

MIGRACIONES Y  
PLURALISMO RELIGIOSO  
Elementos para el debate

Jordi Moreras



documentos



**Serie: Migraciones**

Número 9. Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate

© Jordi Moreras

© Fundació CIDOB, de esta edición

Edita: CIDOB edicions

Elisabets, 12

08001 Barcelona

Tel. 93 302 64 95

Fax. 93 302 21 18

E-mail: [publicaciones@cidob.org](mailto:publicaciones@cidob.org)

URL: <http://www.cidob.org>

Depósito legal: B-20.689-2004

ISSN: 1697-7734

Imprime: Cargraphics S.A.

Distribuye: Edicions Bellaterra, S.L.

Navas de Tolosa, 289 bis, 08026 Barcelona

[www.ed-bellaterra.com](http://www.ed-bellaterra.com)

Barcelona, noviembre de 2006

# **MIGRACIONES Y PLURALISMO RELIGIOSO ELEMENTOS PARA EL DEBATE**

**Jordi Moreras\***

Noviembre de 2006

\*Antropólogo, Consultoria Tr[à]nsits (Barcelona)



Las expresiones religiosas protagonizadas por colectivos inmigrantes se han empezado a contemplar desde hace muy poco tiempo en los estudios sobre inmigración en España. No ha sido hasta el momento en que se ha observado la relevancia del factor religioso en la construcción identitaria de estos colectivos cuando tal componente ha sido incorporado en las agendas políticas, especialmente las locales. Ello ha supuesto también que se haya despertado el interés analítico de investigadores sociales respecto a la relación que se establece entre religión e inmigración. Ya han aparecido las primeras publicaciones y líneas de investigación, que inauguran un nuevo sujeto de atención científica que, no obstante, requiere ser consolidado.

Analizar estas expresiones religiosas (tanto individuales como colectivas) en el contexto migratorio supone formular nuevos interrogantes sobre la función y la prevalencia de este factor en los procesos de incorporación social de estos colectivos inmigrantes. Pero también supone pensar cómo las administraciones públicas, en el marco de sus propuestas de gestión de la diversidad, deberían contemplar este nuevo componente y facilitar aquellas nociones y argumentos que les permitan desarrollar una intervención política y socialmente coherente en este ámbito.

Al incorporar el factor religioso, no sólo se completa la multidimensionalidad de las realidades migratorias, sino que también se plantea un principio de pluralización religiosa de las sociedades receptoras, además de generar una creciente atención política y mediática ante unas expresiones religiosas que, con frecuencia, son conceptualizadas (y tratadas, por consiguiente), como potencialmente problemáticas.

La percepción social de estas nuevas expresiones religiosas depende, en buena parte, de la manera en que las sociedades receptoras valoran el hecho religioso en su conjunto. La historicidad de las diversas presencias espirituales en unas u otras sociedades (entre Estados Unidos y Europa, por ejemplo; véase Casanova, 2006), define la manera en que éstas formulan el encaje del hecho religioso en su marco social. La memoria social del hecho

religioso, elaborada en base a las acomodaciones y las polémicas que han acompañado históricamente tales presencias religiosas, vuelve a ser invocada hoy ante la implantación de las que pasan a ser definidas como las “nuevas religiones”. Por tanto, el debate que se elabore en España o en Cataluña en torno al encaje de estas nuevas minorías religiosas<sup>1</sup>, puede ser bien diferente del que se ha planteado en otros países europeos. Esta puntualización es del todo necesaria ante la habitual tendencia de nuestra sociedad a verse reflejada ante realidades como la francesa –especialmente–, y a importar conceptos y debates de forma descontextualizada, que difícilmente podrían ser transplantados en esta sociedad, ya que son fruto de procesos históricos y de culturas políticas diferentes de las nuestras.

Sin duda, la pluralidad aportada por estas nuevas expresiones religiosas contribuye a reformular el papel que tiene el factor religioso en el espacio público de la sociedad catalana. Analizar las nuevas presencias religiosas es también abordar la función de la religión en esta sociedad. Las sucesivas encuestas de opinión revelan que Cataluña es una de las sociedades europeas con el índice más bajo de práctica religiosa. Pero al mismo tiempo hay estudios que hablan de la emergencia de nuevos cultos y de la implantación de nuevas comunidades religiosas, que dan un contenido significativo al principio de pluralidad religiosa. La literatura académica no contempla ningún tipo de contradicción en el hecho de ver cómo dos procesos, el de la secularización y el de la diversificación religiosa, coinciden temporalmente en un mismo contexto social. Ambos procesos identifican pautas de transformación en la conceptualización del encaje de lo religioso (a partir de ahora, siempre declinado en plural), en el espacio público de las sociedades modernas.

1. Léase aquí la noción de “minoría religiosa” desde una perspectiva descriptiva y comparada respecto a la tradición católica, que no desde una lógica de reconocimiento legal, dado que muchas de ellas no gozan de tal consideración institucional ante el Estado.

Ni las encuestas de opinión, ni las aproximaciones sociográficas nos permiten observar más de cerca estos procesos que se definen en clave mucho más cualitativa. Uno de ellos, por ejemplo, tiene que ver con la manera en que la opinión pública catalana genera propuestas de reformulación identitaria, en virtud de la recuperación de una referencia religiosa como es la católica (definida y vivida como tradición, que no como práctica religiosa), como forma de poder responder a la emergencia de otras alteridades religiosas ya presentes en el país, en especial el islam. Si, tal y como sucede en otras sociedades europeas, se está produciendo un proceso de redefinición de las pertenencias religiosas en forma de tradiciones culturales, esto implica reformular la interpretación que podamos hacer del proceso de pérdida de relevancia social de lo religioso. Este proceso no sólo tiene una trascendencia sobre la reinterpretación del modelo de relaciones entre Estado y confesiones religiosas, sino sobre todo sobre la configuración del panorama religioso en Cataluña.

En Europa, y especialmente en Estados Unidos, los debates en torno al pluralismo religioso (entendido más como principio constitutivo de una sociedad y como valor de la misma, que no como mera descripción de una realidad diversa) tienen una trayectoria mucho más extensa que en España o en Cataluña. No obstante, la situación de creciente pluralidad religiosa en Cataluña, incrementada a partir de la renovada visibilidad de los cultos minoritarios autóctonos, a través de la emergencia de nuevas religiosidades adoptadas por miembros de esta sociedad y, especialmente, por lo que aportan los flujos migratorios, implica retomar de nuevo el debate acerca de la prevalencia social de lo religioso en la sociedad catalana.

El papel del hecho religioso en esta sociedad ya no se entiende si no es en clave de pluralidad. En base a esta afirmación estructuraremos el contenido de este texto. Por un lado, nos interesa abordar el contenido de estas expresiones religiosas inmigradas, como una parte más de la multidimensionalidad de las realidades migratorias, para reconocer cuál es la

función de este factor en los procesos de incorporación social de estos colectivos. Por otro, queremos situar las transformaciones del hecho religioso en la sociedad catalana, en el marco de la secularización, que no implica necesariamente la desaparición de lo religioso, ya sea como referencia o como observancia.

El horizonte de esta reflexión no se emplaza únicamente en una lógica académica, sino que pretende sugerir algunas reflexiones que puedan ser útiles a la hora de planificar la intervención pública, especialmente en el ámbito local, ya que éste constituye el primer ámbito donde se genera la necesidad de intervenir sobre el encaje social de esta nueva pluralidad. La gestión de la pluralidad religiosa, una expresión todavía reciente en el vocabulario de la política local, responde al imperativo legal de salvaguarda del principio de libertad religiosa por parte de las autoridades políticas locales respecto a las expresiones religiosas minoritarias presentes en su municipio. Una salvaguarda que incorpora cuestiones relacionadas con el encaje de nuevas realidades religiosas en su espacio público, especialmente en todo lo relacionado con la ubicación de los espacios de culto. Este nuevo ámbito de intervención pública de muy reciente incorporación en las agendas políticas locales, y sin un gran bagaje de experiencias acumuladas, requiere de la aportación de conceptos y argumentos que den fuerza a estas propuestas.

Este texto quiere aproximarse a los debates que suscitan las expresiones religiosas de los colectivos inmigrantes ante su impacto sobre el pluralismo religioso de las sociedades receptoras. Ese fue también el objetivo del ciclo de sesiones que, bajo el título “Las expresiones religiosas inmigradas en un contexto secularizado”, fue organizado por la Fundación CIDOB dentro del Programa Migraciones (2005-2006). El seminario internacional con el que se cerró este ciclo (“Dimensiones del Pluralismo Religioso”, 25 y 26 de mayo de 2006), fue el colofón de una propuesta de reflexión sobre el pluralismo religioso en la que par-



ticiparon expertos nacionales y extranjeros<sup>2</sup>. Este texto tuvo una primera versión, mucho más esquemática e incompleta, que sirvió para argumentar los objetivos de estos debates. Debo agradecer a Manuel Delgado la lectura atenta de esa primera versión del texto, que sirvió, junto al resto de las aportaciones de ponentes y participantes en el ciclo, para enriquecer su contenido.

## **Pensar la religión de una manera no religiosa**

La propuesta de reflexión sobre pluralismo religioso que acompaña este texto (así como del ciclo de sesiones y del seminario citados anteriormente) se apoya sobre dos presupuestos: uno metodológico y otro epistemológico. El primero tiene que ver con la manera en que queremos llevar a cabo tal reflexión; y el segundo con la definición de la perspectiva de análisis en la que nos situamos. Desde el plano metodológico, queremos relacionar el contenido de los debates que las ciencias sociales llevan a cabo en el ámbito internacional respecto al hecho religioso plural con el contexto de la realidad religiosa en Cataluña. Y lo queremos hacer de forma diferente a lo que es habitual, sin transplantar unos debates teóricos que han surgido como respuesta a unas problemáticas planteadas en unos contextos sociales y nacionales concretos, sino extrayendo de ellos aquellos elementos que puedan ser útiles para poder explicar con más precisión y acierto las condiciones de la pluralidad religiosa catalana.

2. Las ponencias de este seminario serán publicadas en el número 77 de la *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*.

