

7 Puntos de Vista

Cuadernos del Observatorio
de las Migraciones
y de la Convivencia
Intercultural
de la Ciudad de Madrid

Nº 7 - AÑO II - OCTUBRE 2006

Religiones



Foto: Julián Jaén Casillas

"Lo importante no es lo que una persona dice de su fe, sino lo que esa fe hace de esta persona"
(Ibn Hamz)



Puntos de Vista

Cuadernos del Observatorio
de las Migraciones
y la Convivencia
Intercultural
de la Ciudad de Madrid

**OBSERVATORIO DE LAS MIGRACIONES
Y DE LA CONVIVENCIA
INTERCULTURAL DE LA CIUDAD DE MADRID**

Gestionado por la Universidad Autónoma de Madrid

C/ Santa Engracia, 6 - 28010 Madrid
Tfnos: 91 299 49 52 / 91 299 49 53 - Fax: 91 299 49 60
Correo electrónico: obserconvivencia@munimadrid.es
www.munimadrid.es/observatorio

**ÁREA DE GOBIERNO DE EMPLEO
Y SERVICIOS A LA CIUDADANÍA
DEL AYUNTAMIENTO DE MADRID**
Dirección General de Inmigración,
Cooperación al Desarrollo y Voluntariado

**PUBLICACIONES DEL OBSERVATORIO DE LAS MIGRACIONES
Y DE LA CONVIVENCIA INTERCULTURAL DE LA CIUDAD DE MADRID**

Dirección: Carlos Giménez Romero.

Programa Migración y Multiculturalidad / Universidad Autónoma de Madrid

Consejo de Redacción: Nuria Lores Sánchez, Helia I. del Rosario, Jesús Migallón Sanz
(Comité de Coordinación del Observatorio).

Área de Administración: Susana Emper Fernández, Noemí Sastre de Diego.

Puntos de Vista es elaborado por: Área de Investigación (Fernando Barbosa Rodrigues, Begoña Batres Campo, Carmen Chincoa Gallardo, M^a Dolores López-Caniego Lapeña, Adoración Martínez Aranda, M^a Carmen García Fernández).

Edita: Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid. Dirección General de Inmigración, Cooperación al Desarrollo y Voluntariado. Área de Gobierno de Empleo y Servicios a la Ciudadanía del Ayuntamiento de Madrid

Diseño y Maquetación: Donaire y De La Plaza Comunicación, S.L.

ISSN: 1699-6119

Deposito Legal: M-21375-2005

NOTA:

Las opiniones expresadas en los artículos son de la responsabilidad exclusiva de los autores.

Los autores de los artículos publicados mantienen la propiedad intelectual sobre los mismos.

Frase lema: *“Lo importante no es lo que una persona dice de su fe, sino lo que esa fe hace de esta persona”
(Ibn Hamz)*

ÍNDICE

5

Presentación

7

I. La Construcción Política del Islam en el Sistema-Mundo Moderno

Immanuel Wallerstein

Investigador de la Universidad de Yale.

Director del Fernand Braudel Center for the Study of Economies,
Historical Systems, and Civilizations, de la Universidad de Binghamton

18

Guía de lectura
Abstract en inglés

21

II. Creencias Más Allá de Fronteras. Las Experiencias Religiosas en el Contexto Migratorio

Jordi Moreras

Consultoría Tr[á]nsits - Barcelona

47

Guía de Lectura
Abstract en inglés

51

Bibliografía complementaria y sugerencias prácticas

Presentación

Hemos querido dedicar este número de Puntos de Vista, al tema de la Diversidad cultural y la religión.

Actualmente, la intensificación de conflictos intra e interreligiosos debido a la ignorancia o desconocimiento de las tradiciones espirituales, culturales a nivel mundial; el no reconocimiento del Otro, de lo diferente; y el uso simplista y hasta maniquineo, que del fenómeno religioso se hace en diferentes ámbitos, tanto públicos como privados; son factores que obligan esmerar nuestra comprensión sobre un tema de capital importancia para la convivencia, en unas sociedades llamadas a ser cada vez más diversas.

Contamos, esta vez, con la reflexión de Inmanuel Wallerstein en torno a la construcción política del Islam en el sistema-mundo moderno. Wallerstein expone cómo las afiliaciones y los credos religiosos han conocido a lo largo de la historia mundial diferentes estadios de evolución y desarrollo según los contextos geográficos y culturales donde se implantaron y resalta el proceso de construcción política del Islam frente a la creciente secularización de Occidente, destacando cómo dicho proceso, pone de manifiesto contradicciones, resistencias, argumentos y desarrollos decisivos para el futuro mundial.

El artículo de Jordi Moreras titulado Creencias más allá de Fronteras, centra su análisis en el estudio de las expresiones religiosas en el contexto migratorio y de las circunstancias que concurren ante la formulación de intervenciones públicas que intentan regular su presencia en el espacio público, con particular referencia al caso español.

Consideramos que el diálogo interreligioso es un aspecto esencial de la convivencia intercultural. En definitiva se trata de fomentar cauces de comunicación, de comprensión, de tolerancia y confianza, en la construcción de sociedades más plurales pero cohesionadas y en las cuáles, la diversidad religiosa ocupe su lugar. ■

LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DEL ISLAM EN EL SISTEMA-MUNDO MODERNO¹

Immanuel Wallerstein*

Hoy en día, con solo abrir algún periódico publicado en Estados Unidos, Europa u Oriente Medio al menos, encontrará algún artículo sobre el Islam, los islamistas o alguna variante de esta designación. Le recuerdo que, realizando la misma acción en los años cincuenta, le hubiera ocurrido lo contrario. Había poquísimos artículos sobre el Islam en los periódicos, incluso en Oriente Medio. ¿Qué es lo que ha cambiado? Para comprender la situación actual, hemos de trazar la historia completa de la importancia política de las afiliaciones religiosas en el sistema-mundo moderno desde el siglo XVI.

1. El sistema-mundo moderno desde 1500 hasta 1970

Al principio, las afiliaciones religiosas fueron de extrema importancia. Transcurría la época de la Reforma y la Contra-Reforma. Delimitar los conflictos que se daban entre los católicos y los otros (protestantes, anglicanos, humanistas y, en España, judíos y musulmanes) era central para el discurso político.

Las consecuencias políticas incluyeron expulsiones, guerras civiles y persecuciones. La división protestante-católica era tan dominante y profunda que sólo se podía haber aplacado de alguna forma por medio de una división de Europa bajo el lema *cuius religio eius regio*. Este lema, que quería decir que la religión del gobernante definía la religión del estado, fue acuñado en la Paz de Augsburgo en 1555 y fue impuesto inicialmente en el Sacro Imperio Romano, en la zona germánica de Europa.

En ese tiempo, los europeos definían el Islam como una fuerza extra-europea que estaba sitiando Europa. Las primeras conquistas musulmanas del siglo VIII en Europa Occidental habían llegado a Tours, en Francia, y los dirigentes musulmanes gobernaron durante siglos prácticamente todo lo que es hoy España, hasta el momento en que fueron completamente expulsados por las fuerzas cristianas de la Reconquista en 1492. Pero en la misma época, el Imperio Otomano, un imperio musulmán, se expandió hacia el sureste de Europa, llegando a su culmen con el sitio de Viena en 1685. Los otomanos permanecieron en amplias zonas del sudeste europeo hasta finales de la Primera Guerra Mundial.

La historia cultural europea en los siglos XVIII y XIX supuso una importante secularización de los estados cristianos. En muchos países, el conflicto religioso interno se consideró entonces como uno enfrentamiento entre cristianos y librepensadores. Éstos últimos trataron de separar las instituciones estatales de sus conexiones formales e

1 Temática del discurso en la 30ª Conferencia Anual de la Sección de Economía Política del Sistema-Mundo de la Asociación Sociológica Americana, Macalester College, 27 de Abril, 2006.

* Es investigador de la Universidad de Yale. Director del Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations, de la Universidad de Binghamton. Entre sus libros más recientes destacan: *Estados Unidos confronta al Mundo*, ed. SigloXXI, 2006; *Análisis del Sistema Mundo*, ed. Siglo XXI, 2006; *La incertidumbre del Saber*, ed. Gedisa, 2005.

informales con las iglesias cristianas. El Islam pasaba casi inadvertido en Europa en esta época. No fue tema central ni en debates políticos, ni siquiera en el discurso.

Al llegar al siglo XX, todos los estados europeos están zanjando, o intentando zanjarse, cualquier papel político que posean las iglesias cristianas. El debate a menudo era duro pero, por lo general, el proceso de lo que llamamos ahora separación entre iglesia y estado era considerable. Naturalmente, gran parte del mundo no-europeo estaba en esta época, directa o indirectamente, dominada políticamente por los poderes europeos y culturalmente por los valores europeos. En la mayor parte de Asia y Oriente Medio, había fuertes corrientes que clamaban por la "modernización" cultural de estas áreas. Para algunos, esto suponía en la práctica la redefinición de valores religiosos en una dirección paralela a la teología dominante del "protestantismo liberal" que se estaba desarrollando en la zona Europea. Para los que estaban en zonas no-europeas, como los movimientos socialistas y comunistas, supuso un marco no religioso, incluso anti-religioso, para la actividad política.

Esta relegación de la religión como una cuestión que queda fuera de la esfera política llegó a su cumbre en el mundo en el periodo de 1945 a 1970. Esto se puede observar claramente centrando nuestra atención en tres fenómenos de importancia en este periodo. Primero, la definición de la cuestión geopolítica central conocida como la del llamado mundo libre versus el mundo comunista. Aunque el conflicto tuvo dimensiones religiosas, puesto que el mundo comunista era oficialmente ateo y el "mundo libre" atacaba los sistemas comunistas por su coacción a las instituciones religiosas, el debate se formuló en primer término en base a filosofías políticas en competición y no a confesiones religiosas en conflicto.

El segundo fenómeno es que aquellos países que se definieron a sí mismos como "no alineados" en la Guerra Fría estaban, en su mayoría, dominados políticamente por movimientos de liberación nacional. Estos movimientos no usaban las afiliaciones religiosas como categorías significativas de su discurso o su forma de organización. Eran estructuras laicas, y en su mayoría bastante anticlericales, aunque esto variaba en cierta medida dependiendo de las situaciones locales. Por lo general, los grupos políticos de carácter religioso solían ser hostiles para los gobiernos establecidos por los movimientos de liberación nacional o, al menos, se definían a sí mismos como alternativos. Con todo, estos movimientos de carácter religioso no inspiraron el apoyo de la mayoría de la población en estos países.

El tercer fenómeno es el desplome de la resistencia al proceso de secularización del estado del oponente religioso más fuerte, la Iglesia Católica Romana. Este es el fundamento del significado político del *aggiornamento* del papa Juan XXIII, en el cual la Iglesia aceptó la idea de que era legítimo por parte de los estados el hecho de cortar las conexiones formales con las instituciones religiosas y operar en el contexto del pluralismo religioso. La Iglesia Católica Romana se vio obligada a defender su espacio proporcional en la esfera pública, sin atreverse ya a exigir un monopolio.

Para resumir esta breve revisión histórica, podemos decir que hubo una disminución constante y regular de las categorías religiosas como centrales en el sistema-mundo moderno desde 1700 hasta alrededor de 1970. Por supuesto, esto no se ha de exagerar. La religión aún jugó su papel, pero a menudo como una simple señal de afiliación de clase. Existe una broma famosa que definía la Iglesia Establecida de Gran Bretaña, la Iglesia de Inglaterra, como "el partido conservador rezando". Además, reconocido por eruditos y políticos en Gran Bretaña, los miembros de las llamadas iglesias disidentes eran mucho más propensos a votar contra los conser-

vadores – al principio a favor de los liberales y, más tarde, a favor de los laboristas. Y podemos encontrar réplicas de este fenómeno de afiliación eclesiástica como una categoría de clase en gran parte del mundo.

Es bastante claro, no obstante, que el surgimiento de los llamados fundamentalismos en todo el mundo desde alrededor de los años setenta representa un cambio político de cierta importancia. Se ha revertido una tendencia de hace cinco siglos. Y tenemos que preguntarnos por qué ha ocurrido esto y cuáles van a ser sus consecuencias políticas.

2. El sistema-mundo desde 1970

Hay tres cambios fundamentales en la situación mundial desde 1970: el final de la Guerra Fría; el desplome de los movimientos antisistémicos de la "vieja izquierda"; y el estancamiento de la economía-mundo que ha causado la obtención de beneficios de la especulación financiera principalmente con un aumento severo en el grado de polarización. Permítame detallar cada uno de estos aspectos.

El final de la Guerra Fría fue un proceso de cambio radical sobre el cual todos saben o creen saber. Institucionalmente, supuso el fin del régimen comunista no sólo en Europa centro-oriental, incluso en la misma URSS. También supuso el desmembramiento de tres estructuras federales – la Unión Soviética, Yugoslavia y Checoslovaquia – en sus unidades constituyentes (más o menos). Supuso la disolución del Pacto de Varsovia, y la entrada de la mayoría de los estados de Europa centro-oriental en la OTAN y en la Unión Europea.

El final de la Guerra Fría fue generalmente aclamado en los EEUU y Europa occidental como el triunfo político de la democracia sobre el comunismo; y Francis Fukuyama anunció como "el fin de la historia". He sostenido desde el principio que la llamada victoria de EEUU y sus aliados no fue en absoluto una victoria, sino más bien un significativo revés, tanto para su posición geopolítica como para sus valores dominantes².

El final de la Guerra Fría no sirvió de forma adecuada a los intereses geopolíticos de los Estados Unidos por dos razones principales. A pesar de la lucha teórico-ideológica, o incluso quizás a causa de ella, los Estados Unidos y la Unión Soviética habían generado una connivencia tácita a lo largo de la Guerra Fría, estaban vinculados nada más que por el miedo a una destrucción mutua. Ello significaba que la Unión Soviética podía emplear y empleaba su influencia política para evitar que varios países del sur rompieran el equilibrio geopolítico básico entre este y oeste, por miedo a que se llegara a una guerra nuclear. El desplome de la Unión Soviética supuso también el desmoronamiento de este mecanismo de contención. Todo esto tuvo consecuencias inmediatas en la primera guerra del Golfo Pérsico.

La segunda razón por la cual el final de la Guerra Fría no fue positivo desde la perspectiva estadounidense, fue que eliminó completamente la lógica en la que se arraigaban las fuertes alianzas entre los Estados Unidos y Europa occidental, además de las que tenía con Japón y Corea del Sur. Estas alianzas se basaban en compromisos comunes que los unían en la Guerra Fría contra la Unión Soviética. Dichas alianzas, al haber perdido su razón de ser, corrían el riesgo de deshacerse. Y, claramente, hemos observado en la segunda guerra del Golfo Pérsico cuanto se han deshecho.

Los fracasos de los movimientos de la vieja izquierda tuvieron su principal conse-

² Ver *Después del Liberalismo*, México: Siglo XXI de México, 1996 y *La decadencia del poder estadounidense: Estados Unidos en un mundo caótico*, México: Ed. Era, 2005.

cuencia política en la revolución mundial de 1968. En el periodo posterior a 1945, los movimientos de la vieja izquierda se las han arreglado para llegar al poder en todo el planeta – como movimientos comunistas en el llamado bloque socialista, como movimientos socio-democráticos en el mundo pan-europeo, como movimientos de liberación nacional en la mayoría de Asia, África y el Caribe, y como movimientos populistas en la mayoría de Latinoamérica.

Han llegado al poder pero no han cambiado el mundo de forma manifiesta, lo que fue el núcleo de la crítica contra ellos por parte de los revolucionarios de 1968, que retiraron su confianza en esos movimientos. Ya nunca más creyeron en la habilidad de los grupos de la vieja izquierda para garantizar un mundo mejor para el futuro. Al contrario. Declararon que esos movimientos, de hecho, estaban sosteniendo el sistema existente. Este cambio total de actitud derivó, por un lado, en la caída durante el cuarto de siglo siguiente de muchos de los regímenes que estos movimientos habían puesto en marcha y, por otro lado, en la aparición de toda una serie de nuevas tendencias que afirmaban poder reemplazar a los movimientos de la vieja izquierda con otros que siguieran una estrategia distinta, una que estuviera menos orientada hacia el estado y que, de hecho, funcionaría mejor.

Por último, la economía-mundo capitalista, desde los años setenta aproximadamente, ha estado en un ciclo-B de Kondratieff. Esos ciclos-B están caracterizados por funciones estándar: el crecimiento global de las tasas de desempleo y un ataque general en los niveles de sueldo; el desplazamiento de las que en su momento fueron las industrias principales y que ya no son tan provechosas a estados semi-periféricos (los cuales declaran estar "en desarrollo"); el desplazamiento del capital de inversión por el capital que busca sus beneficios en el área financiera; los intentos de reducir costes atacando las presiones gubernamentales que internalizan dichos costes (con el fin de proteger el medioambiente) y buscando la reducción de impuestos al rebajar las protecciones del estado de bienestar. Todo esto, naturalmente, ha ocurrido desde los años setenta y todavía continúa. Al discurso conceptual que acompaña a estos resultados políticos le hemos venido llamando "neoliberalismo".

