las identidades y su contribución a los intercambios sociales. Y lo hacemos con independencia del posible carácter reactivo y antisocial de ciertos fundamentalismos que, indudablemente, se alimentan de situaciones objetivas y circunstancias concretas que, lógicamente, deberían ser abordadas con atención.

Algo está claro: determinados modos de vivir la identidad se excluyen a sí mismos del proceso intercultural. No todos los programas identitarios son igualmente viables en una sociedad que respeta la diversidad. Hay identidades que enriquecen la comunidad plural y hay «identidades asesinas». Algunas son permeables mientras otras se afirman en la negación de lo diferente. Hay identidades fuertes que no tienen miedo a diluirse en nuevas influencias y otras que, para seguir siendo fuertes, se definen en guerra contra el resto. En definitiva, hay modos idolátricos, fetichistas y agresivos de vivir la propia identi-

dad, incompatibles con la experiencia intercultural.

Dicho lo anterior, también conviene recordar de los peligros de una creciente etnificación, culturización o religiosización de los conflictos sociales. Se puede estigmatizar la diferencia cultural o religiosa como amenaza del orden democrático, acaso para no tener que atender a los mecanismos de estratificación socioeconómica y en la perpetuación de la injusticia social.

Creo que hoy más que nunca se debe explorar la disposición y capacidad de las distintas religiones para realizar una contribución real y significativa a la convivencia en diversidad. Es de la máxima importancia defender esta virtud conviviente de todas las religiones, pero de modo especial del Islam, desde dentro atacado y manipulado por el islamismo y, desde fuera, puesto bajo sospecha integral.

Superando las señales que parecen llevar hacia la confrontación y el conflicto, es el momento de apostar decididamente (una auténtica opción moral) a favor del empeño constructivo de la mayor parte de los musulmanes, expresado en las siguientes palabras de Riay Tatari, imán de la Mezquita Abú Bakú, en un encuentro con el Alcalde poco después del 11-M: «Los musulma-

nes no tienen miedo al resto de la sociedad, porque forman parte de la misma, porque son madrileños igual que el resto de las personas que habitan esta ciudad, pero sí temen que se les asocie con el terrorismo. Islam quiere decir paz y esta palabra es incompatible con el terror».

Desde luego, es en el seno de un estado laico donde creyentes y no creyentes pueden encontrarse y consensuar las reglas de juego que les permitan vivir en armonía fundamental sin renunciar a elementos fundamentales de su identidad. Ello significa, de entrada, aceptar un derecho común que nos obliga a todos.

Una laicidad inteligente y crítica, que tenga cuidado en producir valores comunes y en no crear discriminaciones. La laicidad requiere respeto por las ideas y las libertades de los demás, es la aptitud de no sentirse nunca titulares de verdades definitivas para imponer a los demás, es la capacidad de desmitificar esa pretensión para abrirse a la verdad de los demás. Cabe evitar que la laicidad de la esfera pública se transforme en su negación, el laicismo, sinónimo de indiferencia moral, ausencia de crítica y a menudo sinónimo de intolerancia²¹.

²¹ G. MUCCI, «Laicità e laicismo», *La Civiltà Cattolica* 3706 (2004), pp. 325-333.

Los casos más evidentes y de mayor impacto mediático como la ley que prohíbe el uso de los símbolos religiosos en las escuelas públicas de Francia o la petición, después impugnada, de remover los crucifijos de las escuelas públicas en Italia, muestran el fracaso de un universalismo abstracto y relativista que no puede despolitizar las instancias culturales y tampoco puede igualar las opciones de valor diferentes.

La cultura del diálogo

La necesidad del diálogo entre las diversas religiones se impone desde la cambiante realidad social que viven algunas sociedades inmigrantes. La sociedad madrileña es un buen ejemplo de ello ya que allí las creencias y prácticas religiosas tienen que ver con las posibilidades de trabajar en pro de la convivencia, de robustecer las relaciones interhumanas o de afrontar problemas comunes.

El mestizaje, el diálogo entre personas de distintas nacionalidades, culturas y religiones no tienen marcha atrás. Aún más, en determinados lugares se ha consolidado e intensificado tras la prueba cruel de los atentados, para que no haya confusiones injustas y perversas. Con el propósito de que el diálogo pueda darse realmente la «hoja de

ruta», se compone de tres pilares básicos: el respeto mutuo, el aprendizaje recíproco y la definición de un espacio de libertades que dé cabida a todas las opciones individuales respetuosas con el derecho a la vida y la dignidad de las personas.

Si toda cultura constituye una aproximación al misterio del ser humano también en su dimensión religiosa, es preciso que sepamos acercarnos a todas las culturas con la respetuosa actitud de quien es consciente de que no sólo tiene algo que decir y que dar, sino también mucho que escuchar y recibir. Quien dialoga no sólo habla sino que también escucha, está abierto al misterio del otro, hasta hacer propio todo lo que de verdaderamente humano encierra. Sólo a través de

la inculturación —meterse dentro de la manera de ser del otro— se puede llegar a ser intercultural. Con ello alcanzamos el más granado fruto del diálogo: el encuentro entre personas, pueblos y culturas.

De ese modo, iremos haciendo realidad en nuestra sociedad aquel deseo expresado por Gandhi: *«No quiero que mi casa quede totalmente rodeada de murallas, ni que mis ventanas sean tapiadas. Quiero que la cultura de todos los países sople sobre mi casa tan libremente como sea posible, pero no acepto ser derribado por ninguna ráfaga»*²². ■

²² Citado en: *Nuestra Diversidad Creativa*, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, UNESCO-Fundación Santa María Ediciones, 1997, 49.



Pilar de la Fuente:
Serie «primavera»
Cera sobre cartón, 12 x 8