El punto de partida epistemológico de esta reflexión se define basándose en el argumento de *pensar la religión de una manera no religiosa*. Pensamos que a la hora de emplazar el debate en torno al rol social del hecho religioso plural, partir de una perspectiva que no nace en el seno de una lógica religiosa tiene la misma capacidad explicativa de aquellas que sí lo hacen. La nuestra es una perspectiva que, al estar fundamentada sobre los debates académicos, no se plantea cuestiones relacionadas sobre la validez o no de los argumentos espirituales de los diferentes cultos, ni de establecer comparación alguna entre contenidos doctrinales, ni mucho menos determinar la legitimidad de unas y otras comunidades religiosas para formar parte de la esfera religiosa catalana. Queremos responder con estos argumentos a un presupuesto que vendría a cuestionar este enfoque “no religioso”, ante la existencia de una especie de *falta original*, por el hecho de que no se comparta el componente espiritual propio de aquellas perspectivas claramente vinculadas con el mundo de las creencias. En la configuración de un campo religioso en Cataluña, no sólo tiene sentido plantearse quién forma parte de él<sup>3</sup>, sino quién se encuentra legitimado para hablar del hecho religioso. El concepto de campo religioso, desarrollado por Pierre Bourdieu (1971) como espacio relacional y de concurrencia entre los diferentes actores presentes en el mismo, es especialmente pertinente para ser aplicado al caso catalán, respecto a aquellos que pugnan por la posesión del capital simbólico religioso, como por

3. Es decir, la tradición religiosa principal –la católica–, pero también las minorías autóctonas –aquellas que hace sólo unas cuantas décadas eran etiquetadas de herejes, y que serían rebautizadas como los “hermanos separados”, según decía Robert Saladrigas (1971:14)–, los otros cultos importados, las comunidades religiosas constituidas por poblaciones inmigradas, el fenómeno sectario –las “religiones intersticiales”, en palabras de Delgado (1999)– así como las corrientes de pensamiento humanista que desarrollan un discurso laico.

aquellos que se emplazan en el ámbito del análisis<sup>4</sup>. A partir de los argumentos del propio Bourdieu respecto a lo que denomina “la disolución de lo religioso”, es posible establecer una correspondencia con la pluralización del campo religioso en Cataluña. Bourdieu afirma que en la actualidad se multiplican los actores que compiten en este campo de manipulación simbólica, lo que genera una redefinición y ampliación de los límites que tradicionalmente ha tenido el ámbito religioso (Bourdieu, 1988). Esta visión dinámica del contemporáneo proceso de fragmenta-

4. De hecho, a la hora de hablar del análisis de lo religioso, siempre aparece perfilada en el horizonte del debate la cuestión de las propias convicciones personales que, sin duda, influyen en la forma en que uno se aproxima al mismo. En torno a la subjetividad en el estudio de las expresiones religiosas se han formulado muchos argumentos. Juan Antonio Estrada (2001: 199) afirma categóricamente que “los mejores observadores del fenómeno religioso no son siempre los creyentes. La conciencia de pertenencia a una religión a veces se convierte en una dificultad para la evaluación crítica, fundamentada y ponderada de lo que está ocurriendo”. Para Bourdieu, que una sociología de la religión parta de convicciones religiosas constituye un obstáculo prácticamente insuperable para el trabajo científico. Y la forma de hacerlo pasa por el hecho de que la propia pertenencia religiosa del investigador sea objetivada, es decir, explicitada en lo que tiene que ver a sus vínculos y adhesiones, y puesta en contraste con las otras expresiones que sean analizadas. No obstante, para Bourdieu existe otro segundo obstáculo, más difícil todavía de superar, como es abordar la religión exclusivamente desde un punto de vista externo, como “una cosa”, sin darse cuenta de los componentes subjetivos de la actividad religiosa (Bourdieu, 1987). Desde la antropología, hay que destacar el debate formulado desde la revista *Social Anthropology*, editada por la European Association of Social Anthropologists, con el título de “Secularism. Personal values and professional evaluations” (volumen 9, número 3 de 2001), así como las reflexiones de Joan Prat en la introducción de su libro *El estigma del extraño* (1997), en torno al papel del investigador del fenómeno sectario.

ción religiosa (también apuntado por otros autores como Peter Berger, aunque en otros términos), hace del todo pertinente mantener una especial atención a la manera en que se establecen estos límites de lo religioso, especialmente cuando a principios de este siglo, según la acertada afirmación de Manuela Cantón, “las fronteras de lo religioso se han vuelto nómadas” (2001: 227).

La referencia de Cantón nos sirve para plantear la necesidad de abordar el pluralismo religioso desde una perspectiva 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). Ello significa replantear la relación que se establece 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 se puede 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<sup>5</sup>.

5. 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 propio José Casanova (2000 y 2001) analiza dos significativas versiones de este transnacionalismo cristiano: el católico y el pentecostal.

El análisis de las expresiones religiosas transnacionales requiere metodologías de análisis bipolar, que relacionen tales expresiones –tanto individuales como colectivas– en el contexto de las sociedades emisoras como en el contexto migratorio (Menjívar, 2000; Levitt, 2001). El estudio de las redes sociales permite mostrar la densidad de los vínculos que se establecen entre organizaciones religiosas transnacionales (Ebaugh-Chafetz, 2002), así como la presencia de nuevos liderazgos religiosos que ya no siguen los patrones tradicionales de autoridad religiosa (Saint-Blancat, 2001: 81-82). En la elaboración de un discurso diaspórico por parte de los inmigrantes transnacionales, éstos pueden utilizar la religión para diseñar cartografías de pertenencia alternativas, a partir de iconos religiosos, centros sagrados de peregrinaje o territorios en disputa (Levitt, 2003: 860). Estas geografías imaginarias en clave de pertenencias trascienden las fronteras estatales, e implican a colectivos que se localizan en sociedades y territorios diferentes.

No obstante, la transnacionalidad no es contradictoria con el desarrollo de nuevas territorialidades de lo religioso. Para Hervieu-Léger (2002a), entre las diferentes relaciones que podrían establecerse entre religión y territorio, destaca el de las simbolizaciones religiosas del espacio, en torno a los componentes religiosos que son atribuidos a determinados espacios sociales. El ámbito urbano y la aparición en el mismo de expresiones religiosas diferentes respecto a las que eran propias de la tradición religiosa principal sugiere un nuevo campo de estudio del pluralismo religioso. Haciendo una equiparación con los procesos que se producen ante el asentamiento de los colectivos inmigrantes en determinados espacios públicos, el territorio es “territorializado de nuevo” ante estas nuevas presencias, ya sea en forma de nuevos rostros, de nuevas prácticas y de nuevos espacios comunitarios (Silva, 1992: 53). Desde otra perspectiva, Manuel Delgado (1999) no duda en considerar el espacio público como un territorio de proselitismo, a través de la inclusión dentro de este espacio de presencias, prácticas e indicaciones de otros cultos diferentes a los instituidos previamente por este territorio.

## Los debates en torno al pluralismo religioso

La noción de pluralismo se encuentra estrechamente relacionada en la literatura sociológica con las teorías de la secularización y con las ideas de subjetivización y privatización de la religión (Beckford, 2003: 73). No parece ser incompatible, sino todo lo contrario, con la pérdida de relevancia social de las referencias religiosas, con la emergencia de nuevas formas de expresión religiosa, avivadas por un proceso sucesivo de desvinculación con las instituciones confesionales y de búsqueda espiritual individual, que se hacen cada vez más presentes en el espacio público de las sociedades europeas. La constatación de esta pluralidad quizás sea la prueba de que el argumento pronosticado por las teorías de la secularización, según el cual la modernización comportaría la desaparición de las referencias religiosas, no parece haberse cumplido<sup>6</sup>. Casanova (2000: 48) se pregunta sobre las razones que puedan explicar cómo se sigue manteniendo el paradigma de la secularización, a pesar de las abrumadoras pruebas empíricas que le son contrarias. Quizás ello sea así a causa del componente ideológico que recubre estas teorías (como legado de la crítica materialista de la religión, sintetizado en las afirmaciones de Karl Marx de que “el hombre crea la religión” y de la esperanza de que “la

6. El paradigma de la secularización se inscribe dentro de un principio de validez universal, a pesar de haber sido acuñado en un determinado universo cultural como el europeo. Esta crítica eurocéntrica es fundamental para deconstruir ese principio proyectado globalmente hacia otras realidades socioculturales, que vinculaba modernización con abandono de la religión. La existencia y desarrollo de múltiples modernidades (Eisenstadt, 2000; Göle, 2000) contribuye a relativizar la imposición de esa condición, tanto en sociedades postindustriales (el ejemplo sigue siendo Estados Unidos), como en sociedades emergentes (de India a China, pasando por Oriente Medio).

labor de la historia” hará que una sociedad racional haga desaparecer las falsas conciencias religiosas), y que todavía perdura en determinadas interpretaciones laicistas. Pero también puede deberse a la vigencia de una percepción ingenua de la secularización, al identificarla con el descenso cuantitativo de las observancias religiosas, tal como lo reflejan determinadas encuestas sociométricas. La secularización no avanza conforme la gente deje de ir al templo de su congregación religiosa, sino a través de procesos de diferenciación y emancipación de las esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas. Esos procesos, que ciertamente acompañan la modernización de las sociedades, no suponen que los individuos abandonen su creencia religiosa, sino que la sociedad en su conjunto ya no se rige basándose en una organización religiosa del mundo (Gauchet, 2005).

La revisión crítica del clásico paradigma de la secularización sugiere reinterpretar este proceso, no tanto con la desaparición sino con la transformación y la metamorfosis de la referencia de la religión en las sociedades modernas. Casanova propone la tesis de la “desprivatización” de la religión en el mundo moderno, ante el hecho de que “las tradiciones religiosas de todo el mundo se niegan a aceptar el papel marginal y privatizado que les han reservado las teorías de la modernidad y las teorías de la secularización”. De esta manera, “las instituciones y organizaciones religiosas se niegan a limitarse al cuidado pastoral de las almas y no dejan de suscitar cuestiones relativas a las conexiones entre la moralidad pública y la privada” (2000: 18). Casanova estaría sugiriendo una nueva interpretación de las transformaciones del papel institucional de las religiones en el espacio público, como reacción a su encaje en el marco definido por el paradigma secularista. Pero la nueva presencia pública de las instituciones religiosas también responde a un proceso de desvinculación efectiva y afectiva de aquellos que hasta ahora conformaban estas comunidades religiosas. La individualización, el bricolaje espiritual o la indeterminación de las creencias son factores que afectan a la desregulación institucional religiosa y que generan, especialmente en el contexto europeo, lo

que Danièle Hervieu-Léger ha denominado la emergencia generalizada de un individualismo espiritual absorbido por una cultura moderna de la realización de uno mismo (Hervieu-Léger, 1993). Bajo la expresión de “creencia sin pertenencia” (*believing without belonging*), Grace Davie (2000) propuso hacer referencia a ese proceso de individualización que era apuntado en los diferentes estudios sobre las creencias y prácticas religiosas europeas. La búsqueda personal e interiorizada de una creencia *blanda* y ecléctica establece el fundamento de una aproximación subjetiva y pragmática a los valores religiosos que, por otro lado, se lleva a cabo fuera de todo ámbito institucionalizado. Hervieu-Léger propone darle la vuelta al argumento de Davie, como forma de mostrar una segunda tendencia, concomitante con la anterior, de la percepción social del hecho religioso: el desarrollo de una “pertenencia sin creencia” (*belonging without believing*) supondría la manifestación de una relación patrimonial respecto a la tradición religiosa, que se encuentra inscrita en la memoria social, aunque no necesariamente se expresa a través de la observancia religiosa. La religión como memoria que, en palabras de Hervieu-Léger, haría 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, 2002b: 12).

Marià Corbí (2006) se ha referido a ambos procesos como la evidencia de que en Occidente, “la espiritualidad se está autonomizando de la religión”. Ante los problemas de crédito y plausibilidad cultural de los principales cultos establecidos, se generan nuevas formas de espiritualidad (en ocasiones, muy estrechamente vinculadas con nuevas pautas de consumo cultural, tal como muestra el excelente estudio de Griera y Urgell (2002), respecto a jóvenes de 14 a 16 años en Sabadell) que se encuentra, en palabras de Corbí, “libre de sumisión a creencias; sin afiliación a iglesias; una espiritualidad no religiosa, sino laica”. La búsqueda del legado espiritual en las diferentes tradiciones religiosas remite a nuevas expresiones de sincre-



tismo y a una nueva diseminación de lo religioso<sup>7</sup>. Tal interés se muestra a un doble nivel: por un lado, desde un punto de vista cultural, reivindicando el conocimiento de ese legado en la historia de la humanidad como forma de interpretar nuestro presente más inmediato<sup>8</sup>. Por otro, respecto a la propuesta de iniciativas de encuentro entre religiones, como camino para abrir un diálogo espiritual y ecuménico, pero también como posibilidad para aportar sus argumentos a debates sobre cuestiones mundanas.