Mientras un fino estrato de la élite ha aumentado de forma abrumadora su propia riqueza a partir de este cambio en alza de la economía-mundo, y una segunda capa, ligeramente más amplia de dicha élite, ha prosperado de manera satisfactoria en términos de ingresos reales, en conjunto, la situación es al menos difícil económicamente hablando, si no peor, para la gran mayoría de la población mundial. La principal consecuencia política es un temor extendido sobre las perspectivas económicas y, por lo tanto, una búsqueda generalizada de protección, la restauración de una especie de red de seguridad.

Si juntamos estos tres elementos –fin de la Guerra Fría, desilusión con los movimientos antisistema de la vieja izquierda, y estancamiento económico global – uno inmediatamente puede observar por qué el islamismo político se ha convertido en un foco posible del discurso. Para Estados Unidos, ofrecía una imagen de enemigo unificador que podía restaurar el sistema de alianza en su conjunto, dada la ausencia del "comunismo" como fuerza política seria. Para los decepcionados con los fracasos de los movimientos de liberación nacional que aseguraban un futuro mejor (y también un presente razonable), el islamismo político se presentaba como una alternativa unificadora (especialmente en los países de numerosa población musulmana) que afirmaba poder alcanzar los supuestos objetivos de los movimientos de liberación nacional de forma mucho más eficaz. Y para todos aquellos que estaban viviendo con cada vez

mayores temores económicos, ofrecía bien un chivo expiatorio bien un símbolo de esperanza, en cualquier caso, ofrecía algo concreto y diferente.

3. ¿Qué son los "fundamentalismos" y dónde están?

En los últimos treinta años, hemos visto, por todas partes, el surgimiento de los llamados fundamentalismos – no sólo entre musulmanes, sino también entre cristianos, judíos, hindúes y budistas. Sin duda, las distintas interpretaciones religiosas se han localizado en diferentes áreas geográficas, y cada una de ellas tiene sus propias raíces históricas y variaciones locales. Pero los movimientos que han proliferado en los últimos 30-35 años poseen semejanzas bastante obvias.

La primera es su compleja relación con las estructuras estatales. Por un lado, todos estos movimientos afirman que su legitimidad proviene de instancias más importantes que el estado. Afirman que los mandatos morales de sus autoridades y textos religiosos tienen prioridad sobre cualquier cosa que los estados promulguen u ordenen. Resumiendo, las leyes de Dios (según las interpretan estos movimientos) desautorizan las leyes del estado, que son simplemente leyes de seres humanos.

Sin embargo, al mismo tiempo que estos movimientos alegan doctrinas tan anti-seculares y anti-estado (y efectivamente actúan en base a ellas de forma bastante flagrante), buscan por todos los medios posibles conseguir el poder del estado. Justifican esta actitud diciendo que el estado ha de legislar con las leyes de Dios; de esta manera las imponen por la fuerza sobre todos los que no son creyentes en algún grado. Naturalmente, en la actualidad tales grupos han obtenido el poder del estado en varios lugares durante los últimos años y no sólo en el mundo islámico. Por ello, podemos ver cuáles son las consecuencias de esta perspectiva contradictoria del estado.

Estos movimientos tienen también otro papel ambiguo con respecto al estado. Tienden a declarar que los estados han fallado en sus obligaciones de proporcionar servicios sociales básicos a la mayor parte de la población. Muy frecuentemente esta afirmación es correcta. Sienten que sería inútil pedir a las autoridades estatales corruptas que rectifiquen esta forma errónea de cumplir con su obligación, tal y como los movimientos religiosos conciben estas obligaciones; por tanto, algunos de los movimientos han creado instituciones paralelas que sustituyen a las estatales. Crean escuelas y administraciones. Tienen sus propios trabajadores sociales (o equivalentes) para ayudar a individuos y familias a resolver sus problemas cotidianos, ya sean materiales, sociales o psicológicos. A menudo tienen instituciones para-judiciales para ocuparse de las violaciones de normas morales, sean éstas criminales o civiles. Resumiendo, dado que el estado no ha conseguido cumplir con sus obligaciones correctamente, ellos buscan convertirse en el estado *de facto* cuando no *de jure*.

La asunción de este papel paralelo al estado tiene la doble consecuencia de, por un lado, atraer un gran apoyo popular de las personas que se han sentido decepcionadas o, incluso peor, ignoradas por el aparato formal del estado; y, por otro, la de debilitar y deslegitimar las estructuras estatales aún más, por el hecho de realizar estas funciones.

Frecuentemente se sostiene que los llamados movimientos fundamentalistas son anti-modernidad. Esto es bastante incorrecto. Sin duda, su ideología tiende a ser formulada en términos de revivir las reglas morales que se reivindican como la tradición verdadera y dicen ellos, que funcionaban en épocas anteriores. En realidad, esto es sólo cierto parcialmente. Algunas de las que llaman reglas tradicionales se han reinventado recientemente. Otras se refuerzan de manera más rígida que en épocas anteriores. Pero

incluso cuando las reglas parecen arcaicas en cuanto a los sistemas de valores modernos (particularmente en relación con las reglas de género), de hecho son propuestas como una forma de tratar con realidades de la actualidad, o realizan el intento de seguir objetivos laicos (como la consolidación del nacionalismo).

Uno de los aspectos en los que podemos fijarnos es que la mayoría de estos movimientos son perfectos expertos en el uso de tecnologías ultra-modernas, considerando esto absolutamente legítimo y atrayendo, de este modo, el apoyo de estudiantes de ciencia e ingeniería en sus zonas de concentración. Estos movimientos raramente abogan por el regreso romántico a la vida pre-moderna, a diferencia de los movimientos del cristianismo evangélico del siglo XVIII (como los Amish) que todavía perduran como grupos aislados entre nosotros. De esta forma, estos movimientos deberían considerarse como formas alternativas de modernidad. No sólo son modernos, sino también proselitistas. Por lo general, buscan imponer su versión particular de la modernidad en el mundo entero y, concretamente, en todos aquellos que viven en los estados que están dirigiendo.

4. ¿Por qué se escoge el Islam?

Si estos movimientos existen en casi todas las áreas geográficas del mundo, con agendas muy similares, ¿por qué el Islam recibe tanta atención? Ningún otro movimiento religioso "fundamentalista" politizado recibe una atención comparable, tal vez con la excepción de los llamados cristianos de derechas, cuya base está en las iglesias evangélicas cristianas. Estas dos corrientes de movimientos religiosos forman pareja. En Sri Lanka, por ejemplo el movimiento Tamil es laico pero sus adeptos son mayormente hindúes. Están luchando contra un gobierno cuyo poder de base está en manos de budistas. Los Tigres Tameses más o menos inventaron la idea de las bombas suicidas que, aún hoy, están usando de forma prolongada. Sin embargo, prácticamente todo el mundo relaciona las bombas suicidas con el Islam y los islamistas, no con estos hindúes laicos. Con lo cual algo más está pasando aquí.

Una razón es obvia. Los islamistas políticos han identificado los Estados Unidos como la fuerza rectora del mal en el mundo, y se han puesto a atacar a los Estados Unidos abierta y directamente. También han estado atacando a los musulmanes, por supuesto, y especialmente a los regímenes y gobernantes musulmanes que ellos consideran herejes puesto que actúan en conspiración con los Estados Unidos. Tenemos incluso una forma abreviada de hacer alusión a este fenómeno: el 11S.

También es obvio que la imagen de una ingente y constante amenaza por parte de los llamados "terroristas islámicos" ha servido para los intereses políticos del régimen de Bush. Esto explica por qué se ha hecho todo lo posible para arraigar este concepto en la conciencia popular. "Terrorismo" es un concepto inherentemente ambiguo y, por ello, se ha aplicado de forma difusa, a menudo sobrepasando los deseos y expectativas de todos. En un espacio geopolítico caótico, este tipo de conceptos ambiguos, aunque impactantes, son difíciles de manejar, más difícil de erradicar y aún más difícil de contener.

Puesto que en la actualidad los musulmanes están distribuidos aproximadamente por todo el planeta y puesto que en muchas zonas, los musulmanes forman parte de las minorías que sufren opresión, el extremismo islámico se convierte en una cuestión clave que varias estructuras de poder local encuentran útil para justificar sus políticas represivas y, de esta manera, buscar apoyo político de los Estados Unidos y otros poderes pan-europeos. De ese modo, esta piedra, aunque rueda, empieza a criar bastante musgo.

Entonces, podemos volver a recordar conflictos que habían sido enterrados hace

mucho tiempo: las Cruzadas y la larga y triunfante resistencia por parte de los musulmanes a la ocupación cristiana de Palestina en el siglo XII. No es que haya mucha gente interesada hoy en día en revivir, literalmente, las Cruzadas. No obstante, esta referencia sirve como legitimación tenue de los sentimientos actuales.

Es aquí, de hecho, donde aparece Israel. Cualesquiera que sean las actitudes y motivos de los israelíes y los judíos de otras partes del mundo, está claro que la existencia y las políticas de Israel son la manzana de la discordia entre la gran mayoría de los musulmanes y los cristianos (por más que lo sean nominalmente). En ambos lados, se da una combinación explícita entre cristianos y judíos en términos políticos; la cual, cuando se piensa, es francamente extraordinaria, teniendo en cuenta lo reciente de las terribles consecuencias del histórico anti-semitismo cristiano para los judíos. Pero la política como siempre, crea extraños compañeros.

Es de gran utilidad, así pues, para los estados con una importante población musulmana enfatizar el carácter islámico como forma de identificación y refuerzo nacional. A los movimientos más laicos les resulta difícil evitarlo. Puedo dar dos ejemplos. En 1955, estudiantes argelinos en Francia organizaron la *Unión General de Estudiantes Musulmanes Argelinos*³ (UGEMA). Considerando el hecho de que UGEMA se formó por el *Frente de Liberación Nacional*⁴ (FLN), un movimiento de liberación muy laico; y considerando que la gran mayoría de los estudiantes argelinos en Francia eran bastante laicos, ¿por qué pusieron la palabra musulmán en su denominación? La respuesta es muy sencilla. Para distinguirlos del grupo anterior, la *Unión General de Estudiantes Argelinos*⁵ (UGEA), que tenía miembros musulmanes, cristianos y judíos y, lo que era más importante, que se oponía a la idea de la independencia de Argelia. Con su referencia al Islam, UGEMA estaba proclamando su nacionalismo.

Doy un segundo ejemplo. El partido *Ba'ath* era, en su origen y en la práctica, un movimiento pan-arabista muy laico, radical. De hecho, su fundador era cristiano. Este partido finalmente llegó al poder tanto en Siria como en Irak, y Saddam Hussein, como es sabido, era Ba'athista. Su régimen no sólo era laico, sino que además se mostraba extremadamente enemigo de los grupos islamistas. Sin embargo, después de la primera Guerra del Golfo, Saddam Hussein empezó a asumir una forma de vestir islámica, aunque de una manera ligera. Era su manera de reforzar el nacionalismo iraquí y reducir la oposición interna a sus políticas.

Aquí nos situamos hoy. Vivimos en un mundo con violencias múltiples cometidas en el nombre de oposiciones culturales construidas entre un Islam y un pan-europeísmo (que apenas esconde su carácter cristiano) reificados. Mientras los conflictos políticos persistan, estos conceptos seguirán auto-reforzándose y perpetuándose. El análisis racional no tiene mucho impacto en el control de la imaginación popular. La pregunta es simplemente cuánto tiempo podrán durar, puesto que la mayoría están contruidos sobre paja. Lo que pasa en el mundo de hoy es mucho más que un debate sobre valores e instituciones religiosas.

5. La izquierda y el islamismo político

La izquierda internacional no ha sabido cómo manejar este surgimiento de los "fundamentalismos" religiosos. Concretamente, se han mostrado completamente inseguros

3 N.T. Union Générale des Étudiants Musulmans Algériens

4 N.T. Front de Libération National

5 N.T. Union Générale des Étudiants Algériens

al no saber si, como sugieren algunos, deberían saludar su aparición como una nueva variedad de movimientos antisistémicos o si, en el otro extremo, deberían considerarlo un importante enemigo de los movimientos y valores de la izquierda, como una nueva variedad de movimientos cercanos al fascismo. Según la mayoría, gran parte de los movimientos de izquierdas han respondido diciendo muy poco y relegando su opinión para observar las consecuencias políticas del surgimiento de dichos movimientos.

Existe una buena razón para esta ambigüedad. Por un lado, la izquierda es la heredera de los movimientos que sienten, más o menos como Marx, que los valores religiosos son el opio del pueblo. Por supuesto, siempre ha habido izquierdistas que han propugnado valores religiosos, pero también es cierto que representaban una minoría dentro de los grados de la izquierda internacional y ya era bastante el hecho de ser tolerados por los demás. Por eso, es natural que el mundo político de la izquierda actual eche una ojeada escéptica, si no francamente hostil, a los movimientos políticos del fundamentalismo basado en la religión.

Por otro lado, la izquierda internacional se encuentra muy a menudo que estos movimientos están luchando contra los mismos enemigos contra los que ella lucha. Concretamente, la izquierda y la mayoría de los movimientos "fundamentalistas" (aunque especialmente los islamistas) consideran a los Estados Unidos (en general y en su versión del régimen de Bush en particular) como la principal estructura que sigue manteniendo el sistema-mundo actual y, por lo tanto, la principal fuerza a la que oponerse. La antigua sabiduría política dice que el enemigo de mi enemigo es mi amigo.

Si nos fijamos en el principal punto de encuentro de la izquierda mundial en la actualidad, el Foro Social Mundial (FSM), inmediatamente nos damos cuenta de varias cuestiones. Mientras que algunos movimientos de carácter religioso acuden e incluso tienen un papel importante (por ejemplo, los movimientos cristianos de izquierdas de Brasil), ningún movimiento "fundamentalista" de creencia religiosa se reúne en este foro. La segunda cuestión que hemos de tener en cuenta es que ni el "fundamentalismo", en general, ni el islamismo político, en particular, parecen ser parte del orden del día en el debate. En un foro en el que se habla prácticamente de todo, la ausencia de dicho debate es llamativa. Incluso cuando una de sus reuniones más importantes tuvo lugar en un país musulmán – la reunión de Karachi, en Marzo de 2006 – este tema no apareció en el orden del día.

Por supuesto, para la izquierda, el "fundamentalismo" religioso no es el único asunto espinoso. Está también la cuestión del papel que se le ha de asignar a los movimientos política o intelectualmente "etnicistas" o "indigenistas". No obstante, bien al contrario que los movimientos "fundamentalistas", los movimientos "etnicistas" o "indigenistas" no sólo han participado activamente en el Foro Social Mundial, sino que además muchas personas se han movilizado para intentar conseguir una mayor participación.

Seguramente exista algún debate sobre la actitud que se debería tomar ante ellos. Ha habido críticos, desde la perspectiva tradicional de la vieja izquierda, que han sostenido que los movimientos "etnicistas" o "indigenistas" dividen a la izquierda y son poco fiables a largo plazo porque se niegan a reconocer una cuestión clave como es la clase social. Pero al menos la cuestión se debate, de hecho a voces y apasionadamente, pero también de forma inteligente, como un punto estratégico básico de la izquierda en el mundo del siglo XXI.

Uno podría pensar que el FSM tendría el mismo tipo de debate acerca de los movimientos "fundamentalistas". Sin duda, la mayoría de estos movimientos han sido de derechas en el ámbito político; lo cual se manifiesta entre los principales movimientos

cristianos, judíos, hindúes y budistas. Los únicos ejemplos dignos de mención entre aquellos que en ningún caso son de derechas son los movimientos islamistas. Pero tampoco son de izquierdas de forma inequívoca.

¿Estamos tratando quizás este tema demasiado pronto? Cuando estos movimientos islamistas empiecen a asumir el poder en más y más estados, ¿entrarán en conflicto más directo con los movimientos laicos de izquierdas? Este ocurrió en Irán y de alguna forma también en Sudan y en Yemen. Podría suceder en el Irak posterior a Saddam. En Argelia, los movimientos de izquierdas solían simpatizar, por lo general, con enérgicas medidas de gobiernos, no de izquierdas, en contra de los movimientos islamistas. Por todas partes, la izquierda laica, al igual que en los países de mayoría musulmana, se encuentra atrapada entre su descontento con los regimenes en el poder y sus temores sobre lo que podría sucederles si los movimientos islamistas llegaran el poder. Por consiguiente, ha estado paralizada políticamente.

6. Las próximas décadas

Es, sin duda, demasiado temprano para decir que los movimientos del "fundamentalismo" religioso han pasado su apogeo y están empezando su ocaso como fuerzas políticas cruciales en sus países. Sin embargo, a mi parecer, es probable que se llegue a este punto y, quizás, antes de lo que pensamos. Por ejemplo, hay algunos indicios de que algunos cristianos evangélicos en los Estados Unidos están empezando a replantearse su participación activa en las políticas del partido republicano y están considerando un posible retorno a su actitud tradicional de distanciarse de la escena política. Cuando el partido Bharatiya Janata (BJP) tomó el poder en India, descubrieron que su compromiso con las políticas "fundamentalistas" hindúes constituían un obstáculo para permanecer en el poder, así que claramente moderaron sus opiniones.