En todo caso, este renovado interés por la religión, en general, y por lo espiritual, en concreto, no es sino una más de las transformaciones de ambos fenómenos en las sociedades modernas. Su efervescencia en el espacio público, sus presencias plurales, han sugerido argumentos que hablaban del “retorno de lo religioso”, en términos de una auténtica “revancha de Dios” (retomando el título del ya clásico y mediatizado trabajo de Gilles Kepel, *La revanche de Dieu* de 1991). Pero cabría preguntarse cuándo se ha ausentado la referencia religiosa de las sociedades modernas. A no ser que se acepte de manera profética lo que las teorías clásicas de la secularización proponían, lo cierto es que las evidencias empíricas nos obligan a pensar que, más que de un retorno de lo religioso, de lo que hay que hablar es, en primer lugar, de nuevas expresiones de identidad y religiosidad, que acaban generando renovadas pertenencias individuales y colectivas; en segundo lugar, de nuevas estrategias desarrolladas por parte de actores religiosos, tanto presentes como emergentes, de

7. En torno a los debates más recientes sobre sincretismo y bricolaje religioso, véanse los dos volúmenes de la revista *Social Compass* (volumen 52, números 3 y 4) de septiembre y diciembre de 2005.
8. Sería, por ejemplo, el espíritu que anima publicaciones como la revista francesa *Le Monde des Religions*, o que se expresa en las recientes obras del filósofo Régis Debray, *Dieu, un itinéraire* (2001, recientemente publicada en castellano) o *Le Feu sacré* (2003), ambas en Éditions Fayard de París.

cara a emplazar sus discursos con connotaciones religiosas en un contexto referencial abierto; y, en tercer lugar, de un nuevo panorama religioso en las sociedades modernas, donde formalmente ya no existe una única concepción espiritual —a pesar de la preeminencia social que unas puedan seguir atesorando frente al resto— y, por tanto, los límites de la plausibilidad y de la legitimidad (para hacer referencia a dos de los argumentos que Peter L. Berger (1971) proponía en su crítica al pluralismo) se amplían y se hacen extensivos a nuevas expresiones de religiosidad, adquieran éstas o no un mayor o menor grado de institucionalización.

Las metamorfosis de lo religioso siguen interesando a los miembros de la academia científica en sus diferentes disciplinas y, progresivamente, se incorporan al debate público. Y no sólo para poder dar una justa medida a esta realidad emergente, sino para interrogarse sobre las consecuencias que ello planteará, no sólo en la redefinición de ese panorama religioso en las sociedades modernas, sino también por lo que supondrá de influencia en otros campos como la política, las relaciones sociales o las identidades colectivas. El debate sobre el pluralismo religioso parece acompañar otros debates, como el del reconocimiento de las minorías, el desarrollo y extensión del principio de ciudadanía más allá de la condición nacional o los proyectos de creación de un marco ético y moral compartido entre los colectivos que forman parte de una sociedad. Y de la misma manera a como el término pluralismo fue aplicado al factor cultural en el contexto migratorio, el pluralismo religioso también incorpora una doble dimensión como concepto descriptivo y valorativo (Riis, 1999: 22). Se establece un prejuicio de valor al establecer que la diversidad cultural o religiosa de una sociedad es beneficiosa o perjudicial para la misma. Lo será, en un sentido o en otro, a partir del momento en que ésta se relacione con las estructuras de esa sociedad: si una sociedad se define como plural, no lo ha de hacer en virtud de una simple descripción externa de la misma, sino a partir del reconocimiento de la pluralidad como norma que garantice la coexistencia de diferentes opciones y puntos de vista en su interior. Todas aquellas sociedades que rechacen la diversidad como contingencia externa y no como patrimo-

nio interior, difícilmente podrán negociar los desencuentros que genere esta pluralidad sin pasar previamente por el conflicto. Es decir, la lectura que estamos proponiendo de la noción de pluralismo pasa por su proyección en el plano normativo, lo que no significa que como miembros de una sociedad, por norma, *debamos ser* diferentes (un argumento que rechazan las teorías conservadoras diferencialistas, para las que sólo los “otros” son diferentes), sino que se garantice la posibilidad de que *podamos* serlo, sin necesidad de que nuestra identidad social se vea erosionada por no estar de acuerdo con modelos imperantes de una normalidad idealizada.

## **Espacio público y pluralismo religioso**

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 sino el resultado de una larga evolución histórica, marcada por guerras y conflictos en los que el factor religioso tuvo un papel fundamental. La reubicación de lo religioso en el seno de las sociedades europeas es, pues, consecuencia de este pasado, pero su creciente pluralismo se encuentra condicionado, en parte, por la importación de cultos y expresiones religiosas que ya no son propias del patrimonio judeocristiano europeo. Ahora bien, esta introducción de nuevas referencias religiosas se lleva a cabo desde contextos bien diferentes. Por un lado, los ya citados procesos de bricolaje espiritual e individualización favorecen la introducción de referencias espirituales vinculadas con tradiciones de inspiración oriental (véase el evidente ejemplo de la aceptación del budismo en Occidente, así como de prácticas como la meditación o el tai-chi<sup>9</sup>,

9. Véase Vicente Merlo (2001).

o con comunidades indígenas (la inspiración ecológica del *New Age*). En este caso, se produce un evidente caso de asunción a demanda de tales referencias (a pesar de que éstas suelen ser etiquetadas por algunos como exóticas). Pero, por otro lado, la implantación de nuevos cultos también es fruto de la instalación de nuevas poblaciones en Europa que, a lo largo de su proceso de configuración comunitaria, reconstruyen espacios y prácticas. A diferencia de las anteriores, tales referencias suelen implicar, casi con exclusividad, a esas poblaciones, frente a las cuales las sociedades europeas desarrollan diferentes percepciones.

La discreción o visibilidad que puedan adquirir tales expresiones religiosas en el espacio público europeo depende de diferentes factores. Contra lo que pudiera pensarse, la relevancia de tales presencias no es tanto una cuestión de inconmensurabilidad manifiesta con los valores que estructuran las sociedades europeas, como por la fascinación e interés que ejercen, así como por el componente de adscripción social de aquellos que las practican. Participar en algunas de las actividades culturales que organizan los diferentes monasterios budistas en España se ha convertido en una moda; pero no es lo mismo celebrar el ramadán o el *id al-kebir* junto a musulmanes. Por lo tanto, estas nuevas presencias no se perciben ni categorizan de la misma manera en este espacio público, ya que se encuentran con una mayor o menor recepción o resistencia.

La presencia en el espacio público de expresiones religiosas musulmanas, ya sean individuales o comunitarias, están siendo percibidas como incompatibles con los valores y principios sobre los que está instituida dicha esfera pública. Tales presencias, identificadas sumariamente como una de las consecuencias de los procesos migratorios, encajan con dificultad en un ámbito, como es el del espacio público que se predefine como el espacio de participación política y social por excelencia en nuestras sociedades. Pero no todo lo religioso es incompatible con el espacio público, o al menos podría decirse que no todas estas expresiones reciben la misma consideración. De hecho, la incor-

poración de nuevas poblaciones en el espacio público europeo nos permite apreciar las dinámicas de diferenciación social y de poder que en él se manifiestan. A pesar de que estas dinámicas y relaciones se concretan en el marco de un determinado patrón cultural que define lo que llamaríamos *cultura política*, lo cierto es que se acaba postulando como un espacio culturalmente neutro, siendo éste uno de los argumentos a los que se suele recurrir para intentar contestar las expresiones culturales aportadas por los colectivos inmigrantes. Así pues, el acceso a este espacio público parece estar condicionado por tres principios que actúan como elementos de selección y exclusión:

– En primer lugar, el desarrollo de los conceptos de ciudadanía y de nacionalidad, (estrechamente interdependientes y definidores del compendio de derechos y deberes que posee todo miembro de nuestra comunidad política), que se convierten en categorías que son concedidas por los estados a residentes extranjeros, hecho que se encuentra condicionado por un factor de discrecionalidad y arbitrariedad que, como argumentaba Sayad (1991: 302 y ss.), acaba premiando un trayecto migratorio y de integración exitoso;

– En segundo lugar, el supuesto modelo monocultural europeo, fundamentado sobre una base judeocristiana, que dificulta la incorporación de nuevos referentes sociales y culturales apoyados sobre otra tradición religiosa no occidental, en este caso el islam (Nielsen, 1995:152-158);

– Y por último, el principio de secularización que rige en buena parte de las sociedades europeas, que conmina toda expresión religiosa a la esfera privada (Rex, 1994), y limita su presencia en el terreno público.

Tales factores de selección en el acceso al espacio público están siendo profundamente erosionados: los propios conceptos de ciudadanía y nacionalidad son revisados, desvinculándolos de manera que los extranjeros puedan acceder a los derechos sociales y políticos en igualdad de condiciones que los ciudadanos europeos; la relectura histórica de las relaciones de Europa Occidental con otras tradiciones culturales y religiosas rompe la idea del legado monocultural y monoconfesional euro-

peo; respecto a la secularización, y tal como ya se ha dicho, quizás nos hallamos ante una desprivatización de la religión, donde tradiciones religiosas antiguas y recientes buscan activamente su lugar de expresión en la esfera pública (Casanova, 2000).

A pesar de las evidentes transformaciones del espacio público en las sociedades occidentales –lo que para Steven Vertovec favorecería la “renegociación de la cultura política en el ámbito público” (1996: 66)–, el argumento de la neutralidad sigue siendo el más frecuente para responder a la introducción de supuestos culturales y religiosos no *previstos*. Tariq Modood (2000), tomando como modelo la sociedad británica, la cual, recordemos, desarrolla una forma de Iglesia estatal, revisa críticamente los tres principios que sostienen tal vínculo: la neutralidad del Estado, la autonomía de lo político y la democracia. Sugiere la existencia de una cierta contradicción en el supuesto que afirma la neutralidad del Estado en materia religiosa, pero que al mismo tiempo limita activamente las ambiciones de la presencia pública de las religiones, en especial de aquellas que no forman parte de su *ethos* cultural propio. Por otro lado, duda también de que la separación entre lo público y lo privado sea estricta y diáfana, ya que la influencia que se ejerce entre ambas esferas (especialmente desde la tradición religiosa predominante) es constante<sup>10</sup>. Por último, si hemos determinado que nuestra forma social de regular la convivencia se haga en virtud de los principios democráticos, sugiere Modood, ¿cómo proponer ésta como vía de cohesión y participación social partiendo de la exclusión de los grupos religiosos cuya inspiración se prejuzga como no-democrática?

10. El ejemplo más evidente en Europa podría ser el de los partidos democristianos, pero también destaca la participación activa que desarrollan diferentes instancias del catolicismo y protestantismo en el debate social en torno a cuestiones candentes como el aborto, la eutanasia o la experimentación genética.

La alternativa que sugiere Modood pasa por la superación de esta exclusión de la temática religiosa en el debate y en las propuestas multiculturales. El contenido del multiculturalismo democrático –según su opinión– “no debería ser la neutralidad cultural, sino la inclusión en la vida pública de los grupos marginales y en desventaja, incluso de las comunidades religiosas” (Modood, 2000: 193). También es consciente de que el factor religioso puede ser un argumento que, en manos de colectivos radicales, represente un peligro potencial para el pluralismo cívico; si bien –argumenta– lo religioso no tiene el privilegio para generar nuevas “*cleavages*” sociales, pues existen otros sectarismos y radicalismos de tipo político o cultural. En todo caso, interesan las aportaciones de las tradiciones religiosas, puesto que también son fuente de moralidad pública y de solidaridad civil, algo de lo que andamos necesitados en nuestras sociedades. De la actitud que adopten tales aportaciones religiosas a nuestra sociedad (es decir, como fuente de sociabilidad, o como argumento de repliegue identitario) depende activamente la respuesta por parte de nuestro orden civil. Un rechazo de principio a sus aportaciones difícilmente puede ser defendible y practicable, y está expresando el profundo prejuicio social existente ante los grupos religiosos (unos más que otros) cuando se discuten estos temas.

## **Las simplificaciones secularizantes del multiculturalismo**

El reconocimiento de la *inesperada*<sup>11</sup> condición pluricultural de nuestra sociedad se ha construido basándose en un recurso intemporal y esencialis-

11. Inesperada, en cuanto no nos reconocemos como culturalmente diversos hasta la llegada de la inmigración, lo que supone ignorar y silenciar nuestra propia condición heterogénea.

ta del concepto “cultura”. Un concepto que, como argumenta Steven Vertovec, acostumbra a ser compartido implícitamente por diferentes formas de entender el “multiculturalismo”, y que se sintetiza en la definición de cultura como un “todo compacto”. La esencialización de los “bloques” culturales que componen esta pluralidad cultural se fundamenta, además, en dos principios complementarios. Por un lado, por el hecho de que estos conjuntos culturales se identifican como reproductores de prácticas y valores propios de un contexto social y cultural “de origen”; por otro, por la aplicación a estos grupos del apelativo de “comunidades (culturales)”, comprendidas como realidades autónomas del contexto social en el cual se sitúan. Ambos principios se fundamentan en la idea de la *transplantación*, un concepto frecuentemente utilizado en la literatura sobre las migraciones (y también sobre el islam en Europa), pero que requiere ser revisado críticamente ante la emergencia de nuevas circunstancias en las migraciones internacionales, que hacen que conceptos como diáspora, hibridación, desterritorialización de la cultura, o identidades posmigratorias adquieran una mayor capacidad explicativa (Papastergiadis, 2000).

Determinadas propuestas multiculturales de gestión de esta diversidad ahondan aún más en la idea de un panorama compartimentado por especificidades culturales, que, en forma de “mosaico”, configuran espacios propios con fronteras y límites bien definidos, los cuales se superponen en un contexto supuestamente monocultural. La temática cultural adquiere así un protagonismo forzado dentro de la percepción de esta diversidad y, por lo tanto, de la forma en que se ha de intervenir sobre ella.

Una vez abierto el debate sobre la presencia inmigrante en torno a la temática cultural, desplazando (e incluso substituyendo) otros argumentos económicos, sociales o políticos, es habitual que tal debate se formule en términos de incompatibilidades culturales. Se duda, según un criterio de *distancia cultural*, de las posibilidades de convivencia entre grupos culturales que muestran principios diametralmente opuestos. Pero esta supuesta incompatibilidad, en cuanto que se apoya en más de una ocasión sobre proyecciones estereotipadas de la cultura propia y la de los otros, casi nunca



se pone a prueba ni acostumbra a ser revisada críticamente. Para mantener este principio, se realiza un proceso de selección de rasgos culturales que identifiquen estos colectivos con los que se sintetice el carácter de su incompatibilidad con nuestros valores. El principio arbitrario que se encuentra detrás de esta síntesis de contrarios nos ha de llevar a cuestionar este proceso de atribución de una alteridad insuperable. De la misma forma, hay que revisar el propio criterio de la distancia cultural en donde se justifica esta incompatibilidad, ya que ésta no deja de ser una noción social (y políticamente) construida, que no se mantiene inmutable a lo largo del tiempo, sino que se ajusta a contextos cambiantes.

Esta construcción de incompatibilidades conduce a nuestra sociedad a formular sus respuestas ante la diversidad en términos de tolerancia. O más correctamente, en términos de los límites de esta tolerancia. El uso de una noción como la de *umbral de tolerancia* responde al intento de expresar de una *manera objetiva* (y al mismo tiempo selectiva, ya que se aplica con mayor intensidad sobre unos grupos que sobre otros), los límites de la capacidad de aceptación de la diversidad por parte de nuestra sociedad. A pesar de su evidente carácter pseudocientífico, basándose en este criterio no sólo se formulan argumentos entre la opinión pública respecto a la presencia inmigrante, sino que se piensan y elaboran líneas de intervención social. Quizás la cuestión no se encuentra en establecer una discusión numérica sobre los criterios para determinar este límite sobre una u otra cifra; lo verdaderamente preocupante es que tras el uso de este concepto se está justificando la reacción contraria de nuestra sociedad ante una presencia inmigrante que se considera excesiva (Blommaert-Verschueren, 1998).

Los argumentos expuestos anteriormente nos llevan a considerar una reflexión más general que ya está presente en otras sociedades europeas, y que plantea la necesidad de superar los principios de un multiculturalismo naíf o ingenuo. Según Martiniello (1998), este tipo de multiculturalismo manifiesta una fuerte carga de fascinación o gusto por lo exótico que, expresado en prácticas de consumo cultural (literatura, música, festivales, vestidos, especialidades culinarias, etc.), tiende a “folclorizar” y a banalizar

las expresiones culturales que pertenecen a unos determinados colectivos. Frente a este multiculturalismo que formula la defensa de la diversidad cultural como opción estética, cada vez son más las voces que sugieren la necesidad de abordar las cuestiones planteadas por la convivencia de colectivos que comparten diferentes referentes culturales en el marco de una sociedad que se rige bajo los principios del grupo mayoritario.

En la búsqueda de un debate sobre la pluralidad cultural más consistente, es preciso reconocer la importancia de incorporar en él la temática religiosa. Si, de acuerdo con el punto de vista laicista, no hay lugar para la religión en el espacio público de las sociedades de la Europa Occidental, ¿cómo podemos responder entonces a la progresiva y cotidiana inclusión en el mismo de referencias religiosas, muchas de ellas no exclusivas de las minorías culturales sino incluso de las principales tradiciones religiosas europeas? La diversidad de nuevos referentes, presentes a partir de ahora en el espacio público europeo, contribuye a cuestionar el principio que lo consideraba como un espacio neutro, religiosa y culturalmente hablando.

Es preciso, pues, reorientar el debate multicultural para resolver aquellas cuestiones que suelen ser definidas como “casos difíciles”, y no acostumbrarse a considerar una diversidad cultural bajo sus aspectos más afables. Hacer frente al posible conflicto de interpretaciones que pueda motivar una u otra expresión cultural o religiosa y buscar una alternativa positiva al mismo, se convierte en el motor de una sociedad plural. Tolerancia y reconocimiento social son, por tanto, los principios clave para que una sociedad plural se convierta efectivamente en pluralista. No obstante, ambos conceptos se ven abrumados ante la presión e inmediatez que imprime la realidad social; “no tenemos tiempo para reflexionar, sólo para actuar” parece ser la premisa actual respecto a la gestión de las discrepancias que genera la convivencia plural. Ante tal urgencia, parece no tener sentido recurrir de nuevo al concepto de tolerancia, una noción crecientemente denostada en nuestros debates sobre la diversidad, y etiquetada como obsoleta, a pesar de que ha sido (y debe seguir siendo) uno de los principales pilares de nuestra sociedad democrática.

Y es que la tolerancia activa, como virtud pública de larga tradición en Occidente, parece entrar en una reciente fase de reformulación: de ser la gracia que el vencedor otorgaba al vencido (es decir, una tolerancia que se formulaba en el contexto de una posición de desigualdad, de asimetría: “tolerar a alguien es un acto de poder; ser tolerado es una aceptación de la debilidad”, en palabras de Michael Walzer, 1996), y de acuerdo con un giro relativista propugnado por determinados sectores de la corriente multiculturalista, ésta se ha transformado en expresión de complacencia, de indiferencia e, incluso, pasividad ante prácticas culturales no propias. Una indiferencia que se mantiene, siempre y cuando tales prácticas se sitúen alejadas de los límites del ámbito público: su visibilidad incomoda, su invisibilidad no preocupa. Tanto por la selectiva determinación del lugar en que estas prácticas tienen su área *natural* de expresión (definida en torno al ámbito de lo privado), como por los criterios que se establecen para considerar lo que es tolerable y lo que es inaceptable, en el fondo, seguimos utilizando una noción de tolerancia que se sustenta bajo una estructura de relación asimétrica. Recurrimos, pues, a la tolerancia como concepto en negativo, no tanto como instrumento para generar alternativas para superar los desencuentros de esta convivencia diversa, sino como criterio para seguir manteniendo una relación de manifiesta desigualdad: de los ricos frente a los pobres, de los poderosos frente a los faltos de recursos, de la “mayoría tolerante” frente a las minorías culturales.

Quizás como forma de repuntar la deriva relativista y asimétrica de tal concepto, y reactivarlo como principio fundamental en la construcción de una sociedad pluralista, debiéramos reinterpretar la tolerancia como un principio activo. Y ello supone partir de la premisa de que lo que nos mueve a ser “tolerantes activos” es el rechazo hacia conductas y actitudes que consideramos como dañinas a lo que nos incumbe como miembros de nuestra sociedad. Eso que nos incumbe –en palabras de Thiebaut– “es la posibilidad de la convivencia política entre ciudadanos que creemos cosas distintas” (1999: 61). En la propuesta de Thiebaut, se formula un doble prerequisite para relativizar no lo ajeno sino lo propio, y para sugerir la

forma en que presentamos y compartimos creencias propias y ajenas en el espacio público. Sin duda, su reflexión preocupada por la limitada tolerancia en nuestra sociedad (distinto a decir “los límites de tolerancia que impone nuestra sociedad”), nos sugiere la necesidad de reabrir de nuevo este tiempo de reflexión, quizás como algo más provechoso que no simplemente echar la caballería judicial y mediática, enarbolando la bandera de los derechos humanos sobre determinadas expresiones de las minorías culturales en nuestra sociedad juzgadas como intolerables. Los enemigos de la sociedad abierta no provienen más allá de sus fronteras culturales, sino que son realidades autóctonas presentes en ámbitos y espacios próximos, cercanos, reconocidos como propios. Es por ello que haríamos bien en convertir la ciudadanía en principio generador de identidad y pertenencia, como proyecto de civilidad a compartir, en el que cuentan las aportaciones de todos los miembros de nuestra colectividad. La creación de este sentimiento compartido de pertenencia puede dar sentido al principio de integración como cohesión social, y no sólo como mera inclusión de unos grupos minoritarios en el conjunto social.

## **La diversificación del campo religioso en Cataluña**

Desde ya hace unos cuantos años, las diferentes encuestas de opinión muestran el evidente descenso en la práctica religiosa de la sociedad catalana. Los índices resultantes emplazan a Cataluña en el *ranking* de países que tienen una observancia religiosa más baja. A pesar de ello, la mayoría de los entrevistados opinan que Cataluña sigue siendo un país nominalmente católico (Negre-García Jorba, 1998; Andrés Orizo-Roqué, 2001). No estamos ante una contradicción, sino ante la expresión de una creencia que ha mutado en pertenencia a una memoria histórica y de una práctica que se desrutiniza; sin embargo, sigue marcando todavía las etapas de la vida para muchas personas. No van a misa, pero se casan ante un altar; bautizan y celebran la primera comunión de los hijos; el signi-

ficado de la Navidad ha sido totalmente transformado en un frenesí consumista. La no-práctica no impide que mucha gente se siga identificando con los valores católicos.

Esta secularización es fruto, entre otras causas, de la pérdida del monopolio en la producción de valores morales que tenía hasta ahora la Iglesia católica (Mardones, 2004; Castillo-Tamayo, 2005). No tanto por la preeminencia de otros discursos religiosos que compiten por el capital simbólico de la esfera religiosa, sino por la capacidad de otras instituciones (Estado, medios de comunicación, mercado...) para elaborar otros contenidos morales, que frecuentemente entran en contradicción con los defendidos desde la institución eclesial. No obstante, a pesar de la pérdida relativa de ese monopolio en el campo de la producción de valores morales, la religión católica y las instituciones que la representan, 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 institución eclesial podrían ser interpretadas como indicativo de la relativa pérdida de relevancia institucional por parte de la Iglesia católica. Sin embargo, lo cierto es que no es tanto la acción de la jerarquía católica o la emergencia de movimientos de revitalización católica (el avance de los neocatecumenales o de los legionarios de Cristo), sino la fuerza que mantiene el catolicismo al ser reconocido como tradición, como memoria y como expresión cultural propia de este país.