En Irán, la presión popular parece haber forzado al régimen, en los últimos veinticinco años, para que permitiera una lenta y sigilosa liberalización de las costumbres con el fin de seguir controlando la situación. Además, en la actualidad, el énfasis central del régimen iraní no está en los valores islamistas, sino en los derechos de Irán para desarrollar completamente su energía nuclear. Esta posición ha sido extremadamente popular en Irán y ha reforzado el mantenimiento del régimen en el poder de forma evidente. Pero la energía nuclear es una cuestión laica y nacionalista, no islamista. ¿No está esto representando un ligero cambio en la ideología? ¿Tendrá consecuencias internas a largo plazo para Irán?

Sin duda, podemos anticipar un debilitamiento del carácter "fundamentalista" de los movimientos basados en la religión, precisamente como resultado de su éxito al alcanzar el poder del estado. La energía nuclear o equivalentes tomarán el puesto de honor en lugar de la *sharia* o la lucha contra el aborto o temas similares. Hemos observado hasta qué punto al alcanzar el poder, los movimientos antisistémicos de la vieja izquierda rompieron con los compromisos de su ideología tradicional y sus promesas políticas. ¿Por qué no habría de ocurrir lo mismo cuando los movimientos "fundamentalistas" lleguen al poder?

La verdadera pregunta no es qué les pasará a estos movimientos como resultado de sus éxitos en las próximas décadas. La verdadera pregunta es qué le ocurrirá a la izquierda internacional y a su mayor representación actual, el Foro Social Mundial, en las próximas décadas. El FSM, después de sólo unos cuantos años de existencia en los que creció sin cesar y llegó a tener un éxito político relativo, se encuentra ante un

momento decisivo.

Desde hace tiempo, había surgido una tensión, ahora más aguda, entre dos grandes grupos. Aquellos que enfatizaban el papel del FSM como un "espacio abierto", un espacio "horizontal" opuesto a las estructuras jerárquicas de algunas internacionales históricas. Y aquellos que piensan que el FSM tiene que convertirse en un locus de acción política concertada a nivel mundial.

La lógica de cada parte es clara. Enfatizar la horizontalidad y el espacio abierto es optar por una amplia coalición de grupos de diferentes clases y proyectos, cuyo único requisito para agruparse es el compromiso de que todos y cada uno de los participantes se opongan al neo-liberalismo y al imperialismo en todas sus formas. Para asegurar la amplitud de la coalición, el FSM no tiene delegados ni aprueba resoluciones. Es simplemente un foro en el que distintos grupos de activistas pueden intercambiar opiniones y aumentar su colaboración práctica fuera del marco del FSM.

Para la otra parte, la estructura horizontal reduce el FSM a un simple "hablar de trabajo", lo cual resulta aburrido y, en última instancia, políticamente irrelevante. El FSM, según ellos, tiene que organizar actividades políticas mundiales. El primer grupo contesta que esta fórmula conducirá rápidamente a la exclusión de aquellos que tienen puntos de vista diferentes y hará que el FSM repita los fallos de las internacionales anteriores. Si el FSM no vence esta división con alguna fórmula que los dos grupos puedan aceptar, se desintegrará.

La ventaja de la fórmula de un foro abierto es obvia. Permite la creación de una gran coalición de movimientos integrados por personas con ideología de izquierdas y se posiciona, de alguna forma, "a la izquierda del centro" – desde lo más moderado hasta lo más radical. Es más, la única pregunta que puede surgir con respecto a este concepto es acerca de las pocas exclusiones que el FSM practica: la de los partidos políticos, la de los movimientos que participan en acciones militares e, implícitamente, la de los movimientos religiosos "fundamentalistas". Yo personalmente lo abriría a todos estos colectivos, siempre que estén comprometidos con la ideología mínima consolidada del FSM: la oposición al neoliberalismo y al imperialismo en todas sus formas. Puesto que la fórmula del foro abierto no permite votaciones, ni delegados, ni resoluciones de acuerdo, existe un riesgo mínimo de que la inclusión de estos grupos en el foro cause algún tipo de "toma de poder" por su parte, cambiando de este modo el carácter del FSM.

Por otro lado, está claro que la actividad política mundial es un elemento esencial de transformación del mundo en este periodo de transición sistémica en que vivimos. Y el FSM, como un foro abierto, no se construyó para participar directamente en esta actividad militante. Así pues, yo estaría a favor de crear múltiples coaliciones *ad hoc* de grupos que estuvieran preparados para participar en campañas específicamente políticas y considerar que estos son frutos del espacio abierto del FSM. Éstas no estarían respaldadas como tal por la colectividad de los presentes, sino que sólo hablarían por aquellos movimientos e individuos que indicaran su adherencia a una campaña política particular.

Sólo en el intercambio intelectual y político de las ilimitadas discusiones en el espacio abierto, y en las múltiples actividades políticas *ad hoc* que se crearán, será donde podemos esperar conseguir la combinación de un frente unido y de actividad política significativa que permita a la izquierda internacional la posibilidad de hacer realidad que "otro mundo sea posible".

Y será este camino hacia la lucidez y la efectividad política lo que nos permita rele-

gar credos y pasiones religiosas a su espacio apropiado en la esfera política pública y ubicarnos, otra vez, en el camino hacia una participación de todos más democrática y una estructura política, económica y social mundial más igualitaria. Si esto ocurriera, en 2050, miraremos hacia atrás el periodo desde 1970 y quizás 2020, a lo sumo, como un intervalo interesante y tampoco cómo la cara del futuro. ■



"La construcción política del Islam en el sistema-mundo moderno", Immanuel Wallerstein.

Resumen:

En este original y crucial ensayo, Immanuel Wallerstein retoma la explicación sobre el concepto "sistema mundo" acuñado por él en 1974, en la obra *The Modern World System*, para explicar el proceso de construcción política del Islam como una "fuerza" opuesta a la creciente secularización de Occidente y de cómo dicho proceso está lleno de contradicciones, resistencias, argumentos y desarrollos, decisivos para el futuro mundial.

Abstract

In this seminal essay, Immanuel Wallerstein takes up again the concept of *world system*, proposed by him in 1974 in his book *The Modern World System*, to offer an explanation of the process of political construction of Islam. The author shows how Islam has emerged as an opposed force to the increasing secularization of the West, and how such a process is full of contradictions, resistances and decisive arguments for the world's future.

Palabras clave:

Religión, Islam, sistema-mundo, secularización, conflicto religioso, "modernización", afiliaciones religiosas, fundamentalismos religiosos, economía-mundo, neoliberalismo, movimientos políticos, Foro Social Mundial.

Ideas principales:

- Las afiliaciones y los credos religiosos han conocido a lo largo de la historia mundial diferentes estadios de evolución y desarrollo según los contextos geográficos y culturales donde se implantaron.
- En la historia cultural de Europa Occidental, el Islam fue persistentemente definido como una fuerza extra-europea, quedando en el olvido la presencia musulmana de casi ocho siglos en la Península Ibérica, y la expansión del Imperio Otomano en el siglo XV por amplias zonas del sudeste europeo hasta finales de la Primera Guerra Mundial.
- En el siglo XX y en los estados europeos, la separación entre la religión y el estado llegó a su cumbre en el periodo de 1945 a 1970. En Occidente la Iglesia Católica Romana aceptó el corte de las conexiones formales entre los estados y las instituciones religiosas, abandonando la exigencia de un monopolio en la esfera pública.
- Las consecuencias del final de la Guerra Fría supusieron un cambio radical en la historia del continente europeo y una reconfiguración de un nuevo orden mundial.
- El islamismo político emerge como foco del discurso y la diana de todas las preocupaciones para los Estados Unidos de Norte América, al dejar de existir la imagen de un enemigo a derrotar, el comunismo.
- En los últimos treinta años han surgido los llamados fundamentalismos religiosos, los musulmanes, los cristianos, judíos, hindúes y budistas con la particularidad de que todos poseen semejanzas.
- Es incorrecto afirmar que los movimientos fundamentalistas son anti-modernidad. Si bien que la formulación de ciertas reglas tradicionales son producto de una reinvencción u interpretación arbitraria, dichos movimientos utilizan de forma especializada,

las nuevas tecnologías de la información.

- Los movimientos de la izquierda internacional no han sabido cómo manejar el surgimiento de los "fundamentalismos" religiosos, de ahí su desconfianza hacia todo tipo de movimiento político basado en la religión.

Glosario de Conceptos:

Islam: Gran religión histórica que nació en la Meca a principios del siglo VII, es hoy religión de Estado en muchos países de Asia, África y está presente en América y en Europa (las minorías de los estados balcánicos y el yugoslavo), por la llegada de trabajadores o de emigrantes, estudiantes o investigadores, árabes, pakistaníes o turcos. (Véase, Enciclopedia del Islam, E. Aguilar, (dto.), Darek – Nyumba, Madrid, 2004, págs. 250-256.

Sistema mundo: Teoría de los sistemas mundo, que tiene sus antecedentes en K.Polanyi y F. Braudel. Los autores S.Amin y A. G. Frank comparten gran parte de sus supuestos con I. Wallerstein, autor de "The Modern World System", 1974. Un sistema mundo es, según Wallerstein, una "unidad compuesta de una única división del trabajo* y múltiple sistemas culturales", que puede estar dotada de un sistema político común, en cuyo caso se trata de un imperio-mundo, o puede no estarlo y entonces es una economía mundo. (Véase Giner, Espinosa, Torres, eds, Diccionario de Sociología, Alianza editorial, Madrid, 2002, págs. 689-690).

Foro Social Mundial: Economistas y otros universitarios opuestos al neoliberalismo ya venían realizando, en Europa, encuentros denominados 'Anti-Davos'. El Foro Social Mundial (FSM), es un proceso de reflexión conjunta, a nivel mundial, en torno de cuatro ejes de discusión: la producción de riquezas y la reproducción social; el acceso a las riquezas y la sustentabilidad; la afirmación de la sociedad civil y de los espacios públicos; el poder político y la ética en la nueva sociedad. (Véase la página Web: <http://www.fsmt.org.co/origen.htm>).

Algunas preguntas para la reflexión:

- ¿Por qué se tiende actualmente a identificar el Islam con fundamentalismo?
- ¿Es necesaria la separación de los credos y afiliaciones religiosas de la esfera política pública?

CREENCIAS MÁS ALLÁ DE FRONTERAS. Las Expresiones Religiosas en el Contexto Migratorio

Jordi Moreras
Consultoría Tr[á]nsits - Barcelona

1. Introducción: A vueltas con lo religioso

El elemento religioso ha estado prácticamente ausente en las aproximaciones académicas al fenómeno migratorio, al ser considerado como un componente de dimensión secundaria y poco trascendente a la hora de interpretar estos procesos y, por tanto, poco relevante para poder explicar sus causas. Si estos análisis constataban la existencia de alguna expresión religiosa entre los inmigrantes, ésta pasaba a ser subsumida dentro del marco de lo cultural, y pasaba a ser explicada como remanencia de un hábito transplantado desde la sociedad de origen. Este desinterés analítico ha sido reemplazado, al menos desde la década de los noventa, por una focalización intensiva respecto a las expresiones religiosas de los colectivos inmigrados. La constatación de que prácticas y creencias religiosas constituyen parte activa de los bagajes, íntimos y colectivos, que acompañan a las personas durante sus tránsitos migratorios, y que se convierten en referencias activas en sus procesos de configuración comunitaria, ha generado una creciente atención respecto a la implicación de lo religioso en estos procesos. El hecho de que esta dimensión también contribuya, en mayor o menor medida, a componer identidades individuales y pertenencias compartidas, también ha despertado el interés de los poderes públicos que, en la definición de sus intervenciones en favor de la integración social de la inmigración, tampoco habían contemplado la variable religión.

En un lapso de tiempo muy corto, en España hemos pasado de ignorar completamente la dimensión religiosa en contexto migratorio, a otorgarle una posición preferente en las aproximaciones analíticas, así como en las intervenciones públicas. De ignorado a ineludible, el factor religioso parece haber adquirido una relevancia explicativa de la complejidad de las realidades migratorias, que no deja de ser sorprendente. En los discursos que hoy en día se elaboran respecto al encaje de la inmigración en España, el componente religioso es citado explícitamente como una de las razones que entorpece o dificulta este proceso. La adscripción religiosa sirve, igualmente, para establecer baremos de "integrabilidad" o de "resistencia a la integración", entre unos y otros grupos inmigrantes. Además, dado el componente emotivo y profundo de estas expresiones, se piensa que el grado de polémica que se genera ante la visibilidad de estas nuevas presencias religiosas en el espacio público, acaba adoptando una dimensión de disputa simbólica.

Todos estos argumentos respecto al encaje de nuevas expresiones religiosas aportadas por los colectivos inmigrantes, surgen de un contexto previo en donde el factor religioso adquiere una determinada prevalencia social. La percepción social que se elabora

respecto a estas nuevas expresiones religiosas, es en buena parte heredera de la dimensión social que previamente tenía la cuestión religiosa en la sociedad receptora. Ante el hecho de que tales expresiones religiosas se incorporen a contextos sociales en donde el factor religioso juega un rol determinado, definido históricamente y asumido (o discutido) socialmente, toda aproximación al estudio de las expresiones religiosas de los colectivos inmigrantes ha de contemplar este contexto de recepción. Del mismo modo, no es posible ignorar la influencia que ejercen estas nuevas expresiones religiosas en la diversificación del panorama religioso de la sociedad receptora. Realidad que no debería limitarse a ser interpretada de una manera exclusivamente sociográfica, situando la presencia espacial de los nuevos cultos, sino constatando las transformaciones que, a través suyo, se generan en la esfera religiosa.

De esta manera, el encaje de las expresiones religiosas que muestran los colectivos inmigrados en su proceso de asentamiento social, reabre cuestiones aparentemente resueltas y redefine algunos de los debates que, respecto a lo religioso, las sociedades receptoras habían formulado. La dimensión plural de las expresiones religiosas en el espacio público, redefine las formas de relación institucional entre lo político y lo religioso. Los marcos de libertad religiosa y de aconfesionalidad requieren ser redefinidos, a partir del momento en que estas presencias religiosas plurales se hacen presentes en el ámbito local. En las agendas políticas locales, las propuestas de gestión y regulación de la diversidad en el espacio público ya no pueden ignorar el factor religioso, sugiriendo las primeras intervenciones reguladoras. En definitiva, un nuevo ámbito de intervención política se abre a nivel municipal, con lo que ello conlleva de falta de experiencia, vacilaciones y rectificaciones¹.

Este texto quiere presentar algunos de los argumentos que componen el estudio de las expresiones religiosas en contexto migratorio, así como algunas de las circunstancias que concurren ante la formulación de intervenciones públicas que intentan regular su presencia en el espacio público.

2. Las expresiones religiosas en contexto migratorio: Un nuevo campo de análisis de la complejidad migratoria

La reconfiguración del panorama religioso en España

En los últimos años, el debate en torno a la prevalencia de lo religioso en la sociedad española parece haberse reactivado, ante la coincidencia de dos fenómenos aparentemente contradictorios: por un lado, el descenso en la práctica religiosa como tendencia acusada desde los años 80 hasta la actualidad, tal como lo demuestran las diferentes encuestas sociológicas (Pérez Agote, A.-Santiago García, J.A., 2005); por otro, la diversi-

1 En los últimos años, nos hemos dedicado a estudiar algunas de las circunstancias complejas que acompañan las intervenciones públicas en materia de pluralismo religioso. Como forma de proponer argumentos y prácticas asumibles por los responsables políticos locales, hemos elaborado algunos trabajos en donde se exponen, de manera teórica, analítica y aplicada, criterios a favor de esta intervención (Morera, 2004, 2005, 2006a y 2006b).

ficación del panorama religioso, debida en buena parte a la inmigración, pero también gracias a la adopción de nuevas expresiones religiosas y espirituales por parte de los españoles. Ser plurales en lo religioso y secularizados en su práctica no son dos estadios incompatibles, sino al contrario, resultan ser dos procesos fundamentalmente complementarios (Beckford, 2003). Ambos son interpretados en el contexto español como indicadores de las transformaciones en el panorama religioso de esta sociedad, a partir de la revisión de la situación de monopolio de la tradición religiosa principal, el catolicismo, y a la introducción de nuevos actores religiosos. La noción de campo religioso, tal como fue desarrollada por Pierre Bourdieu (1971), como espacio relacional y de concurrencia entre los diferentes actores que pugnan por la posesión del capital religioso, deviene especialmente pertinente para ser aplicada al caso español.