Hay que tener presente, además, que tras la restauración democrática, el régimen de relaciones con las confesiones religiosas ha cambiado sustancialmente. Tres décadas después de salir 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, pero que sigue manteniendo una relación preferente y asimétrica con la confesión mayoritaria. Si bien nuestro modelo de relaciones entre Estado-religión comienza a reconocer esta pluralidad religiosa, la opinión pública todavía sigue pensando en el catolicismo cuando se hace referencia a la religión en España, al mismo

tiempo que en las referencias espacio-temporales de esta sociedad siguen estando bien activas las simbologías de esta tradición religiosa. Por otro lado, en las diferentes encuestas sobre la religiosidad en la sociedad española aún no aparece esta pluralidad confesional, a pesar de que ya se aprecian evidentes transformaciones en las dinámicas de lo religioso. Es por ello que pensamos que el reconocimiento de la pluralidad del panorama religioso en España y en Cataluña sigue siendo un tema pendiente para las opiniones públicas de este país, todavía emplazadas en una percepción del mismo como “tradicionalmente católico”.

Si, hoy por hoy, el panorama religioso en Cataluña es el que tenemos, es debido a una serie de componentes que lo caracterizan. En primer lugar, la primera expresión de pluralidad religiosa proviene de la misma tradición religiosa principal, ante la existencia de muy diversos puntos de vista en su interior, que defienden lecturas doctrinales diferentes, y que expresan abiertamente sus opiniones en un debate abierto y público, especialmente respecto a la actitud de las jerarquías religiosas, o al compromiso social de la Iglesia en la sociedad moderna. (Véanse, en el caso de Cataluña, Llisterri, 2005 y Dalmau, 2006). Después cabría situar las minorías religiosas históricas, las comunidades judías y evangélicas (entre ellos, los Testigos de Jehová, probablemente la gran minoría religiosa), de las que la opinión pública no duda de su carácter de españolidad y/o catalanidad. A continuación, se encuentran las (nuevas) religiones aportadas por la inmigración: principalmente el islam (“credo de servicio a una población extranjera”<sup>12</sup>), pero también otras expresiones religiosas que se

12. Este es el apelativo que recibe en la *Guía de Entidades Religiosas de España*, editada en 1998 por la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, lo que contradice el reconocimiento de “notorio arraigo” del islam en España, según recuerda el preámbulo del Acuerdo de Cooperación de 1992, y parece negar la existencia de ciudadanos españoles que han adoptado el islam como opción religiosa.

incorporan a estructuras de culto ya existentes (filipinos y latinoamericanos-Iglesia católica; latinoamericanos-iglesias evangélicas; originarios de los países del Este-Iglesia ortodoxa; rumanos-Testigos de Jehová) o bien que son creadas de nuevo (hindús, sikhs). Otras expresiones religiosas también presentes serían las religiones orientales (en especial el budismo, que despierta un notable interés en las sociedades occidentales), los movimientos de inspiración espiritual, las sectas minoritarias socialmente estigmatizadas, sin olvidarse también en la configuración de este campo religioso, de la no creencia organizada, o las organizaciones que se inspiran en el agnosticismo, la laicidad o el ateísmo.

Ante estas nuevas presencias religiosas, podría argumentarse que nos hallamos en una sociedad plural, en la que la Iglesia católica ya no es la única referencia en el mercado de valores religiosos. No obstante, insistimos de nuevo en el hecho de que el reconocimiento del pluralismo religioso en nuestro país es más formal que real. La idea de pluralismo que se expresa en nuestra sociedad es más descriptiva de la pluralidad de referencias religiosas, que generadora de propuestas respecto al reconocimiento de la contribución de estos diferentes cultos a la composición de nuestra sociedad como realidad plural. Estruch (2003) considera que en Cataluña el pluralismo religioso es fruto de un proceso de desmonopolización católica que, además, ha generado una indiferencia religiosa en cuanto a las convicciones, así como una incultura religiosa en cuanto a los conocimientos. Ciertamente, el monopolio de las referencias religiosas ya no pertenece a una única interpretación, pero hoy en día seguimos identificando una única tradición como composición del acervo de este país, negando de manera implícita las aportaciones a esta sociedad que puedan llevar a cabo las otras tradiciones. En esta lógica se formulan los argumentos que en el año 2001 expresó Marta Ferrusola, la esposa del entonces presidente de la Generalitat de Catalunya, Jordi Pujol, al hacer referencia al temor de que las ermitas románicas del Pirineo fueran reconvertidas en mezquitas musulmanas. O las palabras de Mariano Rajoy, líder del Partido Popular, que en agosto de 2004 mostró su total oposición a los planes del Gobier-

no socialista de financiar “la enseñanza de religiones que no están en la cultura española y que tratan a la mujer con desprecio”, en clara alusión al islam (*El Periódico*, 25 agosto 2004). Ambos puntos de vista buscan su legitimidad al partir del supuesto de que existe una tradición religiosa que sí forma parte de la realidad social, cultural e histórica de este país –algo que es del todo cierto–, como forma de argumentar la exclusión –y que acaban expresando un discurso xenófobo– de otras formas de creencia que ya forman parte del país. En este sentido, y yendo más allá de la trascendencia en lo político de estos argumentos, creemos que es del todo pertinente situar el caso de Cataluña dentro de la transformación de lo religioso en memoria histórica, en expresión cultural y en pertenencia identitaria, tal como lo han planteado autoras como Hervieu-Léger (1993) y Davie (2000), con respecto a otras sociedades europeas.

Las evidencias de lo religioso convertido en plural se destacan en tres aspectos. En primer lugar, en las expresiones más externas de la pluralidad religiosa, y que comienza a ser analizada y estudiada. Los trabajos desarrollados por el equipo ISOR (Investigaciones en Sociología de la Religión) de la Universitat Autònoma de Barcelona, bajo la dirección del Dr. Joan Estruch, primero en la ciudad de Barcelona, y después en el conjunto de Cataluña (Estruch et al., 2004), representan los primeros intentos para elaborar una aproximación sociográfica al estudio de la pluralidad religiosa del país. Estos estudios abren la puerta a los análisis comparativos entre las expresiones religiosas minoritarias, como por ejemplo respecto a la posible coincidencia en los estilos de la creencia que unas y otras comunidades religiosas muestran, como indica el estudio citado de Estruch y sus colaboradores. Estos trabajos han sido elaborados en relación con las minorías religiosas que, de acuerdo con su creciente visibilidad, crean una especial atención que los hace susceptibles de interrogación. El caso del islam es, en este sentido, paradigmático, si bien otros colectivos evangélicos –en especial los pentecostales–, o los sikhs han despertado el interés de investigadores que han elaborado las primeras monografías temáticas donde se analiza el trinomio migración-



pertenencias-religión<sup>13</sup>. No obstante, siguen faltando perspectivas de estudio comparado, en las cuales se pongan en relación aspectos de unas prácticas y observancias en contextos minoritarios, y de cómo son percibidas socialmente las expresiones de esta pluralidad.

En segundo lugar, existe un segundo elemento, aparentemente más anecdótico y banal, pero que consideramos como bastante significativo de la manera como se hace presente la cuestión religiosa en la sociedad catalana, como es la producción bibliográfica que se produce en este país en relación con las múltiples expresiones de lo espiritual. La notable evolución de esta producción podría indicar el interés que puede tener una sociedad como la catalana por las cuestiones religiosas. En Cataluña existe una significativa red de librerías de temática religiosa, fundamentalmente católica, así como de otras tradiciones religiosas. Pero en las principales librerías del país (incluyendo las grandes superficies comerciales), las secciones dedicadas a la literatura de carácter religioso adquieren una dimensión cada vez más significativa. Existen editoriales que prácticamente dedican toda su producción a la temática religiosa, así como publicaciones periódicas que incluyen contenidos religiosos. Junto a ellas, y desde la periferia del universo religioso (o parareligioso), existe una cada vez más abundante producción bibliográfica en torno a materias de tipo esotérico o mágico-espiritual, quizás comparable con el interés que en la actualidad despiertan las expresiones místicas de las diferentes tradiciones religiosas. Todas estas temáticas ocupan ya muchos metros lineales de estanterías en estas librerías, incluso más de lo que ocupan los libros que se dedican a las clásicas tradiciones religiosas, algo que no deja de ser indicativo del interés que se sigue teniendo respecto a estas cuestiones.

13. Para el islam, véanse Moreras (1999, 2005, en prensa), Garreta (2000) y Lacomba (2001). Para las comunidades gitanas pentecostalistas, Cantón et al. (2004) y Méndez (2005). Para los sikhs, Farjas (2006), y entre el colectivo chino, Beltrán (2002).

El último indicador de las evidencias plurales de lo religioso se sitúa en la efervescencia de las iniciativas en favor de lo que se denominan actividades interreligiosas. A lo largo del país han aparecido todo un conjunto floreciente de actividades relacionadas con el principio de diálogo y cooperación entre religiones, cuyo objetivo es establecer espacios de encuentro entre representantes de los diferentes colectivos religiosos en el ámbito local (o territorial), como forma de abordar cuestiones relacionadas con la vivencia espiritual o con las realidades sociales. Sus actividades sensibilizadoras, ante el hecho de insistir en la diversidad religiosa como testimonios diversos de paz y convivencia, han conseguido atraer el interés tanto de la opinión pública como, también significativamente, de los responsables políticos, que ven en el diálogo interreligioso una vía efectiva para resolver los problemas que se relacionan con la convivencia entre colectivos de diferente origen. La celebración de dos ediciones del *Parlamento Catalán de las Religiones* (Barcelona, 2005 y Manresa, 2006) ha asentado firmemente a estas iniciativas dentro del campo religioso en Cataluña.

## **Religión e inmigración: del trasplante a la implantación plural**

El interés por el estudio de las expresiones religiosas en el contexto migratorio se encuentra estrechamente relacionado con la forma en que el hecho religioso es concebido en las sociedades receptoras. Así pues, la consideración del factor *religioso inmigrante* depende de la forma en que se conceptualiza el factor *religión* en estas sociedades receptoras. En Estados Unidos o en el Reino Unido, la relevancia pública de la religión es diferente de sociedades como la catalana. Lo mismo hay que decir respecto al modelo de relaciones entre estados y confesiones religiosas que imperan en estos países, que condicionan la manera en que se define la presencia de lo religioso en el espacio público. En virtud de estos con-

textos previos, se ubican las referencias religiosas que surgen de los colectivos inmigrantes, y si la religión ocupa una parte significativa del debate social, es lógico suponer que las aportaciones en materia de culto que éstos hacen sean debatidas de manera diferente.

En la conceptualización de las diferentes realidades migratorias, tanto la cultura como la religión se convierten en factores que se hacen incómodos para el análisis de muchas de las problemáticas que se relacionan con la inserción social de las personas inmigradas. La búsqueda de una causalidad cultural y/o religiosa de aquellos fenómenos relacionados con el proceso migratorio sigue siendo un presupuesto fundamental en el tratamiento de la misma. El éxito de los paradigmas culturalistas de definición de la diversidad ha permitido situar en primer lugar el componente cultural y, a continuación, el religioso, en la comprensión de estos procesos y problemáticas. En el contexto migratorio, esta preeminencia culturalista nos ha llevado a caer en tres presupuestos erróneos: el trasplante cultural inalterable, la homogeneidad interna de los colectivos inmigrantes, y la centralidad del componente cultural en la construcción de las identidades en el seno de estos colectivos. Ahora añadimos la referencia religiosa, a la cual se le aplica la misma carga determinista y de inmutabilidad que se aplica al elemento cultural. Partimos de atribuciones genéricas de adscripción a un culto determinado (es el caso del uso y aplicación del concepto *musulmán*), sin contrastar la manera en que se transforma una práctica, una pertenencia, así como el significado de una referencia religiosa, a lo largo de un tránsito migratorio. Incorporamos la diversidad religiosa a la cultural, celebrando su contribución a la pluralidad de nuestra sociedad, al mismo tiempo que ésta se incorpora como un nuevo elemento definitorio y categorizante de las realidades migratorias.

En el caso concreto de las referencias religiosas, Ebaugh y Chafetz (2000 y 2002) hablan explícitamente de “cambio adaptativo”, ya que a pesar de que los colectivos inmigrantes intentan transplantar y reconstruir sus instituciones religiosas, ese proceso sólo puede tener una

dimensión transformadora. Se revisa con ello una forma de interpretar el proceso de transplante de prácticas, referencias e instituciones como un proceso que se imaginaba sin cambios ni adaptaciones, y que había sido habitual en la literatura sobre migraciones de los años ochenta en Europa. La evidencia de que prácticas culturales, así como también observancias religiosas, adquieren nuevos significados a través de su reproducción en el contexto migratorio, nos obliga a salir del restrictivo paradigma del transplante inalterable, para encontrar un marco más comprensivo y explicativo de los procesos de transformación, hibridación y cambio, tanto en lo religioso como en lo cultural. Si el transplante consideraba que nada cambiaba durante el tránsito migratorio, y la situación de diáspora que se genera nos conforma la existencia de cambios y transformaciones, quizás como forma de completar este segundo paradigma, habría que recordar que el cambio en las prácticas y en las referencias no sólo se produce en el contexto migratorio, sino también en el contexto de origen. De ahí la necesidad de mantener esta doble perspectiva de análisis bipolar que autoras como Levitt (2001) consideran fundamental para comprender la dimensión de estas transformaciones.

La perspectiva de Ebaugh y Chafetz (2002: viii-xi) se inscribe básicamente en el ámbito institucional, y muestran los tres procesos que, desde su punto de vista (y en el contexto de Estados Unidos), se desarrollan en el seno de las comunidades religiosas reconstruidas a lo largo del trayecto migratorio: el congregacionismo, el retorno a los fundamentos teológicos y la inclusión de colectivos étnica y religiosamente diversos. Según estas autoras, el congregacionismo, como estructura inspirada en la tradición protestante reformada que favorece la constitución de comunidades que se agrupan voluntariamente, se convierte en el modelo organizativo de referencia para los colectivos religiosos minoritarios. De esta manera, estos colectivos religiosos estarían aceptando, como mecanismo funcional para progresar de manera efectiva en su encaje social, una forma de estructurarse como congregaciones religiosas, que posible-

mente diferiría de la forma de organización religiosa que sería propia en origen. Por otro lado, el retorno a las bases teológicas de la propia tradición religiosa supone a veces una especie de *depuración cultural* respecto a aquellos elementos que se han ido añadiendo al tronco de la tradición. En el caso concreto del islam mundializado, Roy (2003) indica que la deculturación es una de las principales características que acompaña el proceso de retorno a los orígenes de la tradición islámica.

Lo dicho hasta ahora no excluye el hecho de que las comunidades religiosas también reproduzcan patrones de etnicidad, de una etnicidad que se interpreta como sinónimo del mantenimiento de las referencias propias de origen, pero que se formulan y se proyectan en contextos sociales y culturales bien diferentes. Para Ebaugh y Chafetz (2000: 80-99) esta reproducción se hace a través de la reproducción física de las instituciones religiosas —en especial de su arquitectura externa— tal como era originariamente, incorporando prácticas de contenido étnico y festividades que recuperan el calendario vigente en origen, y que dan lugar a ceremonias religiosas formales, o bien mediante prácticas religiosas domésticas y otras prácticas de sociabilidad. La educación de las nuevas generaciones, para que éstas sean capaces de mantener vivo el vínculo comunitario, se convierte en el objetivo principal de estos procesos de reproducción. En la perspectiva de los adultos/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 sus progenitores puede ser conceptualizada de inmoral. No obstante, desde la perspectiva de los mismos jóvenes, estas expectativas son interpretadas de manera muy 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, véanse 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 primogénitos. La creencia se convierte en una opción personal, y ya no en una herencia familiar autoimpuesta, que puede tomar dos direcciones bien diferenciadas. Por un lado, el desarrollo de una pertenencia más cultural que cultural, 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 de creencia y práctica tradicionales 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 trasplante (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 la de ser miembros activos de la sociedad que, décadas atrás, acogió a sus padres.

Yang y Ebaugh (2001: 270) destacan que la religiosidad de los colectivos inmigrantes es uno de los factores que contribuyen a la vitalidad religiosa de Estados Unidos. Habría que preguntarse si esta vitalidad es la reproducción de la situación religiosa en origen, o si bien es el resultado del proceso de incorporación social de estos colectivos. En Europa existe la tendencia a pensar que los colectivos inmigrantes son mucho más

practicantes que las poblaciones autóctonas. En Cataluña este discurso se aplica con insistencia sobre las comunidades musulmanas que, *aparentemente*, muestran un nivel de observancia religiosa mucho más alto. Y decimos aparentemente, ya que en una sociedad donde las observancias religiosas parecen haber emigrado hacia la esfera íntima y familiar, las expresiones más visibles de un culto minoritario acaban adquiriendo una relevancia social que parece no tener la tradición religiosa principal. Sobre este aspecto hay que hacer dos consideraciones: en primer lugar, que las observancias religiosas en el contexto migratorio pueden formular propuestas estructuradoras del colectivo y que, por tanto, detrás de esta observancia se pueden estar expresando no sólo fes y creencias, sino también pertinencias; Y en segundo lugar, que la vitalidad religiosa de una sociedad no ha de medirse sólo cuantitativamente (un aumento o un descenso de la práctica), sino también a través de la relevancia que pueden mantener las referencias religiosas convertidas en tradición o en orden moral. Es por ello que los interrogantes académicos no sólo deben plantear el impacto de estos cultos sobre la visibilidad de lo religioso en la sociedad catalana (una forma de identificar implícitamente un cierto “retorno de lo religioso”), sino también la manera en que las dinámicas de transformación de lo religioso en nuestra sociedad comienzan a influir en las expresiones religiosas de estos colectivos.

### **La gestión local del pluralismo religioso: el ejemplo del islam europeo**

Las dinámicas cambiantes de lo religioso en Europa Occidental tienen un escenario privilegiado de expresión, como es el ámbito local, que se convierte en el primer nivel de regulación de lo religioso. No obstante, su capacidad reguladora le viene otorgada explícitamente en cumplimiento de marcos legales que son instituidos como fruto de las relaciones que establecen, por un lado, los representantes de las confesiones

religiosas y, por otro, del Estado. Los poderes públicos locales tienen como responsabilidad la ejecución de lo definido por ese modelo de relaciones, aunque es cierto que de acuerdo con el contexto y circunstancias políticas, esta ejecución puede expresar asimismo una interpretación más laxa (e incluso, aparentemente contraria a la ideología que se subsume en el modelo estatal), pero también mucho más exigente, desde el punto de vista administrativo.

Frégosi (2001: 23) define la regulación local del pluralismo religioso como “el conjunto de percepciones y prácticas sociales formuladas respecto a una localidad o población, para aprehender, ordenar y gestionar las diferentes demandas y conflictos generados por una pluralización del paisaje religioso local”. Se entiende que para llevar a cabo esta regulación, no sólo es necesario desarrollar y/o aplicar las diversas legislaciones al respecto, sino que además es preciso que los poderes locales adopten una serie de decisiones con un carácter mucho más simbólico (por ejemplo, visibilizar los diferentes espacios de culto presentes en el territorio, o promoviendo la creación de consejos de debate interreligioso). Se trataría, pues, de algo que no pasa necesariamente por la inversión de capital económico, sino por invertir *capital político* para reivindicar para sí ese pluralismo creciente.

Según este autor, tal regulación comporta tres niveles bien definidos, que es preciso analizar con detalle. El primer nivel tiene que ver directamente con los modos de percepción y asunción del pluralismo religioso existente. Es imprescindible que los poderes locales sepan identificar esa pluralidad de actores religiosos en su territorio, tanto de aquellos que adquieren una posición principal como de aquellos que se sitúan en un plano secundario. Las diferentes acciones, no sólo de culto (sociales, culturales, de asistencia, de promoción económica), que éstos desarrollan deben ser conocidas como forma de completar el conocimiento de este panorama plural. El segundo nivel considera los modos de inserción de los grupos religiosos en la realidad local, así como las negociaciones que éstos han tenido que mantener con los poderes



públicos y con otros actores religiosos para lograr situarse en ese territorio (y, por lo tanto, en el espacio público de esta colectividad). El tercer y último nivel tiene que ver con la aceptación efectiva de este pluralismo religioso en, y por, las políticas municipales. En él tienen cabida tanto las resoluciones de ejecución de marcos legales previos, como la aplicación de programas e iniciativas de cara a reconocer, incentivar o legitimar ante la opinión pública el pluralismo existente. Es ahí donde tiene cabida la expresión de elementos de reconocimiento simbólico como, por ejemplo, la inscripción en el mapa municipal de los diversos lugares o servicios de culto o la incentivación de consejos de diálogo interreligioso en el ámbito local.

La presencia musulmana en Europa Occidental está planteando múltiples interrogantes. El más importante es el que formula hasta qué punto la sociedad europea, en un momento en que se encuentra implicada en un amplio proceso de unificación económica y regional, así como de construcción identitaria, podrá ser capaz de integrar en su seno colectivos que mantienen referentes culturales y religiosos diferentes a los propios. La manera en que Europa ha de hacer frente a la gestión de la creciente multiculturalidad en su espacio público constituye hoy en día el objeto de múltiples debates teóricos y políticos.

Los procesos de institucionalización y desarrollo asociativo que se observan en el seno de las comunidades musulmanas en Europa son uno de los principales indicadores que expresan, no sólo su asentamiento sino también su evolución cualitativa como comunidades reconstruidas en la diáspora. La aparición de federaciones y organizaciones islámicas que, asumiendo la representación de los diferentes colectivos musulmanes en Europa, reclaman el reconocimiento social y político de su presencia, abre un nuevo terreno de análisis de las relaciones políticas en el marco de una sociedad plural.

Este complejo proceso de institucionalización, como una experiencia más del proceso de desplazamiento cultural que afrontan estos colectivos, y que les sitúa en una negociación continuada entre la hibridación

y la autenticidad, se encuentra formalmente limitada por los márgenes que son formulados por la existencia de un determinado marco legal de leyes y regulaciones, como por la acción de las diferentes administraciones públicas, así como también por la existencia de cada vez más actores individuales y organizaciones interesadas en el desarrollo de un espacio musulmán en Europa. No obstante, la existencia de diferentes modelos de relación entre el Estado y las diferentes confesiones religiosas en Europa, todas ellas fruto de un pasado histórico frecuentemente traumático, formula una primera heterogeneidad de contextos que pueden ser más o menos propicios al desarrollo de estos procesos de institucionalización comunitaria del islam en Europa. Por otro lado, el hecho de que no todos los países europeos hayan reconocido legalmente el islam y lo hayan equiparado al resto de confesiones reconocidas (en este caso, el Estado español se ha avanzado al resto de países europeos –a excepción de Austria– a través de la firma del Acuerdo de Cooperación de 1992), dificulta aún más este proceso. Por tanto, el modelo de relaciones entre Estado y confesiones religiosas, el propio desarrollo de la comunidad musulmana nacional, junto con otros factores (como podrían ser el debate sobre la inmigración, la ciudadanía o la nacionalidad) han hecho que cada país europeo elabore sus propias respuestas a esta presencia. Respuestas que, frecuentemente, se hacen difíciles de comparar y aún más complicadas de transplantar de una realidad nacional a otra. El hecho de que desde los poderes políticos locales, debido a las circunstancias de la vida política en estos contextos, deban hacer una interpretación más laxa o, al contrario, más restrictiva de aquello que está regulado en el ámbito nacional, incorpora una nueva complejidad más en la definición del panorama de la recepción de esta presencia.