La secularización y el pluralismo religioso constatan la pérdida del monopolio en la producción de valores morales que hasta ahora tenía la Iglesia Católica en España (Mardones, 2004; Castillo-Tamayo, 2005). Una pérdida, que no se debe tanto a la irrupción de otros discursos religiosos que compiten por situarse y legitimarse en la esfera religiosa, sino a la capacidad que tienen otras instituciones (Estado, medios de comunicación, mercado) para elaborar otros contenidos morales, que frecuentemente entran en contradicción con los defendidos desde la institución eclesial. A pesar de la pérdida relativa de ese monopolio en el campo de la producción de valores morales, las instituciones católicas siguen manteniendo con firmeza su posición en ámbitos como el asistencial o el educativo. Las opiniones críticas que muestran las encuestas de opinión respecto a la Iglesia como institución podrían ser interpretadas como indicativo de su relativa pérdida de relevancia institucional. La gente se declara no practicante, sin por ello renunciar a su condición de católicos sociológicos. Las referencias católicas, si bien reinterpretadas en forma de valores socialmente asumidos, siguen estando bien presentes. Y ello no se debe tanto a la acción de la jerarquía católica, o a la influencia de movimientos de revitalización doctrinal católica (Neocatecumenales, Focolares, Legionarios de Cristo), sino a la fuerza que mantiene el catolicismo al ser reconocido como tradición, como memoria y como expresión cultural propia de este país.

El descenso en los índices de observancia religiosa no se contradice con la expresión de una creencia que ha mutado en pertenencia a una memoria histórica, o con el hecho de que esta práctica se haya desrutinizado (algo que preocupa a la jerarquía católica, que ve en este proceso un indicador del avance de la "irreligiosidad") y que se haya banalizado en lo doctrinal, aunque no en lo social, puesto que para mucha gente sigue marcando las etapas de la vida: se deja de ir a misa cada domingo, pero se sigue bautizando y celebrando la primera comunión de los hijos, o la gente se sigue casando ante un altar. La no-práctica (o la práctica socialmente contextualizada) tampoco es contradictoria con la identificación con supuestos valores católicos. Un proceso que Hervieu-Léger (2002) ha denominado el desarrollo de una "pertenencia sin creencia", o manifestación de una relación patrimonial respecto a la tradición religiosa, que se encuentra inscrita en la memoria social, y que no necesariamente se expresa a través de la observancia religiosa.

En paralelo a las transformaciones en la esfera religiosa, también se ha modificado el régimen de relaciones con las confesiones religiosas, que cambió sustancialmente tras la restauración democrática en España. Después de cuatro décadas de un régimen que

tenía una única confesión considerada como oficial, hemos pasado a otro que parte de un principio de aconfesionalidad, de libertad religiosa, de cooperación con los cultos reconocidos, si bien sigue manteniendo una relación preferente y asimétrica respecto a la confesión católica mayoritaria. A pesar de que el modelo de relaciones entre Estado-religión comienza a reconocer esta pluralidad religiosa (las dos pruebas más evidentes fueron la aprobación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y los Acuerdos de Cooperación con evangélicos, judíos y musulmanes de 1992), la opinión pública todavía sigue pensando en el catolicismo cuando se hace referencia a la religión en España. Al representar el país como "tradicionalmente católico", no sólo no se cuestiona que las referencias espacio-temporales de esta tradición sigan estando presentes en el espacio público, sino que se juzga comprensible que tales simbologías puedan ser reactivadas en clave emotiva, ante la presencia de otras expresiones religiosas aportadas por otros cultos, que se consideran como elementos foráneos a esta sociedad.

Como el resto de sociedades europeas, y a pesar de que muchas de esas referencias espacio-temporales aparecen formalmente desacralizadas (así, los edificios religiosos en uso en los centros históricos devienen patrimonio local, o las festividades en el calendario laboral se reinterpretan como tiempo de descanso y de ocio), estos "símbolos latentes" actúan como activadores de reacciones frente a nuevas referencias religiosas: ello haría, en palabras de Hervieu-Léger, que los ciudadanos europeos "se indignen ante los 'cambios de la religión', que critiquen la secularización de las iglesias, que protesten contra la construcción de mezquitas, a pesar de que no pongan sus pies en una iglesia, a no ser que la campana suene por ellos" (Hervieu-Léger, op. cit.: 12).

Los "cambios de la religión" que también parecen inquietar a la opinión pública española, se identifican con la presencia de nuevos colectivos religiosos, a través de sus instituciones y símbolos en el espacio público, que no ante las transformaciones en la expresión de las creencias y la espiritualidad en esta sociedad. La pluralización del panorama religioso en España sigue siendo interpretada en clave coyuntural (las expresiones religiosas de los colectivos inmigrados), que no estructural (la diversificación interna en la forma de aproximarse al fenómeno religioso, como resultado de un proceso de individualización y de búsqueda espiritual). De ahí que la lectura que se lleva a cabo de este proceso de diversificación en el campo religioso, sea incompleta ya que no depende únicamente de la existencia de nuevas presencias religiosas, sino también del desarrollo de nuevas dinámicas y tendencias en lo religioso. El compendio de esta diversidad en los contextos de producción y expresión de valores religiosos es mucho más plural de lo que la opinión pública española piensa. Ello no significa que estemos en un mercado de valores religiosos, metáfora recurrente referida a la sociedad norteamericana, con la que se intenta expresar el grado de diversidad que se genera en estos procesos. Pensar en clave de mercado significaría asumir la existencia de una situación de igualdad en el reconocimiento y en la consideración social de estos valores, situación que no es del todo cierta. No todas las expresiones y simbologías religiosas son categorizadas del mismo modo, en el momento en que éstas se hacen presentes en el espacio público. No todas ellas generan el mismo rechazo social, ni la misma comprensión respecto a los valores que representan. Aquellos principios sobre los que las sociedades europeas han instituido sus propias esferas públicas, se muestran como agentes activos a la hora de emplazar como tradiciones propias a unas expresiones religiosas, frente a otras que son categorizadas

como ajenas e importadas a estas sociedades. La formulación explícita de argumentos de exclusión de determinadas expresiones religiosas sobre otras, es indicativo del carácter selectivo de nuestro espacio público.

Creencias y pertenencias transnacionales

El pluralismo religioso contribuye a desdibujar los márgenes que definen lo religioso. Afirmaba Manuela Cantón, que "las fronteras de lo religioso se han vuelto nómadas" (2001: 227). Ello supone que las actuales expresiones de lo religioso interrogan las estructuras internas de las sociedades modernas (lo acabamos de mostrar para el caso español), como también sus límites territoriales externos. Hoy en día se hace difícil abordar lo religioso si no se contempla su dimensión transnacional. La religión y, especialmente las pertinencias religiosas, atraviesan las fronteras nacionales, y se sitúan claramente en una dimensión global (Bastian-Champion-Rousselet, 2001) y transnacional (Levitt, 2003; Østergaard-Nielsen, 2003). Eso significa replantear la relación que tradicionalmente se ha establecido entre religión y espacio territorial, ya sea nación o ciudad, en la que la conocida cita latina *cujus regio, ejus religio* parece haber perdido su vigencia. La globalización, como proceso dialéctico entre global y local, ha favorecido el retorno de las viejas civilizaciones y de las religiones mundiales que se conceptualizan, en palabras de Casanova (2001: 430), "como sistemas culturales significantes y como comunidades imaginadas en competición con las comunidades nacionales imaginadas". Es la síntesis del paradigma de "confrontación de civilizaciones" que popularizó Samuel P. Huntington, con una renovada utilización del mismo principio de *cujus regio, ejus religio*, a partir del cual, poder insistir en relacionar religiones con sus territorios "naturales", y a interpretar cualquier presencia religiosa fuera de su ámbito territorial como un indicador de proselitismo agresivo.²

No obstante, lo que tiene de interés la relación entre expresiones religiosas y globalización, son precisamente aquellas interacciones que se producen en el plano transnacional y que implican a individuos y colectivos, que bien hayan migrado, que se encuentren en su sociedad originaria, o que residan en otras sociedades distintas. Las relaciones transnacionales que se establecen en torno a la vinculación a una determinada comunidad religiosa, en la connivencia que se expresa en el hecho de compartir las mismas expresiones espirituales, o en el debate que se establece entre diferentes interpretaciones y elaboraciones discursivas respecto a la ortodoxia religiosa, concretan la expresión de relaciones de pertenencia a nivel transnacional.

Metodológicamente, el estudio de estas expresiones religiosas transnacionales, requiere de perspectivas bipolares de análisis, que muestren tales expresiones a nivel individual o colectivo en el contexto de las sociedades emisoras como receptoras (Levitt, 2001). Tales estudios demuestran que una de las maneras que tienen los individuos migrantes para mantener una relación activa y efectiva con su sociedad de origen, es a

2 De hecho, cuando Huntington hace referencia a estos proselitismos religiosos, sólo pone como ejemplo al islam y religiones orientales como el budismo o el confucianismo. Deja de lado cualquier referencia a las iglesias cristianas, transnacionalmente muy activas. El mismo José Casanova (2000 y 2001) analiza dos significativas versiones de este transnacionalismo cristiano: el católico y el pentecostal.

través de la reproducción de los patrones de expresión y adscripción religiosa, como forma de mantener vivo el contacto con las referencias de origen. Pero al mismo tiempo, las prácticas religiosas transnacionales también contribuyen a generar alternativos espacios de pertenencia que, a través de su expresión mediante discursos y símbolos de contenido religioso, pueden permitir el acceso de estos individuos a la vida civil y política, ya sea de las sociedades receptoras como las de origen (Levitt, 2002 y 2006). Otros estudios, en cambio, han destacado el trabajo que desarrollan las diferentes organizaciones religiosas transnacionales (Ebaugh-Chafetz, 2002), que explotan intensivamente los lazos y vínculos que relacionan las comunidades que estén presentes en diferentes países, lo que genera una pertenencia mucho más amplia, extensiva y fuerte. Dentro de este marco institucional, menciono aparte merecen los estudios sobre los nuevos liderazgos religiosos cuya legitimidad tradicional es puesta a prueba, ante los nuevos roles que éstos acaban adoptando (Saint-Blancat, 2001). Por último, también hay que destacar aquellos trabajos que muestran cómo las aportaciones históricas de las migraciones y sus expresiones religiosas comunitarias, han contribuido activamente a transformar el panorama y la vitalidad religiosa de las sociedades receptoras (Haddad-Smith-Esposito, 2003).

En el marco de estas relaciones transnacionales, se generan nuevos contextos que ya no pueden ser relacionados únicamente con la idea de la inmigración. Gracias a las nuevas tecnologías de la información, los contactos e intercambios entre individuos que comparten una misma pertenencia a pesar de estar en sociedades diferentes, se intensifican cuantitativa y cualitativamente, sin necesidad de recurrir explícitamente a la movilidad de estas personas (Mandaville, 2000; Kong, 2006). El trasvase de información es continuo, lo que genera nuevos debates en donde unos y otros, estén dónde estén, se sienten implicados. Las nuevas identidades que se crean ya no pueden ser relacionadas con un tránsito migratorio originario, que posiblemente estos mismos individuos no protagonizaron directamente, sino que fueron sus padres u otros familiares los que actuaron como pioneros en la emigración. Las identidades postmigratorias también exigen nuevos conceptos para definir estos contextos. Uno de estos conceptos es el de *diáspora*, entendiendo por ella la situación que media entre la movilidad transnacional, los vínculos identitarios extraterritoriales y la adaptación continua a los particularismos culturales y jurídicos de sus lugares de residencia. La diáspora, más que una condición, una contingencia que se deriva del desplazamiento territorial propio a todo trayecto migratorio, es una construcción continuamente elaborada (una especie de *work in progress*) de ese nuevo contexto social, desde el que poder pensar su condición (extranjeros en esta sociedad y extraños para su sociedad de origen), su continuidad (en forma de identidades que ya no se razonan en clave migratoria), como también su relación con un origen (a veces idealizado, a veces criticado).

Reajustando el sextante: religión y etnicidad

En su estudio sobre el contenido de los discursos multiculturales, el antropólogo Gerd Baumann hacía referencia al factor religioso "no como una referencia inmutable, sino como una situación en un contexto" (Baumann, 2001: 93). Con tal argumentación, Baumann pretendía revisar el carácter reificador y esencialista con que se suelen inter-

pretar las expresiones religiosas en contexto migratorio. Para ello utilizaba la metáfora del sextante, como aquel instrumento utilizado por los navegantes para calcular su posición en relación a un firmamento cambiante. El sextante haría referencia al componente contextual que se haya presente en el uso del componente religioso (como también en el cultural) en las construcciones identitarias de los colectivos inmigrados.

Baumann acierta con esta metáfora contextual para explicar cómo puede actuar el factor religioso a lo largo del proceso migratorio, de una manera mucho menos determinante y más circunstancial de lo que se acostumbra a pensar. Ahora bien, y sirviéndonos de otra metáfora similar que el propio Baumann había desestimado –la figura de la brújula, por el hecho de que siempre indica la misma posición se esté dónde se esté–, creemos que es posible indicar que no siempre los argumentos, prácticas y discursos religiosos que elaboran los individuos inmigrados, se impregnan de ese carácter relativo que se supone del componente contextual al que hace referencia este autor. Ese principio reificador que suele ser criticado en las percepciones que se tienen respecto a lo religioso en inmigración, también puede constituir una estrategia a partir de la cual reconstruir referencias religiosas (o étnicas) en estos contextos. La idea de una brújula, cuya aguja magnetizada siempre marca el Norte, también puede aparecer como símil de una manera racionalizada y consecuente, de seguir las prescripciones que marcan las ortodoxias religiosas o culturales independientemente del contexto o la situación en que uno se encuentre (es decir, “mantener el recto camino”). En el momento en que se dicta la ortodoxia, los heterodoxos también son emplazados, como aquellos que van en contra de la corriente que es prescrita y que, por lo tanto, les hace “perder de referencia el Norte”, expresión especialmente adecuada en este caso.

Las metáforas del sextante y la brújula no se excluyen entre sí, sino que en todo caso se complementan, ya que de acuerdo con lo que propone Baumann, la interpretación reificadora y ortodoxa de una observancia y de una pertenencia religiosa en contexto migratorio, supone también una contextualización de tal referencia a esa nueva realidad social en donde se sitúa.

Esta introducción doblemente metafórica, pretende situar la compleja dimensión significativa que adquiere el factor religioso en contexto migratorio. A la hora de aparecer como elemento sensible para la construcción identitaria y para la vida comunitaria cotidiana en el seno de estos colectivos, el factor religioso recibe diferentes estímulos, ya sea por parte de la sociedad de origen, de la sociedad en la que estos colectivos se instalan, así como también de otros contextos territoriales en donde residan otras comunidades con las que compartir una misma pertenencia religiosa. A pesar del carácter inviable que supone la reproducción literal de las referencias sociales, culturales y religiosas de origen en contexto migratorio, el contexto del que se proviene (en su doble dimensión nacional y local) supone un primer ámbito de influencia sobre las expresiones religiosas, al vincularlas estrechamente a un sustrato cultural concreto. Practicar la fe supone ser fiel a una pertenencia cultural, que como tal fue transmitida dentro del círculo familiar. El desapego respecto a lo religioso, tanto por la práctica como de palabra, se interpreta también como una desafiliación al grupo; de ahí que el doble componente de transmisión y de control social suponga una prioridad fundamental para los procesos de configuración comunitaria de estos colectivos. Desde el punto de vista de la política nacional

de origen, el desarrollo de instancias con voluntad doctrinal representativa en contexto migratorio, propuestas por parte de las autoridades competentes en el país de origen, implica el ejercicio de una influencia notable sobre la dimensión institucional de la práctica religiosa colectiva.

El contexto de recepción que ofrece la sociedad en la que se instalan estos colectivos, también ejerce una influencia de primer orden en los significados de tales expresiones religiosas, tanto individuales como colectivas, tanto públicas como privadas. Tal incidencia se lleva a cabo de dos maneras muy concretas, tanto en el plano de la dimensión de estas expresiones como de su reconocimiento social: por un lado, estas expresiones se ven afectadas por las dinámicas y tendencias en lo religioso que se generan en la sociedad receptora. Un ambiente social secularizado, la existencia de una situación de pluralidad religiosa con lo que supone de relativización de los dogmas religiosos, o las expresiones de una búsqueda espiritual individualizada, ejercen una influencia sobre las dimensiones de lo religioso en el seno de estos grupos. Por otro, la valoración social que se lleva a cabo de las expresiones religiosas entre los colectivos inmigrantes depende fundamentalmente de la manera en que el factor religioso es conceptualizado en estas sociedades. Así, por ejemplo, la relevancia pública que se otorga al factor religioso en sociedades como la norteamericana o la británica, es sensiblemente diferente de la que se elabora en Francia o en España (por poner dos casos bien distintos) y, por lo tanto, la consideración social que se tenga de las expresiones religiosas en los colectivos inmigrados también será distinta. Es lógico pensar que tales expresiones tendrán un encaje social determinado, de acuerdo al lugar que ocupa lo religioso en el debate social.

Por último, existe un contexto global, en el que los colectivos inmigrados se relacionan comunitariamente con otros colectivos con los que se comparte una misma pertenencia religiosa, aunque no cultural o nacional, lo que facilita generar un sentido compartido de vinculación a un corpus doctrinal concreto. Ese sentimiento compartido puede generar una sensibilidad especial por los avatares y circunstancias que afectan a los miembros de este colectivo amplio, estén donde estén, con los que se comparte esta referencia, y se crean y movilizan solidaridades intercomunitarias que se expresan en contextos locales diferentes, y de acuerdo con lógicas que pueden también ser diferentes, si bien se relacionan con las condiciones en que estos colectivos se hayan insertados socialmente, o bien con el clima político que se vive en tales contextos.