Los diferentes análisis coinciden en señalar que este marco de respuestas políticas ya se incorpora plenamente en el ámbito de relaciones internacionales que establecen los estados europeos con los países musulmanes. La presencia de comunidades musulmanas en territorio

europeo se convierte en un objeto de creciente atención política, quizás de una manera más intensa que cuando hace tiempo se hablaba de esta presencia en términos de contingentes de mano de obra inmigrada. Un indicador del relieve que adquiere este nuevo factor es que éste transcurre por el ámbito de lo identitario y de lo político, así como por el terreno de las relaciones diplomáticas, lo que ha permitido ver imágenes tan notables como la presencia de destacados líderes políticos europeos en las ceremonias de inauguración de grandes centros culturales musulmanes en sus principales capitales junto a los representantes oficiales de los países que han promocionado y subvencionado la apertura de tales centros.

De la misma manera, y de cara al interior de cada país europeo, las manifestaciones de esta presencia, al ser interpretadas socialmente como problemáticas, despiertan crecientes disputas políticas. En los consejos regionales o en los gobiernos locales, el tema musulmán se ha convertido en objeto de polémica entre partidos, o entre diferentes ámbitos de la sociedad civil y estas administraciones. La dificultad para encontrar un interlocutor válido de un colectivo heterogéneo o las disputas internas entre liderazgos, han sido los argumentos principales que han formulado las diferentes instancias locales para no acabar de concretar el proceso de institucionalización y la demanda de reconocimiento que explícitamente formula esta presencia.

Teniendo en cuenta este contexto, podríamos establecer tres primeras conclusiones del balance de las relaciones políticas respecto a esta presencia: la primera de ellas destaca la *dificultad con que se encuentra toda intervención política para encontrar un interlocutor válido y representativo* de la comunidad musulmana ante las administraciones públicas. La heterogeneidad comunitaria, así como las tensiones y disputas internas para hacerse con esta representación, complican sumamente la determinación de esta figura. En segundo lugar, y como consecuencia del proceso de descentralización política que protagonizan determinados estados europeos, parece evidente que *los poderes locales se convierten en los principales interlocutores públicos* ante las demandas y formas de representación

colectiva musulmana, ya sean formales o informales, y que están presentes en su ámbito territorial inmediato. Por lo tanto, los acuerdos a los que se llega no siempre son globales o aplicables a un ámbito nacional, sino que acostumbran a circunscribirse a un determinado contexto local (ya sea municipal o regional), lo que permite que estas administraciones sean las que acaben teniendo una capacidad decisoria final. La existencia de un marco legal nacional no impide, no obstante, una interpretación laxa o rigurosa (ya lo hemos comentado) por parte de estas instancias locales, de acuerdo con su realidad específica. Por último, los principales temas que centran los debates y discusiones presentes en estas negociaciones acostumbran a girar en torno a las *demandas para garantizar el reconocimiento de determinadas prácticas vinculadas con el culto musulmán*. Entre las diferentes demandas destacan las siguientes: la concesión de permisos para la apertura de mezquitas, así como de otros espacios de culto; la solicitud de parcelas reservadas en los cementerios municipales; la demanda de una educación religiosa islámica en el sistema educativo público; o el hecho que se garantice la existencia de alimentos *halal* en determinados espacios públicos como escuelas, hospitales, cuarteles y prisiones.

## **La laicidad como proyecto y como reflexión social**

Desde hace apenas diez años que el debate en torno a la presencia de lo religioso en nuestras sociedades se ha reactivado con intensidad. A diferencia del supuesto que formulaba que respecto a lo religioso todo ya estaba dicho, la emergencia de un pluralismo religioso –tal y como hemos argumentado en este texto–, en buena parte aportado por el asentamiento de diferentes colectivos inmigrantes, así como por la adopción por parte de nuestra sociedad de nuevas expresiones religiosas, está suponiendo recuperar y replantear viejos interrogantes que requieren nuevas respuestas. La constatación de que en este país todavía queda mucho por pensar y decir respecto a lo religioso quedó totalmente en evidencia tras

la cobertura mediática del fallecimiento del papa Juan Pablo II, al que siguió el proceso de elección de Benedicto XVI, por parte de los medios de comunicación públicos españoles y catalanes. Toda una sobredosis de hagiografía *wojtyliana*, de clamores beatíficos, de simbología e intriga vaticana llenó buena parte del contenido de informativos y tertulias, ante las que un espectador ingenuo podría preguntarse si la sociedad española había vuelto con fervor a reencontrarse con lo católico. Sea como fuere, este polémico seguimiento mediático bien ha servido para argumentar de nuevo la necesidad de iniciar el camino hacia una reflexión profunda en torno a la idea de laicidad como elemento estructurador, no sólo de las relaciones institucionales entre Estado y confesiones religiosas, sino como forma de pensar la manera en que lo religioso tiene cabida en el marco social. Creemos que la idea de laicidad tiene mala prensa, y ello se debe tanto a los argumentos incisivos de aquellos que se posicionan en contra suyo, como también hacia un uso superficial y banal por parte de sectores progresistas de este país.

Para poder emplazar el debate sobre la laicidad como modelo de convivencia en nuestro país, quizás lo primero que habría que aclarar es que, desde un punto de vista legal, el Estado español no se define como Estado laico, sino como aconfesional. Sería posible una interpretación de este marco de aconfesionalidad desde la perspectiva de una laicidad atemperada, que vinculase libertad religiosa con libertad de conciencia, que mostrase un respeto hacia las expresiones religiosas a través de un trato en igualdad, que se mantuviera en una neutralidad que no impidiera que los servicios públicos garantizaran el derecho de opción o abstención religiosa de sus ciudadanos, o que no incorporase ni institucionalizase unos símbolos religiosos sobre otros. Pero ésta no ha sido la opción que han desarrollado los diferentes gobiernos desde la restauración democrática. El resultado, pues, ha sido que debamos hablar de una *laicidad ausente*, tanto en la interpretación de ese marco legal de relaciones Estado-religiones, especialmente respecto a la interpretación restrictiva de estos principios legales, como en la configuración de un

tejido asociativo activo, con implantación social y con capacidad para generar un debate en torno a la laicidad en la sociedad española y catalana. La laicidad, ciertamente, es un elemento fundamental sobre el que reposa el principio de libertad religiosa en una sociedad democrática, y se basa sobre los dos principios de separación/aconfesionalidad del Estado, y de igualdad entre cultos. En países europeos como Francia, se genera un intenso debate sobre cuál de estos principios ha de prevalecer por encima del otro. No creemos que se tengan que hacer lecturas separadas: la aconfesionalidad del Estado se pone a prueba en el momento en que éste mantiene relaciones de igualdad con los cultos, y no mantiene una atención y un tratamiento preferencial respecto a uno de ellos (algo que, en nuestro país, invalida este principio de aconfesionalidad estricta).

La laicidad no es la ideología del Estado español en materia religiosa (como sí lo es en Francia) y los movimientos que se reclaman como promotores de la misma no tienen la fuerza e implantación social que en otros países europeos. La *densidad* de los movimientos de inspiración laicista en nuestro país es bastante modesta en comparación con otras realidades europeas, lo que condiciona que todavía hayan pocos espacios formalmente secularizados (por ley, por ejemplo, los cementerios lo son, pero no la escuela, que es uno de los ámbitos donde se concentra con más fuerza este debate). No obstante, la laicidad es un fundamento activo (más como principio de acción que como dogma intocable) que nos permite pasar de la pluralidad al pluralismo religioso, de la constatación a la reivindicación y reconocimiento de la diversidad religiosa como factor constitutivo de nuestra sociedad.

Desde una perspectiva de definición de la laicidad como modelo de regulación de las relaciones entre instituciones públicas y religiosas, ésta tiene una triple dimensión: por un lado, la *laicidad como filosofía*, heredera de la tradición de la Ilustración, de la reivindicación de la racionalidad humana, de la igualdad y del contrato social. Por otro, la laicidad como *efecto de derecho*, es decir, como principio común que

define las reglas que regulan el lugar de lo religioso en la sociedad. Por último, la laicidad también es un *principio político*, definiendo un marco de relaciones entre instituciones, de acuerdo a sus propias estrategias de poder y autoridad.

La integración del islam en Europa supone el reconocimiento del pluralismo religioso de nuestro continente, que esperemos sepa valorar como una aportación cultural y espiritual tan válida como el humanismo no religioso. A las personas de origen inmigrante hay que integrarlas por lo social, no por su excepcionalidad cultural o religiosa. Ello no supone que se les imponga su asimilación, sino que se les ofrezcan las mismas alternativas para sobrevivir en las sociedades complejas en las que vivimos. Por poner un ejemplo, la inauguración de una gran mezquita al servicio de una comunidad musulmana local puede ayudar a su reconocimiento y a su dignidad social, pero aquello que les integra verdaderamente en nuestra sociedad es un trabajo también digno, una vivienda digna y unos derechos también dignos.

Cuando decimos que la laicidad también es el argumento para un proyecto y una reflexión social, nos referimos al hecho de que es necesario hacer más denso y profundo el contenido de tal idea. Nos parece más efectivo que plantearlo dentro del debate político, ya que la experiencia en nuestro país nos ha demostrado que, en este plano, la laicidad queda reducida, por un lado, a un discurso político posibilista y consensualista que acaba estableciendo marcos de negociación que a veces ponen en cierta contradicción esa idea de laicidad. Por ejemplo, ¿puede promocionarse la laicidad a partir del establecimiento de convenios de colaboración con representantes de las confesiones, cuya dotación económica, a pesar de que explícitamente no se define en términos de apoyo al culto, acaba revirtiendo sobre él? ¿Es una forma de laicidad promocionar el diálogo interreligioso? Por otro lado, el argumento de la laicidad puede ser convertido inmediatamente en un argumento político arrojadizo, y que como tal puede ser reemplazado rápidamente del debate político por otro más sugerente y/o efectivo.

Más allá de disputas ideológicas varias, creo que hablar de laicidad es una buena forma para poder dejar de hablar de religión como ortodoxia institucionalizada, y para poder seguir hablando de creencias, conciencias y pertenencias. Toda ortodoxia nos parece inquietante (sea religiosa, cultural o ideológica), ya que éstas crean formulaciones binarias, contrapuestas entre sí, que obligan a posicionarse en unas partes o en otras, y nunca en ámbitos intermedios. La ortodoxia no acepta el sincretismo, que interpreta como la corrupción de su propio carácter. Se vale de símbolos (como pequeños bocados de realidad con los cuales poder sintetizar toda una complejidad doctrinal y una forma de interpretar el mundo), que se oponen entre sí, en debates inmediatos, que reúnen a *fast thinkers* que ven en ellos la síntesis de la inconmensurabilidad y oposición entre mundos, concepciones religiosas o civilizaciones.

Consideramos que la laicidad debería de ser uno de los fundamentos de nuestra cultura política, puesto que en el fondo propone argumentos de ordenación democrática. Para ello es preciso pensar esa laicidad de una manera mucho más elaborada que la idea de laicidad-negación (formulada por sus partidarios ortodoxos, como contestada por sus detractores que se basan en otra ortodoxia), que es la que suele utilizarse en el debate político. Creo que, siguiendo a Habermas, de esta manera sería posible que coexistieran múltiples formas de vida en nuestra sociedad, que no se vieran cuestionadas y que se solaparan dentro de un Estado democrático en una cultura política común.

Más allá de los símbolos existe la posibilidad de poder elaborar una reflexión sobre el papel de lo religioso en la sociedad que se base en un principio de tolerancia en la pluralidad, en el reconocimiento de que por encima de nuestras adscripciones identitarias existe un vínculo ciudadano que nos une, no sólo en derechos sino también en deberes y responsabilidades compartidas. Nos parece mucho más efectivo trabajar para la promoción de esta reflexión social, para dotar de vigor este argumento en nuestra sociedad, que no implicarse en reclamaciones políticas que acostumbran a ser revisadas a la baja cada cuatro años.