Este cúmulo de influencias sobre las expresiones religiosas en contexto migratorio impide mantener el paradigma que formula como posible un transplante inalterado: las formas, significados y orientaciones de tales expresiones religiosas ya no reproducen lo que era propio de origen, a pesar de los intentos que llevan a cabo las instituciones religiosas que se reconstruyen en este contexto. El clásico estudio de Thomas y Znaniecki (1918-1920) sobre la inmigración polaca a Estados Unidos entre los siglos XIX y XX, ya nos indicaba que *no todo quedaba igual* tras el tránsito migratorio, y que las formas de organización social y religiosa de estos colectivos no adquirieron ni su contenido ni su significado original, ante los imperativos que muestra la nueva situación. Es por ello que explorando otras alternativas interpretativas de este proceso, autores como Ebaugh y Chafetz (2000) hablan explícitamente de "cambio adaptativo", proceso a través del cual estas comunidades religiosas buscan un encaje efectivo en un marco social en donde

imperan referencias que poco tienen que ver con el origen. En el caso concreto de Estados Unidos, estas autoras analizan comparativamente las estrategias desarrolladas a nivel institucional por parte de las diferentes comunidades religiosas de origen inmigrante, que adoptan algunas de las características propias del resto de confesiones religiosas presentes en la sociedad norteamericana (como por ejemplo, el congregacionismo, como estructura inspirada en la tradición protestante reformada que favorece la constitución de comunidades que se agrupan voluntariamente). Las nuevas formas de organización religiosa que se adoptan, los roles complementarios que asume el liderazgo religioso, o las estrategias de comunicación con la sociedad que son desarrolladas por parte de estos colectivos, se enmarcan dentro de lo que constituyen las estructuras de oportunidad política (*political opportunity structures*) (Koopmans-Statham, 2000), a través de las cuales estas comunidades religiosas pueden favorecer su incorporación en el espacio público. La cuestión que se plantea es saber de qué manera encaja en las sociedades receptoras, el desarrollo de procesos de institucionalización religiosa que no coincidan necesariamente con aquellos modelos que se establecen como habituales e incluso, en un marco legal, como normativos. Ello, sin duda, podría dificultar su reconocimiento social, invalidando la opción de que estas comunidades pudieran aparecer en el espacio público de una manera activa.

Las comunidades religiosas acaban reproduciendo patrones de etnicidad, de una etnicidad que se interpreta como sinónimo del mantenimiento de las referencias propias de origen. Al menos éste parece ser el planteamiento que suelen defender las primeras generaciones inmigrantes en relación a su descendencia. Autores como Warner y Wittner (1998) o Ebaugh y Chafetz (2000) insisten en considerar que los lugares de culto juegan un rol social y cultural que desborda ampliamente el campo de la práctica religiosa. La reproducción de las referencias étnicas de origen se lleva a cabo mediante la reconstrucción de las instituciones religiosas –si es posible a la manera arquitectónica que era propia de origen–, incorporando prácticas de contenido étnico y con festividades que recuperan el calendario vigente en origen, que dan lugar a ceremonias religiosas formales, o bien mediante prácticas religiosas domésticas y otras prácticas de sociabilidad. Frente a estos argumentos que plantean las prácticas religiosas como una mera extensión de la etnicidad, Chen (2006) propone otra interpretación para mostrar cómo esta observación puede ser un mecanismo, no sólo de reproducción de vínculos familiares y comunitarios, sino también como forma de vincularse a los valores propios de la sociedad en donde se instalan los colectivos inmigrantes. Chen estudia la práctica religiosa entre las comunidades evangélicas taiwanesas en Estados Unidos, mostrando cómo los valores cristianos son proyectados de padres a hijos como parte de sus obligaciones como creyentes, lo que facilita el mantenimiento de los patrones de relación familiar inspiradas por la tradición confucionista, al mismo tiempo que se garantiza su compatibilidad con los valores que se instituyen como propios de la sociedad estadounidense.

La socialización de las nuevas generaciones representa un momento clave para la reproducción y el mantenimiento del vínculo comunitario. En la perspectiva de los padres de familia, la socialización étnico-religiosa que han de recibir sus hijos para ser buenos miembros de la comunidad, les ha de servir para valorar positivamente ese vínculo, que contiene en sí una referencia y una guía, para mantener la relación con esa sociedad de

origen, y al mismo tiempo, para vivir a distancia de una sociedad como la receptora, que a ojos de estos progenitores puede llegar a ser conceptualizada de inmoral. No obstante, desde el punto de vista de los mismos jóvenes, estas expectativas son interpretadas de manera bien diferente: la reproducción religiosa no necesariamente supone una reproducción étnica, pues estas nuevas generaciones interpretan que su pertenencia religiosa les ha de servir como activo a la hora de negociar su incorporación en la sociedad en la que han nacido y/o formado, y no tanto como forma para poder mantener unos vínculos con una sociedad y una cultura, más propias de sus padres que de ellos (para el caso de los jóvenes musulmanes europeos, véase Khosrokhavar, 1997, Jacobson, 1998 y Tietze, 2002). La individualización religiosa se expresa en boca de las nuevas generaciones, que desarrollan una aproximación personal a la doctrina, sin tener que cumplir con una pertenencia que, por definición paterna, les obliga a vincularse culturalmente con la religión de sus padres. La creencia se convierte en una opción personal, y ya no en una herencia familiar autoimpuesta, pudiendo ésta tomar dos direcciones bien diferenciadas: por un lado, el desarrollo de una pertenencia más cultural que cultural, en donde se priorice una conciencia de pertenecer a un colectivo con el que se comparten una serie de referencias, y que se materializa en la celebración de determinadas festividades o prácticas colectivas. Y por otro, la formulación de un cumplimiento estricto de la ortodoxia, tanto en lo que hace referencia a la práctica y la ritualidad externa, como en la construcción identitaria, distanciándose, no sólo de las pertenencias sociológicas anteriormente expresadas, sino también de las formas tradicionales de creencia y práctica heredadas del núcleo familiar. La revitalización religiosa que acompaña este segundo perfil, nos indica que ya no nos es posible identificar la vitalidad religiosa de los colectivos de origen inmigrante como resultado de un proceso de transplante (es decir, aceptando que los inmigrantes siguen siendo igual de practicantes que en origen), o bien como respuesta a procesos de exclusión social (el repliegue comunitario como argumento defensivo), sino como combinación de una serie de factores y contextos que no siempre se reproducen por un igual. Su vitalidad religiosa ya no es expresión de su condición inmigrante, sino que es propia de su condición como personas plenamente insertadas en una sociedad que, décadas atrás, acogió a sus padres.

3. La intervención pública sobre la pluralidad religiosa: nuevo tema a añadir a las agendas políticas locales

Definir un nuevo campo de intervención pública

Tras tres décadas de intervención pública sobre la inmigración en España, se ha generado un marco de respuesta que ha dotado de recursos a aquellas iniciativas (desde lo público como desde la sociedad civil), que tenían como objetivo la integración social de los colectivos inmigrados. Es difícil determinar qué modelo ha sido el que ha inspirado a las diferentes respuestas políticas que se han propuesto en este ámbito. Pero sí es posible identificar algunos presupuestos de base sobre los que se han pensado estas intervenciones: en primer lugar, las políticas de integración de la inmigración han acabado reconociendo que el ámbito local es el escenario principal en donde se lleva a cabo

esta integración social, y que este proceso no se puede desvincular del principio de convivencia, pues se entiende que ésta puede ser alterada por una mala integración de la inmigración. En segundo lugar, la integración de la inmigración se plantea fundamentalmente como un "problema práctico" que hay que saber gestionar, y al que hay que saber responder antes de que se convierta en reactivo de tensiones sociales. La sensibilidad social de esta cuestión pesa enormemente sobre las acciones que se proyectan en este ámbito, dado que una determinada política de integración puede tener un importante coste político, especialmente para las autoridades municipales. Es por eso, que muchas políticas de integración acaban formulándose más como una oferta política que como una respuesta directa a una demanda social formalmente expresada a través de la movilización de los que han de ser sus beneficiarios (Gaxie et al. 1999). Por último, no sólo estas políticas –como el resto de políticas públicas– entrañan mecanismos de asignación pública de recursos a diferentes grupos sociales que pueden tener intereses diferenciados, sino que implican opciones de fondo enraizadas en valores, paradigmas e ideas, que trasladan de forma más o menos explícita "concepciones, referentes normativos e intereses a la esfera de la decisión política" (Subirats-Gomà, 1998). Es decir, las políticas públicas representan el ejercicio práctico de una cultura política determinada. A través de ellas se expresan estos valores y principios sobre los que se establece, tanto un determinado orden de acceso a lo político (actores que se encuentran legitimados como actores políticos y aquellos que no), como de la definición de las temáticas que (pre)ocupan a los responsables de las intervenciones políticas (enunciando aquello que puede formar parte o no de las políticas que éstos elaboren). La incorporación del factor religioso vinculado con los procesos migratorios sugiere nuevos interrogantes respecto a la intervención pública en este ámbito: no tanto porque el factor religioso no formara parte de las agendas públicas (que en España aparecía en forma de relaciones de cooperación institucional y cultural con la Iglesia católica), sino por el hecho de que no sólo se abría el camino hacia nuevas relaciones institucionales, sino que también se sugerían nuevas temáticas a discutir y nuevas demandas a resolver por parte de estos nuevos residentes.³

Ante el desarrollo de este nuevo campo de intervención pública, se plantean al menos, cinco interrogantes principales. El primero de ellos plantea una cuestión de alcance legal y competencial: el marco que instituye las relaciones entre Estado y confesiones religiosas prácticamente en ningún momento hace referencia al ámbito local. Al apenas mencionar, siquiera de manera indirecta, la responsabilidad competencial de los municipios en esta cuestión, la respuesta de los poderes públicos locales suele ser reacia a aceptar una nueva competencia que no esté claramente explicitada en el ordenamiento legal y de la que se derive, por otro lado, alguna partida presupuestaria para su ejecución. Ciertamente, el ámbito municipal, como administración pública que es, se haya sujeto al principio de responsabilidad para hacer cumplir y ejecutar los imperativos legales que se derivan de los principios constitucionales (como podría ser la garantía de la libertad religiosa y de conciencia), a pesar de que no siempre se determina de qué manera y con qué recursos los poderes locales han de establecer esta garantía. En un contex-

³ Analizamos las demandas religiosas de las comunidades musulmanas, en quince municipios por encargo de la Diputación de Barcelona. Una síntesis de los resultados de este estudio fueron presentados en el Tercer Congreso de Inmigración en España (Moreras, 2002).

to de creciente pluralismo religioso a nivel local, se hace imperativo el desarrollo de nuevas estrategias de cooperación entre niveles institucionales de la administración pública, ya que la capacidad normativa de que pueden disponer los poderes municipales (normativas de régimen local y ordenanzas administrativas) a veces se demuestran insuficientes para concretar la respuesta pública a estas nuevas realidades religiosas.

En segundo lugar, se formula el tema de la perspectiva referencial que adoptan los gobiernos locales a la hora de abordar la cuestión religiosa. Si de acuerdo con lo que dicta el marco constitucional español, las administraciones públicas se han de regir bajo un principio de aconfesionalidad, en el que se entiende que se garantiza la libertad religiosa y el Estado se declara incompetente en materia religiosa, lo cierto es que este principio acaba siendo interpretado de manera bien diferente. En ocasiones esta aconfesionalidad tiene diferentes lecturas a la hora de concretar las relaciones institucionales que los municipios establecen con los representantes locales de la Iglesia católica, o los de otras confesiones. Se reproduce de esta manera, el mismo principio de asimetría de relaciones con los representantes religiosos que era definido en el artículo 16.3 de la Constitución española. En otros momentos, se suele recurrir a la apelación del principio de laicidad, como forma de justificar una cierta actitud reacia o distante frente a lo religioso. Apelar a la "laicidad de las instituciones públicas" suele ser una estrategia para argumentar la existencia de un marco legal que impide a las administraciones públicas intervenir respecto a lo religioso. De hecho, eso no es así, ya que el principio de aconfesionalidad no impide el desarrollo de relaciones de cooperación con las instituciones religiosas. No obstante, esta lectura restrictiva y limitadora del concepto de laicidad, se dispone como un punto final en la aproximación política a lo religioso, cuyo correlato suplementario acaba afirmando que "legalmente" (a pesar de que no haya ninguna ley que lo diga explícitamente) no es posible invertir capital público para promocionar o mantener actividad religiosa alguna. Por otro lado, el principio de laicidad también se expone desde lo político como una exigencia a cumplir por parte de los actores sociales, no tanto como una propuesta de ordenación democrática en el espacio público, sino como explícita recomendación para que éstos actores no se dirijan con demandas de tipo religioso a las administraciones públicas. En este principio, también se observa la tendencia a aplicar una lectura diferente en la exigencia de laicidad, ya se trate de asuntos que tengan que ver con la tradición religiosa principal, o bien con los nuevos cultos instalados en el municipio, lo que supone una contradicción con el desarrollo de propuestas de reconocimiento en igualdad de la pluralidad religiosa local.

En tercer lugar aparece la cuestión de las prioridades que es preciso establecer a la hora de definir aquellas cuestiones que se consideran fundamentales para el desarrollo de los procesos de integración social de los colectivos inmigrados, interrogándose sobre la relevancia que ocupa en la misma el factor religioso. Hasta el momento en que fue introducido este componente, parecía como si las intervenciones que se desarrollaban en ámbitos como la atención social, educativa y sanitaria, la inserción laboral, la expresión cultural o la promoción asociativa, constituyeran los pilares fundamentales y no cuestionados en la intervención con estos colectivos. Las demandas con contenido religioso sugeridas por parte de estos colectivos a las instancias públicas, han llegado a plantear algunas dudas respecto a las prioridades de estas intervenciones públicas. Una situación

que es indicativa de la ambigüedad que sigue existiendo a la hora de establecer el contenido de la integración social de estos colectivos, pero que también expresa una cierta inquietud política ante la posibilidad de que la cuestión religiosa genere polémica a nivel social. Situar esta cuestión en primer término de la agenda política, relegando otras intervenciones que se llevan a cabo de manera más extensiva respecto a lo migratorio, suele ser bastante contraproducente, incluso en una situación de conflicto abierto, puesto que contradice la perspectiva global que es necesario desarrollar en estas políticas públicas de integración, y porque acaba reificando la importancia de un factor sobre los otros en base a percepciones y supuestos no contrastados, y no de acuerdo con su dimensión contextual real.

En cuarto lugar, se constata la falta de experiencias de intervención en este ámbito, a fin de que pudieran servir de inspiración para la elaboración de nuevas propuestas de acción política. Ciertamente, hasta el momento en España no hemos acumulado muchas "buenas prácticas", sino en todo caso "experiencias regulares" y no del todo satisfactorias, ante la intervención pública en clave de reconocimiento de la diversidad religiosa⁴. Se tiene la sensación de estar siendo pionero en este tema, de no estar lo suficientemente preparado para asumirlo, lo que dificulta la toma de decisiones en esta cuestión. Las experiencias en otros países, más que actuar como referencia o guía, han servido para mostrar la distancia cualitativa que todavía nos separa de ellas a la hora de reconocer este pluralismo religioso. Dada la ausencia de experiencias en donde inspirarse, y ante la constatación del impacto político que acostumbran a tener las polémicas que despiertan las intervenciones municipales en este ámbito, las acciones políticas locales optan por mantener una triple dimensión de prudencia, discreción y posibilismo.

Por último, existe un quinto interrogante que desde la perspectiva de las administraciones locales requiere una respuesta ineludible: ¿quién, dentro de la estructura municipal, se ha de encargar de asumir la responsabilidad para intervenir en este tema? Es ésta una cuestión lo suficientemente significativa, como para mostrar la manera en que la atención a la cuestión migratoria en general, y a su dimensión religiosa en particular, son asumidas dentro de los organigramas de competencias de un gobierno local. Los principios teóricos en la definición de las respuestas políticas locales a la inmigración, hablan de transversalidad y de coherencia organizativa, lo que nos indica que éstos argumentos no siempre se hallan presentes en el ejercicio de este gobierno. Cuando, además, se incorpora el factor religioso, se observa aún con más detalle el complejo encaje del mismo, pues puede corresponder a la competencia de la concejalía de bienestar social en sus aspectos más cotidianos (junto al resto de las cuestiones migratorias), que también puede hacer participar a los responsables de urbanismo (si de lo que se trata es de la ubicación de un equipamiento religioso), y que en el plano de relaciones institucionales, puede llegar a implicar al mismo gabinete de alcaldía (especialmente si se trata de intervenir en el contexto de un conflicto abierto). Si bien la respuesta en estos ámbitos se emplaza dentro de una dimensión técnica, en el momento en que este factor se acom-

4 En este sentido, dejamos aparte aquellas actividades de encuentro interreligioso, que han sido activamente promovidas desde los poderes locales como ocasiones en donde expresar este pluralismo religioso, puesto que en su mayor parte responden a iniciativas que han sido generadas desde la sociedad civil.

paña de la polémica, la dimensión de la respuesta es fundamentalmente política, a nivel de concejales e incluso de alcaldía. Es evidente, pues, que este factor pone a prueba la misma estructura municipal, exigiendo de ella un marco de respuesta coherente con la línea asumida por ella respecto a la integración de la inmigración.