## **A modo de conclusión**

Ya hemos insistido anteriormente en que la percepción que una sociedad elabora de las expresiones religiosas de un colectivo inmigrante depende de la manera en que el factor religioso sea reconocido socialmente. Si éste es considerado negativamente, el “descubrimiento” de las expresiones religiosas de estos colectivos puede ser considerado como un factor que dificultará el proceso de integración de tales colectivos. Si, además, tal expresión religiosa acumula previamente una percepción social estereotipada, la lectura que se haga de la presencia de sus observancias y de sus símbolos, será interpretada de forma reactiva como una amenaza, tanto para la identidad religiosa como para los argumentos de laicidad de la sociedad receptora.

Sea como fuere, la percepción social de los vínculos entre religión e inmigración, como forma de generar nuevas formas de alteridad religiosa, explora los límites y las dimensiones que adopta lo religioso en nuestra sociedad. En un sugerente artículo de Aristide R. Zolberg y Long Litt Woon (1999), ambos autores establecen una comparación en torno al impacto del factor religioso y el factor lingüístico en dos contextos diferenciados –Estados Unidos y Europa Occidental– como ejemplos para mostrar cómo estas sociedades establecen en estos dos elementos las bases sobre las que argumentan las cuestiones sobre la incorporación de los colectivos inmigrantes. Haciendo referencia explícita a la religión islámica y a la lengua castellana como dos ejemplos emblemáticos de los problemas que genera la integración de la inmigración en Europa y en Estados Unidos, respectivamente, Zolberg y Woon muestran cómo en esta segunda sociedad, al estar definida por un pluralismo religioso amplio, la clave de la cohesión nacional pasa fundamentalmente por el idioma (en concreto, por la pervivencia del inglés frente al avance del español). En cambio, en las sociedades europeas, con una idea mucho más laxa de libertad religiosa (sustancialmente diferente al contexto que muestra la sociedad norteamericana), descubrimos que la tradición reli-

giosa judeocristiana convertida en memoria histórica y cultural, así como en conjunto de valores, se siente amenazada ante la presencia y asentamiento de personas que profesan la fe que se identifica con su principal alteridad religiosa histórica, el islam.

En un contexto de creciente diversificación de la esfera religiosa en las sociedades europeas, la construcción de nuevas alteridades religiosas ya no sólo se remonta a una historia lejana, sino también a un futuro inmediato donde se ponen en juego aquellas instancias que habían relacionado tradiciones religiosas con contextos territoriales y nacionales concretos. Tras haber construido durante mucho tiempo la imagen del movimiento sectario como amenaza a las conciencias y al orden público de nuestra sociedad, nuevas amenazas acaban siendo identificadas ante formas religiosas que son desarrolladas por colectivos inmigrados. Formas y expresiones que aportan nuevas maneras de entender la vida y nuevos valores, pero que, en cambio, son considerados de manera aprensiva por parte de una sociedad que también duda sobre el vigor de los valores que la sustentan. El otro religioso parece ser ahora el inmigrante que muestra su creencia en público, aquel cuya observancia es delatada en público a partir de determinados usos sociales y en la manera de vestir.

De hecho, la elaboración de nuevas alteridades es ciertamente contradictoria con la consideración del pluralismo religioso desde una lógica propia a una laicidad como elemento ordenador de una sociedad democrática. Es por ello que, a lo largo del texto, hemos evitado utilizar el concepto de “religiones inmigradas”, puesto que consideramos que contribuye a reforzar aún más el carácter de excepcionalidad de unos colectivos religiosos a los que, por su condición minorizada, no se les reconocen sus aportaciones a la cohesión y a la convivencia de nuestra sociedad, porque de hecho, se les considera precisamente como la causa generadora de esas situaciones de tensión social. Puede parecer una paradoja, pero de cara al futuro, la inclusión de los cultos minoritarios a la vida de este país (no tanto en virtud de sus aportaciones doctrinales como cívicas), ha de ser el camino para normalizar el hecho religioso plural en Cataluña.

## Referencias bibliográficas

- ANDRÉS ORIZO, Francisco; ROQUÉ, Maria-Àngels. *Els catalans a l'enquesta europea de valors*. Barcelona: Institut Català de la Mediterrània-Proa, 2001.
- BASTIAN, Jean-Pierre; CHAMPION, Françoise; ROUSSELET, Kathy (dirs.). *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- BECKFORD, James A. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- BELTRÁN, Joaquín. "Migración y religión. Apuntes sobre la comunidad china en España". En: Aurora González Echevarría-José Luis Molina (coords.), *Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB (Homenaje a Ramón Valdés)*. Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural-Universitat Autònoma de Barcelona, 2002. P. 287-300.
- BERGER, Peter L. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1971 (edición original de 1967).
- BLOMMAERT, Jan; VERSCHUEREN, Jef. *Debating diversity. Analysing the discourse of tolerance*. Londres: Routledge, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, vol. XII (2) (1971). P. 295-334.
- BOURDIEU, Pierre. "Sociologues de la croyance et croyances de sociologues". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 63 (1) (1987).P. 155-161.
- BOURDIEU, Pierre "La disolución de lo religioso". *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa (1988). P. 102-107.
- CANTÓN, Manuela. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel Antropología, 2001.
- CANTÓN, Manuela et al. *Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura, 2004.
- CASANOVA, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.
- CASANOVA, José. "Religion, the New Millennium, and Globalization". *Sociology of Religion*, vol. 62 nº 4: (2001). P. 415-441.

- CASANOVA, José (2006), "Inmigración y el nuevo pluralismo religioso: una comparación entre la Unión Europea y Estados Unidos". Ponencia presentada en la Conferencia "The New Religious Pluralism and Democracy". Georgetown University, 21-22 de abril de 2005. [Texto a publicar en *Afers* !!]
- CASTILLO, José María y TAMAYO, Juan José. *Iglesia y sociedad en España*. Madrid: Trotta, 2005.
- CORBÍ, Marià. "¿Por qué interesa la religión? ¿De verdad resurge?". *La Vanguardia*, 16 de abril de 2006.
- DALMAU, Josep. *Cap a on va l'Església catalana?* Barcelona: Ara Llibres, 2006.
- DAVIE, Grace. *Religion in Modern Europe. A memory mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- DELGADO, Manuel. "El espacio público como tierra de misión". *El animal público. Hacia una antropología de los espacios públicos*. Barcelona: Anagrama (1999). P. 164-176.
- EBAUGH, Helen R. y CHAFETZ, Jane S. (eds. *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Communities*. Walnut Creek: Altamira, 2000.
- EBAUGH, Helen R. y CHAFETZ, Jane S. eds. *Religion Across Borders. Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek: Altamira, 2002.
- EISENSTADT, Shmuel N. "Multiple modernities". *Daedalus*, vol. 129 (1) (2000). P. 1-29
- ESTRADA, Juan Antonio. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta, 2001.
- ESTRUCH, Joan. "La secularització". Conferencia de apertura del *IV Congreso Catalán de Sociología* (Reus, 2003).
- ESTRUCH, Joan; GÓMEZ, Joan; GRIERA, Maria del Mar; IGLESIAS, Agustí. *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Editorial Mediterrània, 2004.
- FARJAS, Anna. *Desh Pradesh. El meu país, l'altre país. Els panjabis de l'Índia*. Girona: Diputació de Girona, 2006.

- FRÉGOSI, Frank. "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, 2001. P. 11-28.
- GARRETA, Jordi. *Els musulmans de Catalunya*. Lleida: Pagès Editors, 2000.
- GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo*. Madrid: Trotta, 2005 (ed.or. 1985).
- GÖLE, Nilufer. "Snapshots of Islamic modernities". *Daedalus*, vol. 129 (1) (2000). P. 91-118.
- GRIERA, Maria del Mar y URGELL, Ferran. *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundació La Caixa, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Space and religion. New approaches to religious spatiality in modernity". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 25 (1) (2002a). P. 99-105.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. "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, 2002b.
- JACOBSON, Jane. *Islam in transition: religion and identity among British Pakistani youth*. London: Routledge, 1998.
- KHOSROKHAVAR, Farhad. *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion, 1997.
- LACOMBA, Joan. *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2001.
- LEVITT, Peggy. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- LEVITT, Peggy. "'You know, Abraham was really the first immigrant': Religion and transnational migration". *International Migration Review*, vol. 37 (3) (2003). P. 847-873.
- LLISTERRI, Jordi. *Les ferides de l'Església catalana*. Barcelona: Columna, 2005.

- MARDONES, José María. *La indiferencia religiosa en España, ¿qué futuro tiene el cristianismo?* Madrid: Hoac, 2004.
- MARTINIELLO, Marco. *Salir de los guetos culturales*. Barcelona: Bellaterra, 1998.
- MÉNDEZ, Carme. *Por el camino de la participación. Una aproximación contrastada a los procesos de integración socio-políticos y religiosos de las gitanas y los gitanos*. Tesis doctoral. Departamento de Antropología Social-Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.
- MENJÍVAR, Cecilia. *Fragmented Ties: Salvadoran Immigrants Networks in America*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- MERLO, Vicente. "La fascinació de l'Orient", en Joan Estruch (ed.). *Les noves formes de religiositat*. (2001). Barcelona: Editorial Cruïlla.
- MODOOD, Tariq. "Anti-essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups". En: W. Kymlicka-W. Norman (eds.). *Citizenship in diverse societies*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
- MORERAS, Jordi. *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob Edicions, 1999.
- MORERAS, Jordi. *La regulació dels espais de culte musulmà. Propostes d'acció per l'àmbit local*. Barcelona: Diputació de Barcelona-Servei de Polítiques de Diversitat i Ciutadania, 2005.
- MORERAS, Jordi (en prensa). *Garants de la tradició. Els imams de Catalunya*. Barcelona: Edicions 62.
- NEGRE, Pere-GARCÍA JORBA, J.M. "La religió dels catalans". En: Salvador Giner (dir.), *La societat catalana*. Barcelona: Institut d'Estadística de Catalunya, 1998.
- NIELSEN, Jørgen S. *Muslims in Western Europe*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 1995.
- ØSTERGAARD-NIELSEN, Eva. *Transnational politics. Turks and Kurds in Germany*. Londres: Routledge, 2003.
- PAPASTERGIADIS, Nikos. *The turbulence of migration: globalization, deterritorialization and hybridity*. Cambridge: Polity, 2000.
- PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Istmo, 2005.

- PRAT, Joan. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel Antropología, 1997.
- REX, John. *Ethnic minorities in the modern nation state. Working papers in the theory of multiculturalism and political integration*. Londres: Mac-Millan Press, 1996.
- RIIS, Ole. "Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation". *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 1, nº 1 (1999). P. 20-34.
- ROY, Olivier. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- SAINT-BLANCAT, Chantal. "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. P. 75-86.
- SALADRIGAS, Robert. *Las confesiones no católicas de España*. Barcelona: Península, 1971.
- SAYAD, Abdelmalek. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruselas: De Boeck-Wesmael, 1991.
- SILVA, Armando. *Imaginarios urbanos. Cultura y comunicación urbana*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.
- THIEBAUT, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid: Visor, 1999.
- TIETZE, Nikola. *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- VERTOVEC, Steven. "Multiculturalism, culturalism and public incorporation". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19(1) (1996).
- WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1996.
- YANG, Fenggang; EBAUGH, Helen Rose "Transformations in new immigrant religions and their global implications". *American Sociological Review*, vol. 66(2) (2001). P. 269-288.
- ZOLBERG, Aristide R. y WOON, Long L. "Islam et espagnol: l'intégration culturelle en Europe et aux États-Unis". En: CONSELL D'EUROPA. *La religion et l'intégration des immigrés*. Estrasburgo: Direction des affaires sociales et économiques – Relations intercommunautaires, 1999. P. 29-59.