Así pues, estas nuevas consideraciones acuden a la hora de definir las intervenciones municipales en este ámbito. Como suele ser habitual, la forma para superar las dificultades anteriormente expuestas suele basarse en una lógica administrativa y reguladora, como instrumento para alcanzar los criterios de racionalidad y eficiencia que deben regir las acciones políticas. De ahí que de acuerdo con este principio, la intervención pública sobre el pluralismo religioso haya sido definida en términos de "gestión" o "regulación", que deja entrever la dimensión fundamentalmente administrativa de esta acción política, mediante el desarrollo de iniciativas y disposiciones jurídicas (desde normativas a ordenanzas), así como la aplicación de instrumentos de control administrativo (licencias, permisos), que ordenen el acceso y el uso del espacio público por parte de estas expresiones religiosas.

El encaje diferenciado de lo religioso en la esfera pública

Los procesos de unificación y convergencia económica y política que definen el futuro europeo, no pueden obviar el hecho de que Europa es una realidad tanto multicultural como plurireligiosa. Y esto no es una novedad aportada por la inmigración de las últimas décadas, sino el resultado de una larga evolución histórica, marcada por guerras y conflictos en los que el factor religioso jugó un papel fundamental. El resultado de ello ha sido la expresión de un pluralismo religioso europeo que ha acabado teniendo una dimensión claramente territorial, y que también ha tenido su correlato en el plano de los imaginarios nacionales, así como en los que giran en torno a la misma construcción europea.

La reubicación de lo religioso en las sociedades europeas no puede desligarse de esta doble dimensión territorial y simbólica, que se activa sensiblemente ante la introducción en el espacio público europeo de expresiones religiosas que ya no pertenecen al patrimonio judeo-cristiano. La instalación en territorio europeo del islam y de otras tradiciones religiosas orientales supone redefinir las dimensiones de un pluralismo religioso que, tal como se planteó en la sociedad norteamericana, ya no proviene de raíces doctrinales y culturales próximas. La polémica generada en torno a la inclusión o no de la herencia espiritual cristiana en el preámbulo de la Constitución europea, expresaba claramente cómo la sociedad europea se sigue preguntando si sigue siendo un "club cristiano" ante la presencia de entre 12 y 15 millones de musulmanes en su territorio, así como en el horizonte futuro de la adhesión de Turquía a la Unión Europea.

Los argumentos reactivos que despierta el incremento de determinadas presencias públicas de lo religioso en Europa, podrían ser parcialmente interpretados como recordatorios de la exigencia de un modelo de religión privatizada que plantea el Estado liberal a los diferentes cultos, y por el cual ésta se ve relegada de la esfera pública/política al ámbito privado/comunitario. Pensamos que esta exigencia no se aplica de manera uniforme y unívoca a todos los cultos religiosos y expresiones espirituales en Europa.

Nuestras sociedades elaboran sus propios criterios electivos y selectivos, respecto a determinadas expresiones religiosas. Una, directamente por la fascinación que generan respecto a prácticas y vivencias que evocan otras realidades culturales (la multiculturalidad como opción estética), frente a otras referencias religiosas socialmente connotadas (la multiculturalidad como fuente de problemáticas sociales). Como forma de ejemplificar esta distinción y si se nos permite la expresión, lo *cool* hoy en día es participar en algunas de las actividades culturales que organizan los diferentes monasterios budistas en España. Frente a ello, *lo raro* sigue siendo participar con los miembros de una comunidad musulmana en la rotura del ayuno durante el mes de ramadán.

No todo lo religioso, pues, recibe la misma consideración, ni todas estas expresiones espirituales reciben críticas por el hecho de formar parte de universos culturales totalmente diferentes a los europeos. Lo mismo podría decirse de la visibilidad que pueda derivarse de tales prácticas en el espacio público, puesto que unas podrán encontrar un encaje específico (por ejemplo, tal como decíamos, dentro del ámbito de las opciones estéticas), frente a otras cuya presencia despertará argumentos críticos y resistencias notables.

Este espacio público, con sus centralidades todavía situadas en torno a edificios significativos de la tradición religiosa principal, e inscritos en la memoria histórica y cultural de ese municipio, acaba instituyéndose en un contexto público en el que se considera plausible la presencia de esa tradición y de sus expresiones, pero no tanto la de otras realidades religiosas, mostrándose mucho más refractario y esquivo a su encaje social. Lo mismo sucede en el plano de la crítica laicista a la presencia pública de lo religioso, en la que los matices de esa crítica difieren sustancialmente entre los que se dirigen a esa tradición principal (insistiendo fundamentalmente sobre un criterio de tipo institucional, a través de la evaluación de la trayectoria histórica y política de las instituciones religiosas de esta tradición), o los que reciben otros cultos (centrándose en la incompatibilidad entre los valores de estos colectivos y los propios de la sociedad europea).

La irrupción de este pluralismo religioso altera esa conexión lógica que parecía establecerse entre religión, cultura (e identidad) y territorio, y genera reacciones contrarias como forma de evitar que se rompa este triple vínculo. Incluso el espacio de la ciudad, como ámbito que por definición se entiende como diverso y plural, observa las estrategias de la tradición religiosa principal para poder mantener su situación de preeminencia monopolista, en la definición del panorama religioso de la sociedad, y condicionar el encaje urbano de otras expresiones religiosas. Así pues, se produce un contexto en donde confluyen una serie de estrategias motivadas por las diferentes opciones religiosas, de cara a poder conseguir una inserción efectiva en las sociedades europeas, y que establece el punto de partida para la definición pluralista del panorama religioso.

Uno de los elementos sobre los que se apoya la cultura política europea es la diferenciación entre esfera pública y esfera privada. Se entiende que la primera de ellas correspondería al campo de la participación colectiva, mientras que la segunda estaría reservada a aquellas expresiones íntimas e individuales. A pesar de la creciente confusión de géneros ante lo que representa lo público y lo privado (Marinas, 2005; Innerarity, 2006), se sigue defendiendo el argumento que no considera adecuada la presencia de lo religioso en lo público, puesto que su terreno "natural" se halla en la esfera privada,

familiar o a lo sumo comunitaria. Ya hemos comentado que esta exigencia normativa de apartar lo religioso de lo público, adquiere lecturas diferentes si se refiere a la tradición religiosa principal, o bien si se aplica a otras comunidades religiosas. Pero es significativo que a pesar de las evidencias empíricas que muestra la confusión entre esferas, así como los matices en la aceptación de unos y otros cultos, se siga instituyendo este principio desde un punto de vista imperativo y normativo. Por ejemplo, buena parte de la *doxa* multiculturalista, en su intento por elaborar un modelo teórico de reconocimiento de la diversidad, se apoya explícitamente sobre un principio de secularización y de separación entre el ámbito público y privado, especialmente ante las nuevas formas de incorporación pública que proponen los diferentes colectivos minoritarios. Autores como Rex (1994), Vertovec (1996) o Modood (2000) han criticado este presupuesto normativo que excluye lo religioso de los procesos que implican la "renegociación de la cultura política en el ámbito público" (Vertovec, *ibid*: 66). Estos argumentos aparecen de forma significativa al abordar las nuevas geografías que adopta lo religioso en el espacio público de nuestras ciudades.

Las nuevas geografías locales de lo religioso plural

Si, de acuerdo con la sugerente afirmación de Daniel Innerarity, el espacio público es "esa esfera de deliberación donde se articula lo común y se tramitan las diferencias" (Innerarity, 2006: 14), su representación física más fiel parece ser el espacio urbano. El espacio de la ciudad, imaginado como escenario de la participación social y política, se convierte en objeto de atención preferente por parte de las ciencias sociales desde principios del siglo XX, pero también por parte del poder político que ha asumido, a través de la planificación urbanística y territorial, la responsabilidad de ordenar y dotar de símbolos y significados a este espacio público. La ciudad, como realidad heterogénea, constituye un espacio de disputa y de resignificación continuada por parte de aquellos grupos que viven en ella, subvertiendo aquellos usos y órdenes que habían sido establecidos por parte de los planificadores urbanos. El espacio público, más que un *fait accompli*, se convierte en un ámbito de transacción social, en donde cada actor ha de negociar su lugar, y en donde los grupos e individuos estructuran su relación con el poder, ya sea para acatarlo o para contestarlo (Remy, 1998: 37). Lo urbano, desde una perspectiva global, no sólo se convierte hoy en día en el espacio en donde confluyen y se encuentran prácticas deterritorializadas (en donde ser de "aquí" o de "allí" es cada vez más difícil de determinar, según Gupta y Ferguson, 1999: 38), sino también en el ámbito en donde se discuten y renegocian las dimensiones actuales de la noción de ciudadanía (Holston-Appadurai, 1999: 3). Ante la transformación multicultural y cosmopolita de las ciudades, la planificación urbana ni puede ignorar su heterogeneidad estructural, ni su condición de espacio en disputa por parte de aquellos grupos que se declaran en desacuerdo respecto a los contenidos sobre los que se basa esta planificación (Nasser, 2004).

Lo diverso religioso también tiene su lugar en el espacio de la ciudad. La vinculación entre lo religioso y lo urbano es prolongada en el tiempo y compleja en el espacio (Racine, 1993; Lassave-Querrien, 2004). Los centros históricos de las grandes ciudades europeas fueron pensados como agrupamientos urbanos que orbitaban en torno a tem-

plos religiosos principales. La emergencia a partir del siglo XIX de una voluntad racionalizadora en la ejecución de una planificación urbana no dependiente de estos centros religiosos, sugirió nuevas morfologías urbanas más acordes con las transformaciones que comenzaban a experimentar las ciudades. La planificación ha sido el principal instrumento de los poderes municipales para proyectar sobre este espacio público aquellas expectativas de uso y definición del mismo, de cara a proponer modelos particulares de entender la ciudad. La funcionalidad de esta planificación no descartaba la creación de nuevos espacios religiosos en la ciudad, si bien éstos eran redefinidos en forma de "equipamientos" necesarios para sus habitantes, poniéndose al servicio de la trama urbana y no al revés, como había sido hasta entonces.

No obstante, ante la emergencia de nuevos espacios de culto y de nuevas simbologías religiosas en el espacio urbano, se genera una nueva complejidad para el desarrollo de esta planificación urbana. Y es que al querer llevar a cabo una planificación coherente con la multiculturalidad de la ciudad, acaban acudiendo aquellos principios y valores con los que previamente se habían definido tales propuestas de ordenación urbana, lo que supone generar notables contradicciones. Las planificaciones urbanas en las actuales ciudades europeas no superponen nuevos proyectos sobre las simbologías religiosas pre-existentes, puesto que éstas pasan a ser interpretadas como patrimonio cultural, lo que contribuye a mantener respecto a ellas una identidad positiva que, en todo caso, les aísla de los debates públicos que puedan generarse respecto a lo religioso. En este contexto, la presencia de nuevos símbolos religiosos sugiere nuevos interrogantes. Pero, ¿a quién interrogan con más insistencia: a los símbolos civiles o a los símbolos religiosos que aún perviven? La respuesta a tal cuestión depende de cada contexto local en base a trayectorias históricas de interacción cotidiana entre lo civil y lo religioso.

Diferentes estudios muestran cómo la aparición de nuevos espacios de culto en la trama urbana, es interpretada como expresión de una presencia cultural ajena a esta sociedad, y como unos símbolos religiosos que contrastan con los existentes. En la construcción de estas nuevas alteridades religiosas, la apertura de oratorios musulmanes genera reacciones contrarias, ante lo que se identifica como un signo visual de intrusión en un contexto cultural que se considera vinculado con otra referencia religiosa (Gale-Naylor, 2002; Naylor-Ryan, 2002). Otros espacios de culto, ya sean templos hindús (Mehta, 2004) o pagodas (Chan, 2005), también son objeto de discusión política a nivel local, respecto a su emplazamiento, dimensión y estética. En el marco de un contexto urbano concreto, una perspectiva comparada entre los nuevos espacios de culto muestra su evolución territorial, así como su encaje social. En el caso de Montreal, Germain-Dansereau et al. (2003) muestran las diferentes dinámicas que genera la presencia de estos nuevos equipamientos religiosos, así como las estrategias que sus promotores comunitarios desarrollan para conseguir afirmarse de manera simbólica en el espacio urbano. Las reacciones contrarias a estas nuevas presencias –especialmente en el caso de los oratorios musulmanes–, son indicativas de la ambigüedad de los discursos oficiales en favor del reconocimiento multicultural del espacio público (Marranci, 2004; Cesari, 2005; Dunn, 2005). Pero al mismo tiempo, las negociaciones que se establecen por parte de estos actores religiosos y los responsables políticos locales, para poder llevar adelante sus proyectos comunitarios y modificar las primeras respuestas que en clave de orde-

nación urbanística limitaban la apertura de estos locales, muestra cómo la planificación del territorio se convierte en un reto de primera magnitud para poder incorporar estos nuevos espacios y símbolos en la trama urbana (Feirabend-Rath, 1996; Dunn, 2001; Gale, 2004, 2005).

La visibilidad de los espacios de culto es la estrategia que desarrollan las comunidades minoritarias para afirmar su voluntad de integración social. No obstante, cuando la manifestación pública de tales espacios y expresiones religiosas es interpretada por parte de la opinión pública, como indicativa de una integración defectuosa, la invisibilidad supone una contraestrategia de protección. En el caso de las comunidades musulmanas en Europa, su carácter de invisibilidad social condiciona decisivamente su acceso al espacio público (De Galembert, 1995; Belbhari-Bencharif-Micoud, 2004). No obstante, esta tendencia parece modificarse, a partir del momento en que las autoridades políticas locales empiezan a desarrollar una atención preferente por los proyectos de construcción de grandes centros culturales islámicos, al ver en ellos una oportunidad para atraer la confianza (y el voto en las elecciones municipales) de las poblaciones musulmanas (Frégosi, 2004; Vieillard Baron, 2004; De Galembert, 2005).

La renovada politización de las propuestas de planificación urbanística, así como del desarrollo de ordenanzas de regulación y uso del espacio público, es interpretado por Smith y Low (2006) como indicadores del imperativo neoliberal de control del espacio público que parecen haber asumido las administraciones locales en los últimos tiempos. Éstas, como forma de poder intervenir ante un conjunto de nuevas presencias religiosas que se han desarrollado de manera autónoma, no dirigida, con el único fin de atender una demanda comunitaria concreta y, frecuentemente, al margen de las planificaciones de usos de este espacio público, plantean como primer ámbito de respuesta argumentos de tipo normativo y regulador. La búsqueda de alternativas jurídico-administrativas⁵, se prioriza por encima del desarrollo de otras estrategias para abordar de manera política y dialogada las dimensiones de este encaje social, mucho más costosas de conseguir y mucho más inestables. Ahora bien, en las respuestas que se proponen a esta nueva realidad religiosa, se argumentan una serie de principios que, formulados en clave de oposición binaria, insisten de manera recurrente sobre el carácter de alteridad de estas expresiones. Los principales binomios que ordenan estas respuestas políticas son: centralidad-periferia, propio-ajeno y visible-invisible. Volvemos a insistir de nuevo en el argumento de que la planificación urbanística no suele poner en cuestión los símbolos y espacios de la tradición religiosa principal, lo que contrasta con el imperativo regulador que se propone respecto las nuevas expresiones religiosas, ya sea para intervenir sobre las condiciones de sus espacios de culto, como para sugerir emplazamientos en la trama urbana alternativos a los actuales. En este sentido, en los argumentos políticos que plantean la necesidad de intervenir sobre estos espacios, se suele afirmar que su ubicación actual no es la adecuada, a pesar de que tales locales cumplen la condición de ser espacios de proximidad respecto a las zonas en donde reside su colectivo de referencia. La cuestión del emplazamiento tiene una lectura en base al impacto social de estos equipamientos sobre la población autóctona, que puede reaccionar de manera negativa ante

5 Los trabajos de Juli Ponce Solé proporcionan argumentos e instrumentos de tipo legal para la intervención a nivel local de la pluralidad religiosa (Ponce Solé, 2003, 2005).

la presencia de estos espacios de culto. Como forma de evitar una situación de rechazo y de conflicto social abierto⁶, la opción de periferizar e invisibilizar el emplazamiento de estos espacios de culto, ya ha sido formulada en alguna ocasión. Situar en un plano periférico e imperceptible a la visión de la mayoría, a un espacio que en contexto migratorio actúa como institución de reproducción comunitaria de un colectivo concreto, es dificultar su reconocimiento social, por lo que cabría buscar otras alternativas más adecuadas, o en todo caso, garantizar que esta separación física será paliada a través de otras iniciativas para mantener vinculado a este colectivo con el resto de la sociedad.

En todo caso, respuestas como éstas, denotan la ausencia de un planteamiento político claro y decidido en este tema, que depasa la cuestión meramente normativa y reguladora, y que no sólo tiene una dimensión en clave de zonificación (es decir, considerar y definir previamente los usos y características formales que se atribuyen a un espacio concreto de la trama urbana). La tendencia hacia un cierto "adocratismo", es decir, definir las intervenciones en el mismo momento en que se plantea una cuestión concreta y no previamente (Germain-Alain, 2005), no es el mejor punto de partida para intervenir de manera efectiva sobre esta pluralidad religiosa, de manera que todos los actores sociales implicados vean reconocidos sus intereses particulares, y para comprender mejor las dimensiones plurales de estas nuevas geografías urbanas de lo religioso.

4. Principios para la intervención: Algunos apuntes provisionales

Los poderes públicos, como una de sus principales obligaciones, tienen el encargo de hacer cumplir los marcos legales sobre los que se instituye la convivencia ciudadana. Pero como que esta convivencia no sólo puede *ser regulada*, sino que *debe ser promovida*, es preciso desarrollar otras iniciativas institucionales que trabajen en favor de la promoción a la participación ciudadana de los diferentes colectivos que componen el municipio. Facilitar el encaje social del pluralismo religioso requiere el desarrollo y aceptación de una serie de reglas de juego que, los poderes públicos, el tejido social del municipio y los representantes institucionales de los diferentes cultos presentes en el territorio, puedan utilizar para establecer una relación constructiva en favor de la convivencia. Estas reglas de juego no necesariamente han de ser entendidas en forma de normativas de imperativo cumplimiento, sino como compromisos éticos ante un proyecto de cohesión social, en el presente y de cara al futuro, que afecta al conjunto del municipio.

La primera regla ha de estar vinculada con el *marco legal* que ha de garantizar el ejercicio de la libertad religiosa en clave de convivencia ciudadana. En el ejercicio de la política local, existe un excesivo celo regularizador de muchos de los aspectos de la vida municipal. La voluntad de querer resolver el encaje de la pluralidad religiosa en base al desarrollo de nuevas ordenanzas, es más una realidad que una simple tendencia en la gestión municipal, presuponiendo que mediante este artificio legal será posible recondu-

⁶ Reproduciendo lo que a través del acrónimo inglés NIMBY ("not in my backyard", no en mi patio trasero), serviría para hacer referencia a las reacciones contrarias por parte de un sector de la ciudadanía, que considera que la instalación de un espacio como éste puede ser perjudicial para su nivel de vida y bienestar. Sobre el fenómeno nimby, y su respuesta desde lo público, véase Gibson, 2005 y Garde, 2006.

cir o reorientar unas situaciones que se considera que alteran el orden convivencial. No obstante, creemos que aquellos mecanismos legales que los poderes públicos locales tienen a su disposición (licencias y ordenanzas referidas a actividades y a disposiciones urbanísticas), más que servir como elementos de contención de la diversidad, deberían de ponerse verdaderamente al servicio de esta convivencia, como también de la garantía de la libertad religiosa, a pesar de que en primer momento puedan parecer que la entorpecen. Así, consideramos que la regulación administrativa de un espacio de culto –quizás la actuación más habitual en la intervención pública respecto a este pluralismo religioso–, en lo que tiene que ver con sus medidas de seguridad y accesibilidad, ha de ser el instrumento para garantizar que la práctica religiosa se haga en condiciones que salvaguarden la integridad de las personas. Exigir la existencia de una salida de emergencia o la colocación de medidas antiincendios en los espacios de culto, puede representar para sus promotores comunitarios un importante inconveniente económico, pero también es la forma para que se pueda garantizar el ejercicio sin riesgo de la libertad religiosa. Asumir la responsabilidad por parte de estos promotores comunitarios, para que estos espacios tengan las condiciones más adecuadas de seguridad y accesibilidad, también forma parte de esas reglas de juego a compartir.

La segunda regla se vincula con las *relaciones institucionales* que se establecen entre el ámbito público, el social y el comunitario-religioso, como espacio de reconocimiento de estos actores en el espacio público. Tales relaciones, planteadas en el horizonte de la participación ciudadana, deberían de ir más allá de las funciones meramente protocolarias, que constituyen momentos significativos del reconocimiento público de estos actores, pero que su carácter efímero y puntual las hace insuficientes. Es preciso desarrollar otros espacios de participación y diálogo, vigorizando cualitativamente los ya existentes (los consejos municipales de participación ciudadana, por ejemplo), a los que incorporar a los representantes de las diferentes comunidades religiosas. Su participación sería reclamada, no como creyentes o miembros de una comunidad de fe (para los cuales ya existirían las iniciativas de diálogo interreligioso) sino como ciudadanos, partiendo del principio de las aportaciones que éstos podrían llevar a cabo en el plano cívico y a favor de la convivencia.

La tercera y última regla se relaciona con el *reconocimiento social* de esta pluralidad religiosa que es aportada por estos colectivos, como forma de prestigiar socialmente sus espacios y expresiones religiosas, al considerarlas como formando parte intrínseca del municipio en donde se emplazan. Una aceptación efectiva de este pluralismo religioso se concretaría en su consideración a la hora de desarrollar determinados programas en intervenciones públicas (por ejemplo, en la definición de los servicios tanatopráxicos del tanatorio municipal), como en otros elementos más simbólicos pero definitorios de lo que forma parte de este municipio (como sería la inscripción en el mapa oficial del municipio de diversos espacios de culto y servicios religiosos).

En definitiva, las intervenciones en este ámbito requieren de parte de los poderes públicos, una combinación de equidad, pragmatismo e innovación (Frégosi, 2001), a las que añadiríamos también una necesaria inversión de *capital político*, por encima incluso del capital económico, fundamental para asumir cualquier compromiso con la ciudadanía. Consideramos que la intervención sobre el pluralismo religioso ha de mantener una

triple perspectiva *anticipativa* (estableciendo los criterios legales que han de cumplir los equipamientos religiosos en el municipio, planificando urbanísticamente su ubicación futura y no adoptando una respuesta *ad-hoc* ante una situación de crisis), *proactiva* (abandonando la lógica reactiva en las respuestas políticas, y definiendo una línea de intervención concreta y precisa en este tema que dé credibilidad a los poderes públicos ante el resto de actores sociales) y *participativa* (sabiendo apelar a la responsabilidad cívica de esos actores, para que participen en la definición del encaje de esta pluralidad religiosa, resolviendo las discrepancias que pudieran surgir, pero impidiendo la disidencia de unos u otros actores, una opción que es contraria a la idea de convivencia). Se abre, pues, un nuevo ámbito de intervención política, para la que se requieren nuevas formas de hacer política, como también nuevas formas de compromiso y participación ciudadana. ■



..... BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, J. P.-CHAMPION, F.-ROUSSELET, K. (dirs.)(2001) *La globalisation du religieux*, Paris: L'Harmattan.
- BAUMANN, G. (2001) *El enigma multicultural*, Barcelona: Paidós.
- BECKFORD, J. A. (2003) *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BELBHARI, A.-BENCHARIF, L.-MICOUD, A. (2004) "Difficile visibilité de l'islam. Écologie d'un espace religieux à Saint-Étienne", en *Les Annales de la Recherche Urbaine*, nº 96: 103-114.
- BOURDIEU, P. (1971) "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, vol. XII (2): 295-334.
- CANTÓN, M. (2001) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona: Ariel Antropología
- CASANOVA, J. (2000) *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC.
- CASANOVA, J. (2001) "Religion, the New Millennium, and Globalization", en *Sociology of Religion*, vol. 62 nº 4: 415-441.
- CASTILLO, J. M^a. -TAMAYO, J. J. (2005) *Iglesia y sociedad en España*, Madrid: Trotta.
- CESARI, J. (ed.)(2005) "Mosque conflicts in European cities: introduction", en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31 (6): 1015-1024.
- CHAN, W. F. (2005) "A gift of a pagoda, the presence of a prominent citizen, and the possibilities of hospitality", en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 23 (1): 11-28.
- CHEN, C. (2006) "From filial piety to religious piety: Evangelical Christianity reconstructing Taiwanese immigrant families in the United States", en *International Migration Review*, vol. 40 (3): 573-602.
- DE GALEMBERT, C. (1995) "De l'inscription de l'islam dans l'espace urbain", en *Les Annales de la Recherche Urbaine*, nº 63: 175-195.
- DE GALEMBERT, C. (2005) "La construction de l'islam comme ressource symbolique du pouvoir local: la parabole de Mantes-la-Jolie", en B. Jouve-A.G. Gagnon (dirs.), *Les métropoles et la question de la diversité culturelle: nouveaux enjeux, nouveaux défis*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, pp. 71-96.
- DUNN, K.M. (2001) "Representations of Islam in the politics of mosque development in Sidney", en *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, vol. 92(3): 291-308.
- DUNN, K.M. (2005) "Repetitive and troubling discourses of nationalism in the local politics of mosque development in Sidney", en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 23 (1): 29-50.

- EBAUGH, H. R.-CHAFETZ, J. S. (eds.)(2000) *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Communities*, Walnut Creek: Altamira Press.
- EBAUGH, H.R.-CHAFETZ, J.S. (eds.)(2002) *Religion Across Borders. Transnational Immigrant Networks*, Walnut Creek: Altamira Press.
- FEIRABEND, J.-RATH, J. (1996) "Making a place for Islam in politics: local authorities dealing with Islamic associations, en W.A.R. Shadid- P.S. van Koningsvels (eds.), *Muslims in the margin: political responses to the presence of Islam in Wertern Europe*, Kampen: Kok Pharos, pp. 243-258.
- FRÉGOSI, F. (2001) "Les régulations locales du pluralisme religieux: éléments de problématique", en F. Frégosi-J.P. Willaime (eds.) *Le religieux dans la commune*, Ginebra: Labor et Fides, pp. 11-28.
- FRÉGOSI, F. (dir.)(2004) *Les conditions d'exercice du culte musulman en France*, Paris: FASILD.
- GALE, R. (2004) "The multicultural city and the politics of religious architecture: urban planning, mosques and meaning-making in Birmingham", en *Built Environment*, vol. 30(1): 30-44.
- GALE, R. (2005) "Representing the city: mosques and the planning process in Birmingham", en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31 (6): 1161-1179.
- GALE, R.-NAYLOR, S. (2002) "Religion, planning and the city: the spatial politics of ethnic minority expression in British cities and towns", en *Ethnicities*, vol. 2: 387-409.
- GARDE, A. (2006) "Designing and developing new urbanist projects in the United States: insights and implications", en *Journal of Urban Design*, vol. 11 (1): 33-54.
- GAXIE, D. et al. (1999) "Les politiques municipales d'intégration des populations d'origine étrangère", en *Migrations-Études*, n° 86: 1-34.
- GERMAIN, A.-ALAIN, M. (2005) "La gestion de la diversité à l'épreuve de la métropole ou les vertus de l'adocratismes montréalais", en B. Jouve-A.G. Gagnon (dirs.), *Les métropoles et la question de la diversité culturelle: nouveaux enjeux, nouveaux défis*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, pp. 247-264.
- GERMAIN, A.-DANSEREAU, F. et al. (2003) *Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal*, Montreal: Institut National de la Recherche Scientifique ("Urbanisation, culture et société").
- GIBSON, T. A. (2005) "NIMBY and the civic good", en *City and Community*, vol. 4(4): 381-401.
- GUPTA, A.-FERGUSON, J. (1999) "Beyond 'culture': space, identity and the politics of difference", en A. Gupta-J. Ferguson (eds.) *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*, Durham-Londres: Duke University Press, pp. 33-51.

- HADDAD, Y.Y.-SMITH, J. I.-ESPOSITO, J.L. (eds.)(2003) *Religion and immigration. Christian, Jewish and Muslim experiences in the United States*, Walnut Creek: Altamira Press.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2002) "Les tendances du religieux en Europe" en Rapport du Commissariat Général du Plan, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*. Paris: La Documentation Française, pp. 9-22.
- HOLSTON, J.-APPADURAI, A. (1999) "Introduction: cities and citizenship", en J. Holston (ed.) *Cities and citizenship*, Durham-Londres: Duke University Press, pp. 1-18.
- INNERARITY, D. (2006) *El nuevo espacio público*, Madrid: Espasa Calpe.
- JACOBSON, J. (1998) *Islam in transition: religion and identity among British Pakistani youth*, Londres: Routledge.
- KHOSROKHAVAR, F. (1997) *L'islam des jeunes*, Paris: Flammarion.
- KONG, Lily (2006) "Religion and spaces of technology: constructing and contesting nation, transnation and place", en *Environment and Planning A*, vol. 38(5): 903-918.
- KOOPMANS, R.-STATHAM, P. (2000) "Migration and ethnic relations as a field of political contention: an opportunity structure approach", en Rudd Koopmans-Paul Statham (eds.), *Challenging immigration and ethnic relations politics*, Oxford: Oxford University Press.
- LASSAVE, P.-QUERRIEN, A. (eds.)(2004) "Urbanité et liens religieux", en *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 96 (nombreo especial).
- LEVITT, P. (2001) *The Transnational Villagers*, Berkeley: University of California Press.
- LEVITT, P. (2002) *Redefining the boundaries of belonging: thoughts on transnational religious and political life*, San Diego: The Center for Comparative Immigration Studies (Working Paper n° 48).
- LEVITT, P. (2003), "'You know, Abraham was really the first immigrant': Religion and transnational migration", en *International Migration Review*, vol. 37 (3): 847-873.
- LEVITT, P. (2006) "Following the migrants: religious pluralism in transnational perspective", en Nancy Ammerman (ed.), *Religion in modern lives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 21-45.
- MANDAVILLE, P. (2000) "Information technology and the changing boundaries of European Islam", en Felice Dassetto (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris: Maisonneuve&Larose-European Science Foundation, pp. 281-298.
- MARDONES, J. Mª. (2004) *La indiferencia religiosa en España, ¿qué futuro tiene el cristianismo?*, Madrid: Hoac.

- MARINAS, J.-M. (2005) "Lo público de lo íntimo, lo íntimo de lo público", en José-Miguel Marinas (coord.), *Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 19-46.
- MARRANCI, G. (2004) "Constructing an Islamic environment in Northern Ireland", en *Built Environment*, vol. 30(1): 17-29.
- MEHTA, R. (2004) "(Re)making Hindu sacred places in Northern California", en *Built Environment*, vol. 30(1): 45-59.
- MODOOD, T. (2000) "Anti-essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups", en W. Kymlicka-W. Norman (eds.), *Citizenship in diverse societies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 175-195.
- MORERAS, J. (2002) "Islam y ámbito político local: una lectura desde la antropología política", en F.J. García Castaño-C. Muriel (eds.), *La inmigración en España. Contextos y alternativas (Actas del 3er. Congreso de Inmigración en España)*, Granada: Universidad de Granada-Laboratorio de Estudios Interculturales, pp. 277-290.
- MORERAS, J. (2004) "Religions en trànsit. Propostes per a l'anàlisi de les expressions religioses en context migratori", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n° 24: 44-55.
- MORERAS, J. (2005) *La regulació dels espais de culte musulmà. Propostes d'acció per l'àmbit local*, Barcelona: Diputació de Barcelona-Servicio de Políticas de Diversidad y Ciudadanía.
- MORERAS, J. (2006a) "La regulació local dels llocs de culte religiosos", en *DB Revista de la Diputació de Barcelona*, n° 143: 28-32.
- MORERAS, J. (2006b) "Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate", en *Documentos Cidob. Serie Migraciones*, n° 10.
- NASSER, N. (2004) "From multicultural urbanities to the postmodern cosmopolis: a praxis for urban democracy", en *Built Environment*, vol. 30(1): 5-16.
- NAYLOR, S.-RYAN, J. R. (2002) "The Mosque in the Suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London", *Social and Cultural Geography* (2002), vol. 3 (1): 39-60.
- ØSTERGAARD-NIELSEN, E. (2003) *Transnational politics. Turks and Kurds in Germany*, Londres: Routledge.
- PÉREZ AGOTE, A.-SANTIAGO GARCÍA, J. A. (2005) *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (Opiniones y actitudes, n° 49).
- PONCE SOLÉ, J. (2003) "Inmigración, religión y Derecho urbanístico", en *Cuadernos de Derecho Local*, n° 3: 56-71.
- PONCE SOLÉ, J. (2005) "L'urbanisme en les societats pluriculturals. La gestió de la

diversitat religiosa", en Maria Jesús Larios-Mònica Nadal (dirs.) *La immigració a Catalunya avui. Anuari 2004*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill-Editorial Mediterrània, pp. 103-127.

- RACINE, J. B. (1993) *La ville entre Dieu et les hommes*, Paris: Economica.
- REMY, J. (1998) "Villes, espaces publics et religions: récits d'espérance et pratiques quotidiennes", en *Social Compass*, vol. 45(1): 23-42.
- REX, J. (1994) "The political sociology of multiculturalism and the place of Muslims in West European societies", en *Social compass*, Vol. 41(1): 295-311.
- SAINT-BLANCAT, C. "Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux", en J.-P. Bastian-F. Champion- K. Rousselet (dirs.) *La globalisation du religieux*, Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 75-86.
- SMITH, N.-LOW, S. (2006) "Introduction: the imperative of public space", en S. Low-N. Smith (eds.) *The politics of Public Space*, Londres: Routledge, pp. 1-16.
- SUBIRATS, Joan-GOMÀ, Ricard (1998) "Democratización, dimensiones de conflicto y políticas públicas en España", en Ricard Gomà-Joan Subirats (coords.) *Políticas públicas en España. Contenidos, redes de actores y niveles de gobierno*, Barcelona: Ariel, pp. 13-20.
- THOMAS, W. I.-ZNIANIECKI, F. (2005) *El campesino polaco en América*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (edición original de 1918-1920).
- TIETZE, N. (2002) *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris: L'Harmattan.
- VERTOVEC, S. (1996) "Multiculturalism, culturalism and public incorporation", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19(1): 49-69.
- VIEILLARD-BARON, H. (2004) "De l'objet invisible à la présence ostensible? L'islam dans les banlieues", en *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 96: 91-102.
- WARNER, R.S.WITTNER, J. (eds.)(1998) *Gatherings in diaspora*, Filadelfia: Temple University Press.





GUÍA DE LECTURA

"Creencias más allá de las fronteras. Las expresiones religiosas en contexto migratorio". Jordi Moreras.

Resumen:

En este artículo Jordi Moreras presenta argumentos para tomar en cuenta el factor religioso como elemento fundamental en los estudios del fenómeno migratorio, así como en las políticas públicas locales que intentan regular su presencia en el espacio público. Para este objetivo es necesario analizar el contexto religioso de la sociedad receptora, así como tener en cuenta la dimensión transnacional de las pertenencias religiosas. En cuanto a las políticas de integración de la inmigración fija el ámbito local como escenario principal, por lo que debe ser en este nivel donde se gestione la manifestación de la diversidad religiosa en los espacios públicos. Finalmente enumera una serie de principios para desarrollar iniciativas institucionales que trabajen para promover el pluralismo religioso en el marco de la convivencia ciudadana.

Abstract:

Jordi Moreras article presents the arguments to take into account on the religious factor when studying the migration phenomenon, as well as how local public policies try to regulate its presence in the public space. In order to achieve this purpose the author suggests that is imperative to analyze the religious context of the host society and the transnational connections of religious identification.

Palabras clave:

Pluralismo religioso, prácticas religiosas transnacionales, socialización étnico-religiosa, políticas públicas locales de integración, esfera pública, espacio urbano.

Ideas principales:

- La secularización y el pluralismo religioso evidencian la capacidad que tienen otras instituciones (Estado, medios de comunicación, mercado) para elaborar otros contenidos morales que pueden entrar en contradicción con los defendidos por la institución eclesial.
- La pluralización del panorama religioso en España no puede identificarse con la presencia de nuevos colectivos religiosos, sino en relación a procesos de carácter más estructural, del desarrollo de nuevas dinámicas y tendencias en el fenómeno religioso.
- Lo religioso debe ser abordado hoy en día desde una perspectiva transnacional. La reproducción de los patrones de expresión y adscripción religiosa, puede significar para los individuos migrantes una manera de mantener el contacto con las referencias de origen, el cual se intensifica, cuantitativamente y cualitativamente a través del uso de las nuevas tecnologías.
- El contexto que ofrece la sociedad de recepción a los inmigrantes también ejerce una influencia significativa, individual y colectiva, pública y privada, de las expresiones religiosas. Un ambiente social secularizado, la existencia de pluralidad religiosa, las búsqueda espiritual individualizada ejerce una importante influencia sobre las dimensiones de lo religioso que poseen diferentes colectivos.
- Las comunidades religiosas acaban reproduciendo patrones de etnicidad, de una

etnicidad que se interpreta como sinónimo del mantenimiento de las referencias propias de origen.

- La integración de la población inmigrante se debe abordar desde las políticas públicas locales. Ello plantea entre otros aspectos, considerar cómo se expresan en el ámbito local el marco de las relaciones entre el Estado y las confesiones religiosas, redefinir las relaciones con los representantes de la tradición religiosa principal y el resto de religiones; y establecer dentro de la estructura municipal quienes deben asumir la responsabilidad para intervenir en asuntos religiosos.
- La expresión del pluralismo religioso europeo tiene una dimensión claramente territorial y relación con los imaginarios nacionales, por lo que la instalación en territorio europeo del Islam y de otras tradiciones religiosas orientales supone redefinir las dimensiones de este pluralismo.
- La diversidad religiosa también se manifiesta en el espacio urbano, lo que complejiza el desarrollo de la planificación urbana. La construcción de nuevos espacios de culto, como oratorios musulmanes, genera en muchas ocasiones reacciones contrarias. Como forma de evitar el rechazo se utiliza una estrategia de invisibilidad
- Los poderes públicos deben promover la convivencia. Es preciso desarrollar espacios de participación y diálogo entre el ámbito público, social y comunitario-religioso para que haya un reconocimiento de todos los actores en el espacio público y hacer efectivo el reconocimiento social de la pluralidad religiosa de los diferentes colectivos como forma de prestigiar socialmente sus espacios y expresiones religiosas.

Glosario de Conceptos:

Pertenencia sin creencia: la manera como Hervieu-Léger ha denominado a la existencia de una relación patrimonial respecto a la tradición religiosa, que se encuentra inscrita en la memoria social (la gente se sigue bautizando, celebrando primera comuniones y casando por la Iglesia), y que no necesariamente se expresa a través de la observancia religiosa (se deja de ir a misa).

Diáspora: situación que media entre la movilidad transnacional, los vínculos identitarios extraterritoriales y la adaptación continua a los particularismos culturales y jurídicos de sus lugares de residencia. La diáspora es una construcción continuamente elaborada de ese nuevo contexto social, desde el que poder pensar su condición, su continuidad y su relación con el origen.

Cambio adaptativo: concepto elaborado por Ebaugh y Chafetz que expresa el proceso a través del cual las comunidades religiosas de origen extranjero buscan un encaje efectivo en un marco social en donde imperan referencias que poco tienen que ver con su origen.

Algunas preguntas para la reflexión:

- ¿Cómo son acogidas por la sociedad receptora las diferentes manifestaciones y creencias religiosas?, ¿se muestran actitudes diferenciadas ante unas y otras?, ¿cuáles pueden ser las razones?
- ¿Cómo se pueden articular las relaciones entre estado aconfesional y creencias religiosas?

7 Puntos de Vista

Bibliografía Complementaria y Sugerencias Prácticas

Bibliografía complementaria:

- KASTORYANO, Riva (2005): ***Les codes de la différence : Race-Origine-Religion / France-Allemagne-Etats-Unis***. Ed. Presses de Sciences-Po, Paris.

Este libro aborda el tema de cómo se define al Otro en Francia, Estados Unidos y Alemania y muestra a través de los análisis realizados desde distintas disciplinas (historia, ciencias políticas y sociología), cómo cada sociedad define sus códigos de la diferencia con arreglo a su proyecto nacional. Esta diferencia se transmite a través de los conceptos elaborados para designar al Otro y su evolución, las políticas que se le aplican y las interacciones entre grupos e individuos. En Estados Unidos el fundamento de esta alteridad permanente será la "raza"; en Francia, en cambio, la religión se instauró como diferencia institucional; mientras, en Alemania, la religión y la lengua reemplazaron la nacionalidad a la hora de definir a las personas extranjeras. La obra sostiene que los países deben gestionar una diversidad que se impone en términos de reconocimiento, ya sea cultural y/o institucional; avanzan por tanteo y mezclan principios históricos y pragmatismo político. Para estas democracias el desafío es el mismo: valorar la diferencia sin generar exclusión.

- CASANOVA, José (2005): ***"La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: Una comparación entre los EEUU y la Unión Europea"***. Paper presented at the Conference on "The New Religious Pluralism and Democracy", Goergetown University, April 21-22, 2005.

Los flujos migratorios globales que desde hace cuatro décadas han tenido como principal destino la Unión Europea y los Estados Unidos de Norte América han traído al seno de estas sociedades un aumento considerable de la diversificación sociocultural y religiosa. El actual debate sobre la diversidad religiosa y las migraciones globales, si por un lado añade nuevos factores de complejidad a la comprensión de este fenómeno, por otro requiere también la recuperación de una memoria histórica sobre las transformaciones operadas en una Europa cada vez más secular y en los EEUU, país en que la religión es uno de los marcadores identitarios de referencia. En este ensayo el autor nos ofrece una perspectiva comparativa sobre el papel de la diversidad religiosa en ambas regiones del mundo y las representaciones sociales y políticas que adquieren según el contexto nacional donde se implantan.

Otros textos de interés:

- PINYOL, Gemma y MORERAS, Jordi (2005-2006): ***Las expresiones religiosas inmigradas en un contexto secularizado*** (próximas publicaciones)

El Programa Migraciones de la Fundación CIDOB ha organizado, entre noviembre de 2005 y mayo de 2006, un ciclo de sesiones de trabajo sobre el factor religioso en contextos migratorios. El contenido de estas sesiones se ha organizado en tres ámbitos: en primer lugar, en la consideración de las expresiones religiosas inmigradas, como una parte más de la multidimensionalidad de las realidades migratorias, y su relevancia en los procesos de incorporación social de éstos colectivos. En segundo lugar, por lo que supone la presencia de tales expresiones en la redefinición del debate sobre el factor religioso y el espacio público, en un marco caracterizado por la secularización. Por último, desde la perspectiva de la intervención pública a nivel local, como primer nivel de regulación de esta nueva pluralidad, se ha abordado la cuestión de la gestión de la pluralidad religiosa como respuesta al imperativo legal y cívico de salvaguardia del principio de libertad religiosa por parte de las autoridades políticas locales. En esas tres sesiones participaron especialistas como José Casanova (New School for Social Research, New York), Manuel Delgado (Universidad de Barcelona), Ana Isabel Planet (Universidad Autónoma de Madrid), Claire de Galembert (École Normale Supérieure, Cachan) y Santiago Castellà (Universidad Rovira y Virgili, Tarragona).

Este ciclo culminó con la celebración, los días 25 y 26 de mayo de 2006, de un seminario internacional que, con el título "Dimensiones del pluralismo religioso", abordaba la cuestión del pluralismo religioso como criterio para considerar la diversidad de expresiones religiosas aportadas por los colectivos inmigrados, en el horizonte de una ciudadanía compartida. Los expertos que participaron en el seminario (José Casanova, Juan José Tamayo, Alfonso Pérez-Agote, José M. Contreras, Mondher Kilani, Joan-Francesc Pont, Ana Isabel Planet, Annick Germain, Juli Ponce Solé, Francesc Rovira, Anne-Sophie Lamine, Antoni Matabosch y Yaratullah Monturiol) aportaron experiencias, argumentos y propuestas para emplazar las variables de este nuevo pluralismo religioso que ya forma parte de nuestra sociedad.

Las cuestiones abordadas en estos debates serán objeto de una doble edición: por un lado, se ha elaborado un documento de síntesis, con el título "Migraciones y pluralismo religioso: elementos para el debate", que será editado dentro del apartado de *Documentos Cidob: Serie Migraciones*. Por otro, está previsto publicar las ponencias presentadas en el seminario internacional, dentro de la *Revista Cidob de Afers Internacionals*. Ambas publicaciones podrán ser consultadas en la página web de la Fundació Cidob (www.cidob.org) a lo largo del primer trimestre del año 2007.

Otros textos:

SAID, Edgard W. (2005): *Cubriendo el Islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Ed. Debate, Barcelona.

ESTRUCH, Joan, et al., (2006): *Las otras religiones: Minorías religiosas en Cataluña*, Icaria Editorial, Barcelona.

Sugerencias para la práctica:

El artículo de Wallerstein invita a profundizar el estudio y conocimiento del fenómeno religioso desde la perspectiva histórica para comprender cómo las derivaciones fundamentalistas han cruzado diferentes credos y afiliaciones religiosas según ha sido su vinculación al poder. Para esto es importante realizar foros y charlas que profundicen el diálogo interreligioso y la reflexión sobre cuales deberían ser sus espacios de actuación.

El artículo de Jordi Moreras sugiere la importancia de incorporar la dimensión religiosa en las políticas públicas de intervención local, fundamentalmente en lo que se refiere a la reestructuración del espacio urbano al constituirse como punto de encuentro para los colectivos vinculados a una práctica religiosa.

Algunas experiencias vinculadas al fomento del diálogo interreligioso:

- **UNESCO: Diversidad Cultural y Diálogo Interreligioso:**

La diversidad cultural está en el núcleo de las preocupaciones de la UNESCO desde su creación. La adopción de la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural* (2001) confirmó su compromiso en favor de "la fecunda diversidad de las culturas" en un espíritu de diálogo y apertura, tomando en cuenta los riesgos de homogeneización y repliegue identitario asociados a la universalización. Un aspecto esencial del diálogo intercultural, es fomentar el diálogo entre las diferentes religiones y tradiciones espirituales en un mundo en el que los conflictos intra e interreligiosos se intensifican, debido a la ignorancia o el desconocimiento de las tradiciones espirituales y de la cultura propia del otro. Con esa finalidad la UNESCO ha propiciado la creación de DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. Su finalidad es congregar a las diferentes religiones y tradiciones espirituales con miras al reconocimiento de la proximidad de sus valores espirituales. Se han realizado diferentes encuentros, con el apoyo de la red de Cátedras UNESCO en diferentes ciudades del mundo, entre personalidades religiosas e intelectuales laicos reconocidos por sus reflexiones e investigaciones interdisciplinarias sobre las interacciones e influencias mutuas de las religiones a lo largo de la historia y en nuestros días. www.portal.unesco.org

Asociación para el Diálogo Interreligioso de la Comunidad de Madrid (ADIM), se creó en enero del 2005 y en ella están representadas diversas comunidades religiosas y espirituales y movimientos laicos de la capital de España. Esta Asociación nace como consolidación de la Plataforma para el Diálogo Interreligioso, la cual se había desarrollado de una manera más

espontánea y no formalizada jurídicamente, mediante la colaboración de un numeroso grupo de personas pertenecientes a diversas culturas, mentalidades, instituciones y confesiones religiosas.
www.encuentros-multidisciplinares.org

Encuentro Interreligioso promovido por el Servicio de Mediación Social Intercultural de la Mancomunidad de Municipios de la Sagra Alta (Toledo). Durante los años 2002 y 2003 se llevaron a cabo el Primer y Segundo Encuentro Interreligioso entre la comunidad cristiana y la musulmana, las principales comunidades religiosas representadas en el municipio de Illescas (Toledo). El objetivo del encuentro era contribuir al establecimiento de relaciones de convivencia intercultural entre inmigrantes y autóctonos. Para ello en el Primer Encuentro Interreligioso (2002) la comunidad cristiana visitó la Mezquita del municipio, llevándose a cabo una ceremonia religiosa por los dos representantes de las comunidades implicadas: el Imán y el Párroco, al año siguiente, en el Segundo Encuentro fue la comunidad musulmana la que visitó la Iglesia, celebrándose en ella la ceremonia religiosa por el Imán y el Párroco. Ambas ocasiones sirvieron para reforzar la comunicación y el conocimiento mutuo, acercar posturas y hacer valer su intento de convivencia y comprensión de valores acerca de la otra religión.
centrosocial@aytoillescas.es

Comunidad Euménica de Taizé (Francia). En 1940, a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, el hermano Roger funda esta comunidad euménica internacional. La pequeña aldea de Taizé donde se estableció se encontraba muy cerca de la línea de demarcación que dividía a Francia en dos: la aldea se encontraba bien situada para acoger a refugiados que escapaban de la guerra y alrededor de Taizé se organizaban redes de ayuda mutua. Actualmente la comunidad de Taizé reúne a unos cien hermanos, católicos y de diversos orígenes evangélicos, procedentes de más de veinticinco naciones. Anualmente desde principios de primavera hasta finales de otoño, cada semana organizan encuentros intercontinentales de jóvenes, algunas semanas de verano puede haber más de 5000 jóvenes de más de 75 países.
www.taize.fr

Próximo número: Codesarrollo

Todos los números anteriores de la Colección Puntos de Vista se pueden consultar en la página web: www.munimadrid.es/observatorio



- Puntos de vista 1. **Convivencia**
- Puntos de vista 2. **Participación**
- Puntos de vista 3. **Integración**
- Puntos de vista 4. **Ciudadanía**
- Puntos de vista 5. **Discriminación**
- Puntos de vista 6. **Racismo**



**OBSERVATORIO DE LAS MIGRACIONES Y DE LA CONVIVENCIA
INTERCULTURAL DE LA CIUDAD DE MADRID**

C/ Santa Engracia, 6 - 28010 Madrid
Tfnos: 91 299 49 52 / 91 299 49 53 - Fax: 91 299 49 60
Correo electrónico: obserconvivencia@munimadrid.es
www.munimadrid.es/observatorio

**ÁREA DE GOBIERNO DE EMPLEO Y SERVICIOS A LA CIUDADANÍA
DEL AYUNTAMIENTO DE MADRID**

Dirección General de Inmigración, Cooperación al Desarrollo y Voluntariado